UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DO ESCONDIDO
Santo Agostinho e os limites da estética

Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira

**DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE**

2012

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DO ESCONDIDO
Santo Agostinho e os limites da estética

Tese orientada pela Professora Doutora Maria Leonor Lamas Xavier
e pelo Professor Doutor Carlos João Correia

Ana Rita de Almeida Araújo Francisco Ferreira

DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE

2012

Esta tese foi realizada com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia e da Fundação Calouste Gulbenkian

Resumo

O tema desta dissertação é a estética agostiniana e a abordagem que proponho parte do problema da secundarização deste autor na área da estética, com base nas críticas à ausência de sistema, ao carácter esparso das considerações sobre a beleza e ao não desenvolvimento de uma filosofia da arte. Essa marginalização, a meu ver, é sintomática não de uma limitação do pensamento estético de Santo Agostinho, mas de uma visão aprisionada no tempo da estética – enquanto disciplina, enquanto ramo autónomo da filosofia, institucionalmente reconhecido. Nesta senda, procedo a uma análise dos eixos teóricos que no pensamento agostiniano estruturam a sua mundividência estética e que não apenas se enquadram numa perspectiva alargada deste ramo disciplinar como contribuem para clarificar as suas valências. A visão tradicional do universo da análise conceptual estética é assim problematizada através de uma revisitação à estética agostiniana, para lá das considerações acerca da arte e da mera teofania através do belo.

Pelo conceito de *numerus*, Santo Agostinho demonstra subscrever uma concepção racional da apreciação estética que todavia não lhe predetermina um carácter objectivo. O seu neoplatonismo cristão permite-lhe perspectivar a relação sensível como uma propedêutica para o reconhecimento da inteligibilidade divina que ordena o criado e, portanto, para o alcance contemplativo do Criador - *Beleza tão antiga e tão nova*. O aperfeiçoamento da sensibilidade, enquanto modo de relação e de valoração, é traduzível na justeza do *ordo amoris*, cujo carácter criterioso ancora a liberdade individual às leis da verdade eterna, revelando quer um paralelismo entre as esteses e o conhecimento intelectual, quer um enlace entre a esfera da acção humana e os juízos das percepções sensíveis; ou por outras palavras, entre a ética e a estética.

No seio do pensamento agostiniano, a transversalidade da estética e o tipo de estamento a que a experiência sensível deve predispor parecem tornar mais próximo das actuais correntes estéticas o filósofo africano do que os filósofos iluministas aos quais devemos o desenvolvimento da área disciplinar em questão.

Palavras-chave

Belo, Estética, Filosofia, *Numerus*, Santo Agostinho.

Résumé

Le thème de la présente dissertation est l'esthétique augustinienne et l'angle d'approche que je propose a pour point de départ le problème de la mise au second plan de cet auteur dans le domaine de l'esthétique, en prenant appui sur les critiques de l'absence de système et du non développement d'une philosophie de l'art. Cette marginalisation est, selon moi, symptomatique non pas d'une limitation de la pensée esthétique de Saint Augustin, mais d'une vision prisonnière de l'histoire de l'esthétique – en tant que discipline, en tant que branche autonome de la philosophie, institutionnellement reconnue. En empruntant cette voie, je procède à une analyse des axes théoriques qui dans la pensée augustinienne structurent sa vision esthétique du monde et qui n'entrent pas seulement dans le cadre d'une perspective élargie de cette branche disciplinaire, mais qui contribuent également à clarifier leurs validités. La vision traditionnelle de l'univers de l'analyse conceptuelle esthétique est ainsi problématisée en revisitant l'esthétique augustinienne, par-delà les considérations autour de l'art et d'une simple théophanie à travers le beau.

Par le concept de *numerus*, Saint Augustin révèle son adhésion à une conception rationnelle de l'appréciation esthétique qui ne lui confère pas, toutefois, un caractère objectif. Son néoplatonisme chrétien lui permet d'envisager la relation sensible comme propédeutique pour la reconnaissance de l'intelligibilité divine qui ordonne le créé et, par conséquent, pour aboutir à la contemplation du Créateur – *Beauté si ancienne et si nouvelle*. Le perfectionnement de la sensibilité, en tant que mode de relation et de valorisation, se traduit par la justesse de l'*ordo amoris*, dont le caractère pertinent ancre la liberté individuelle dans les lois de la vérité intérieure, révélant tantôt un parallélisme entre les esthétismes et le savoir intellectuel, tantôt un lien entre la sphère de l'action humaine et les jugements des perceptions sensibles ; ou, en d'autres mots, entre l'éthique et l'esthétique.

Au sein de la pensée augustinienne, la transversalité de l'esthétique et le mode existentiel auquel l'expérience sensible doit prédisposer semblent rapprocher davantage des actuels courants esthétiques le philosophe africain que les philosophes des Lumières auxquels nous devons le développement du champ disciplinaire dont il est ici question.

Mots-clés

Beau, Esthétique, Philosophie, *Numerus*, Saint Augustin

ÍNDICE GERAL

Agradecimentos	15
Abreviaturas	19
Introdução	23

Parte I

A estética de Santo Agostinho

1. Os corpos e os sentidos

1.1 – <i>Materia/ moles e forma/ species</i>	37
1.2 – Os fundamentos antropológicos da estética agostiniana	51
1.3 – A alma e os sentidos corpóreos	62
1.4 – O sentido interior e a memória	77

2. O potencial cognoscitivo da experiência estética

2.1 – Os fundamentos gnosiológicos da atitude estética	97
2.1.1 – O papel da razão na percepção sensível	97
2.1.2 – A propedêutica do olhar e a aprendizagem da razão com vista à <i>beata vita</i> ...	113
2.2 – Uma estética expressa em termos matemáticos	126
2.2.1 – <i>Numerus, pondus e mensura</i>	126
2.2.2 – Unidade, multiplicidade e ordem	145

3. Gradações de ser, de beleza e dos efeitos da percepção do belo

3.1 – Do <i>pulchrum/ aptum</i> ao par conceptual <i>uti/ frui</i>	157
3.2 – Na raia do erotismo – da <i>philocalia</i> à <i>philosophia</i>	169
3.3 – Atitude estética como processo relacional, introspectivo e intencional	180

4. A relação entre beleza e verdade

4.1 – Acção perceptiva e juízo racional	193
4.2 – A verdade como critério do juízo estético	204
4.3 – Imagem, signo e alegoria	215

Parte II

O lugar da estética agostiniana na estética contemporânea

1. Terá Santo Agostinho uma filosofia da arte?

1.1 – As três acepções da palavra “arte”: <i>artes, ars e ars</i>	235
1.2 – Santo Agostinho e as artes como hoje as entendemos	247

2. Um sistema estético agostiniano?

2.1 – Por que razão se deve falar, sem medo, numa estética agostiniana?	263
2.2 – Sistematicidade e estética agostiniana	273

3. De que modo Santo Agostinho nos leva a repensar a estética?

3.1 – O que foi e o que é a estética?	285
3.2 – Repensando a estética a partir de Santo Agostinho	303
3.2.1 – O potencial cognoscitivo da experiência estética.....	309
3.2.2 – Emoções estéticas.....	314
3.2.3 – A questão do valor e a afinidade entre os domínios estético e ético	320

Conclusão	325
------------------------	-----

Bibliografia

I. Obras de Santo Agostinho	339
II. Textos antigos referidos	343
III. Bibliografia específica	345
IV. Outros estudos sobre Santo Agostinho	353
V. Bibliografia geral	361

Índices

Índice onomástico	371
Índice temático	375
Índice de obras de Santo Agostinho	381

AGRADECIMENTOS

A originalidade pressuposta numa tese de doutoramento não significa que seja fruto de um trabalho autónomo e isolado do seu autor. A aparente auto-suficiência por detrás do meu projecto de investigação doutoral nutriu-se do acompanhamento que ambos os meus orientadores foram dedicando ao que escrevi, das conversas informais que mantive com outros Professores, das opiniões e incentivos dos colegas e da compreensão e suporte que a estrutura familiar sempre me proporcionou. Seria indelicado e mesmo injusto não agradecer a todas as pessoas que fizeram parte desta fase do meu percurso académico e que, a seu modo, contribuíram para os conteúdos da minha tese. A responsabilidade pelas incorrecções e incompletude cabe-me exclusivamente, mas o mérito por aquilo que de novo e de interessante esta tese trouxe ultrapassa-me, havendo que reconhecer o papel de cada amigo ou mentor.

Desde logo, tenho de expressar a mais profunda gratidão à Professora Doutora Maria Leonor Xavier, que meticolosamente seguiu o desenvolvimento de cada subcapítulo da dissertação, sugerindo novas abordagens, apontando incongruências ou imprecisões, norteando leituras e sempre evidenciando um justo equilíbrio entre as palavras de estímulo e as de crítica. A preocupação que teve em integrar a minha contribuição académica para lá do âmbito da tese foi de grande importância e permitiu-me crescer como investigadora. É sobretudo o seu exemplo de seriedade, competência e dedicação profissional que reterei como meta a atingir.

Ao Professor Doutor Carlos João Correia agradeço a preocupação e o interesse com que sempre segue o percurso dos seus orientandos. A constante disponibilidade e generosidade demonstradas ao longo destes anos de trabalho ultrapassaram o tradicional acompanhamento de um orientador, permitindo-me beneficiar de uma rara combinação entre a exigência em termos científicos e a rectitude em termos humanos. O bom-humor, a paciência e a confiança com que foi respondendo às minhas solicitações, tornaram bastante mais fácil o meu percurso.

Não posso deixar de referir o quanto beneficieei da erudição do Professor Doutor Costa Macedo, da visão alargada da estética que as aulas da Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão me proporcionaram e da elegância filosófica com que a Professora Doutora Maria Luísa Ribeiro Ferreira sempre estrutura as suas apresentações. Ao

Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos, à Filipa Seabra, à Carla Simões e à D. Filomena da Piedade agradeço o caloroso acolhimento com que brindam todos os alunos e investigadores de Filosofia, atendendo às nossas necessidades e facilitando ao máximo o nosso trabalho, pela agilização de processos paralelos que sempre influem na pesquisa, pela logística e pela disponibilização de materiais e espaços que criam o ambiente propício à investigação.

O aspecto mais positivo destes anos que dediquei ao projecto de doutoramento, foi a amizade que estabeleci com vários dos meus colegas investigadores. Pude sempre partilhar com eles as minhas dúvidas, beneficiei sempre do seu interesse pelo meu trabalho, pude contar com as suas palavras de incentivo, com a sugestão de livros e artigos, com a disponibilidade para resolverem os meus problemas burocráticos na secretaria da FLUL e pude contar com a companhia deles em momentos de lazer, que só vieram beneficiar a escrita da tese. Assim, não posso deixar de agradecer à Teresa Quirino, ao Tiago Mesquita Carvalho, à Ana Nolasco, à Ana Cravo, à Filipa Afonso, à Inês Bolinhas, ao Francisco Ribeiro Soares e à sua esposa Isabel.

Para além destes amigos feitos no âmbito do doutoramento, outros houve, de longa data, que também contribuíram directamente para que pudesse levar a bom porto o meu projecto de investigação. Qualquer agradecimento será sempre insuficiente face ao apoio e à boa vontade da Ilda e da Ana Salomé, que tantas vezes me acolheram nas deslocações a Lisboa, ou às atenções da Cristina de Melo, sempre a par das novidades editoriais acerca de Santo Agostinho e cujo entusiasmo e confiança face ao meu trabalho frequentemente suplantavam o meu próprio empenho. À Sandra Lourenço, o meu bem-haja pela constância da sua amizade e pelos afagos ao ego que tantas vezes me proporcionou.

O facto de deixar a família para o fim em nada reflecte um decréscimo na ordem de importância que atribuo ao seu papel no meu percurso. Aos meus pais e irmão agradeço a força, o carinho e a estabilidade necessários para suplantarem os momentos de dificuldade que surgiram durante a redacção da tese. À minha cadela Fidélia, agradeço a companhia que fez durante as muitas horas que passou debaixo da minha secretária e os passeios que me obrigou a dar, juntamente com o Castanho e com o Rufias, propiciando um saudável distanciamento do computador. Por último, agradeço ao meu companheiro, Paulo, pela compreensão e paciência que sempre demonstrou todas as vezes que roubei o tempo que lhe deveria ser dedicado, a favor desta dissertação.

ABREVIATURAS

Conf.	<i>Confessionum</i>
Contra Acad.	<i>Contra Academicos</i>
Contra ep. fund.	<i>Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti</i>
Contra Faust.	<i>Contra Faustum</i>
Contra Jul.	<i>Contra Julianum</i>
Contra Jul. op. imp.	<i>Contra Julianum opus imperfectum</i>
De an. et orig.	<i>De anima et ejus origine</i>
De bono con.	<i>De bono conjugali</i>
De civ. Dei	<i>De civitate Dei</i>
De corr. grat.	<i>De correptione et gratia</i>
De div. quaest. 83	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
De doct. christ.	<i>De doctrina christiana</i>
De fide et op.	<i>De fide et operibus</i>
De grat. et lib. arb.	<i>De gratia et libero arbitrio</i>
De Gen. ad litt.	<i>De Genesi ad litteram</i>
De Gen. ad litt. imp.	<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>
De Gen. cont. Man.	<i>De Genesi contra Manichaeos</i>
De Imm. An.	<i>De immortalitate animae</i>
De lib. arb.	<i>De libero arbitrio</i>
De Mag.	<i>De Magistro</i>
De mus.	<i>De musica</i>
De nat. boni	<i>De natura boni</i>
De quant. an.	<i>De quantitate animae</i>
De ord.	<i>De ordine</i>
De Trin.	<i>De Trinitate</i>

De vera relig.	<i>De vera religione</i>
En. Psa.	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
Ep.	<i>Epistulae</i>
In Iohan. ep. Parthos	<i>In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus</i>
In Iohan. Evang. tract.	<i>In Iohannis evangelium tractatus</i>
Quaest. Hept.	<i>Quaestionum in Heptateuchum</i>
Retr.	<i>Retractationum</i>
Sol.	<i>Soliloquiorum</i>
 Plotino	
En.	<i>Enéadas</i>
 Outra	
REAug.	<i>Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques</i>

INTRODUÇÃO

A abordagem à estética agostiniana implica, ao nível dos conceitos, um triplo transporte: em primeiro lugar entre línguas, já que os textos a analisar estão em Latim; em segundo lugar, entre tempos, visto terem sido escritos há dezassete séculos e, por fim, entre ramos filosóficos, uma vez que, no tempo de Santo Agostinho, a estética não constituía ainda um ramo autónomo da filosofia e aquilo que podemos considerar como sendo o seu pensamento estético encontra-se disseminado entre as outras problemáticas filosóficas que desenvolve. Este triplo transporte torna necessária uma perspetivação filológica prévia sobre a relação da linguagem com o tempo e com os contextos, de forma a justificar a pertinência da leitura contemporânea sobre a estética agostiniana que propomos.

Para além de ser uma disciplina, a estética é também um conceito, e um conceito é, em primeiro lugar, um nome que usamos para designar os fenómenos e os objectos que integram as nossas vivências. Um conceito é pois uma delimitação, uma fronteira que estabelecemos face a um determinado núcleo de representações mentais. É importante salientar que essa delimitação é sinuosa, não é estável nem definitiva. Inevitavelmente, as fronteiras entre conceitos interpenetram-se, partilhando espaços proxémicos alargados – por vezes, não sabemos mesmo onde situar essas fronteiras, reconhecendo apenas a dinâmica que estabelecem com outros conceitos circunjacentes. Este é o caso da estética. Só no século XVIII, com Baumgarten se deu nome ao núcleo constituído pelas considerações acerca do sentimento do belo e ao qual foi feito um casamento imediato com outro núcleo – o da arte. Esse casamento, ainda que tenha ampliado de forma bastante legítima o território da estética, tem constituído, a nosso ver, uma prisão para a disciplina, tamanha tem sido a confusão entre a abrangência dos limites da estética e os da filosofia da arte.

Na verdade, a história da estética, tem sido dominada pela questão das fronteiras que delimitam o seu campo de estudo. Sendo uma disciplina recente e em maturação, muitos dos universos que no passado não eram abarcados pelo domínio da estética vêem-se hoje no seu fulcro. No futuro, essa abrangência será ainda maior. Associar o

reformular das fronteiras da estética ao constante reformular das fronteiras da arte é uma visão simplista e redutora do fenómeno. A estética tem vindo a ganhar terrenos que fazem parte da ética, da ontologia, da epistemologia – com a diferença, relativamente a estes ramos filosóficos, de não ter ainda o seu objecto claramente definido. Mas não é por se desconhecer a linha de demarcação do campo e do objecto de estudo da estética que se torna impossível reflectir sobre os fenómenos estéticos e sobre as possibilidades e limites de um discurso que os descreva (e que também a constitui como disciplina).

Para abordar a estética agostiniana não nos podemos reportar a um quadro conceptual estético do século IV, porque tal quadro é inexistente – há portanto que delimitar, dentro das temáticas de base do pensamento agostiniano, os núcleos de abordagem que poderão encontrar lugar num quadro conceptual estético contemporâneo. Nas diferentes obras de Santo Agostinho, é possível encontrar passagens esparsas sobre a relação entre a *philosophia* e a *philocalia*, passagens sobre as faculdades sensitivas, sobre os critérios daquilo que, por outras palavras, é o juízo estético, sobre a sua intencionalidade, sobre o valor cognoscitivo do belo e mesmo sobre as implicações éticas da fruição. Nos escritos agostinianos é também possível encontrar pistas quanto à subjectividade da experiência estética e sobre o seu carácter relacional. Claro que a transposição dos conceitos agostinianos para um quadro conceptual estético contemporâneo não pode ser feita arbitrariamente. Tal questão impõe voltar aos transportes referidos no início deste texto – impõe, portanto, a questão da tradução, enquanto exercício de deslocação do pensamento.

Para a filosofia, a questão da tradução não poder ser um assunto periférico e há que assumir a necessidade de problematizar as tradições de recepção de textos antigos. O caso agostiniano é flagrante. Actualmente, face à maioria das traduções e dos estudos que dispomos sobre os textos de Santo Agostinho, tendemos a considerá-los conservadores, quando, na verdade, no seu contexto de origem, tais escritos eram quase subversivos. A sobriedade da linguagem que hoje parece revestir as suas obras corresponde pouco ao tom crepuscular e violento do latim agostiniano – um latim que já não obedece aos cânones gramaticais dos clássicos pelos quais Santo Agostinho foi influenciado (Cícero, Virgílio) e que tornava os seus escritos semanticamente inovadores e estilisticamente muito complexos. O idiolecto agostiniano é irónico, angustiado, por vezes sensual e por vezes ofensivo. Os muitos séculos de recepção dos seus textos foram polindo tais asperezas e o seu carácter audacioso perdeu-se. O que está em causa não é apenas o estilo literário, pois do mesmo modo que não existem

conteúdos transmissíveis sem expressão que os veicule, também não existe expressão que não veicule conteúdos. Havendo perda de expressão, há perda de conteúdos.

Os conceitos abordados nos textos antigos chegam aos nossos dias com perdas nem sempre óbvias relativamente ao contexto de origem. Os conceitos evoluem por heterogenia e o seu percurso histórico vai implicando diferentes circunscrições e intersecções de valor, significação e intenção. O ideal seria que os conceitos dos textos antigos chegassem até nós acompanhados pela respectiva estrutura diacrónica – acompanhados por todas as especificidades do percurso histórico do seu emprego. As alterações que os conceitos vão sofrendo coincidem, muitas vezes, com as mudanças de *episteme*. As associações conceptuais numa cultura, ou numa língua, rumam em diferentes direcções noutra. A grande questão é que a recepção dos textos antigos é sempre indirecta, requerendo a mediação de um lance hermenêutico. O que recebemos tem que fazer sentido no nosso contexto de recepção, sem perder o sentido intencionado pelo contexto de origem.

O próprio Santo Agostinho deixou algumas coordenadas em relação a estas questões pois, pela exegese, também ele se confrontou com a necessidade de interpretar textos que não lhe eram coevos e que não podiam, ou não deviam, ser interpretados literalmente. Em *De Doctrina Christiana*, tal como já havia enunciado em *De Magistro*, afirma que a linguagem é um sistema de sinais. Muitos dos sinais presentes nos textos têm sentidos ambíguos ou desconhecidos (*ignotis aut ambiguis signis*),¹ porque são metafóricos (*signa translata*),² mas todos são significantes. Ao abordar a interpretação dos sinais metafóricos, Santo Agostinho não só admite a possibilidade de significados múltiplos, como sugere que pode ser impossível determinar a intenção original que os determinou e admite a possibilidade de futuras exegeses poderem extrair significados legítimos para além das intenções originais. No *De doctrina christiana*, Santo Agostinho reconhece ainda o carácter convencional das palavras e antecipa as comunidades sociolinguísticas, ao referir que a diferenciação das diversas línguas humanas resulta de diferentes convenções (*instituta hominum*).³

¹ *De doct. christ.* II, 10, 15.

² *Ibid.*

³ *De doct. christ.* II, 24, 37 - II, 25, 40.

A abordagem à estética agostiniana, que se propõe nesta dissertação parte de um problema: a secundarização deste autor na área da estética, com base em três críticas principais: a) a ausência de sistema; b) o não confinamento das suas considerações estéticas e c) a ausência de uma filosofia da arte. Essa marginalização, a nosso ver, é sintomática não de uma limitação do pensamento estético de Santo Agostinho, mas de uma visão aprisionada no tempo da estética – enquanto disciplina, enquanto ramo autónomo da filosofia, institucionalmente reconhecido. Assim, esta proposta tem um carácter bífido: por um lado, intenta a reabilitação de um pensamento estético medieval e, por outro lado, problematiza o universo contemporâneo da análise conceptual estética.

A reabilitação da estética agostiniana não passa pela tentativa de lhe reconstituir o tal sistema estético, pelo menos não na acepção tradicional dos termos, mas passa sim por reequacionar as valências do campo de estudos delimitado pela estética e pela demonstração, através de uma leitura contemporânea do pensamento estético agostiniano, de que a marginalidade imputada não corresponde à adequação das especificidades de tal pensamento à disciplina em questão.

O estudo da estética medieval é sobretudo dominado pela figura de S. Tomás de Aquino, muito graças ao contributo de Umberto Eco que, na década de 50 do século passado, lhe consagrou a sua tese de doutoramento.⁴ Nessa obra seminal, Eco afirmava ser seu intento explorar cada conceito à luz das respectivas circunstâncias históricas, situando os textos no seu tempo original, pois só assim poderia aceder à sua “verdade”. A nossa preocupação em reconhecer um núcleo teórico, perfeitamente delimitável apesar do seu carácter esparso, no seio da obra agostiniana é em tudo paralela ao propósito de Eco, relativamente a S. Tomás, porém, em termos metodológicos, não poderíamos ser mais discordantes. Obviamente não descartamos o enquadramento histórico dos conceitos, ou daquilo que é encerrado pelos conceitos, mesmo antes destes serem formados – coisa aliás frequente quando se lida com a estética –, mas assumimos especificamente o Presente como contexto de ancoragem desse trabalho de interpretação.

⁴ Umberto Eco, *Il Problema Estético in Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Milano, Bompiani, 1998.

Hannah Arendt entende por “interpretar” o acto de tornar explícito aquilo que Santo Agostinho apenas diz implicitamente.⁵ É precisamente assim que nos lançamos sem medo numa estruturação de núcleos de análise que congregam várias temáticas desenvolvidas por Santo Agostinho a propósito de questões que – mesmo estando no contexto original directamente associadas a outros modos de abordagem filosófica –, definem pela forma como se articulam um âmbito de indubitável pertinência estética. É a acepção contemporânea e alargada da estética que temos em mente nessa análise e estruturação do pensamento agostiniano. O respeito pelo contexto de origem, ao qual não deixámos de atender, salvaguarda-nos das sobre-interpretações, mas poderá também frustrar as expectativas de uma leitura radicalmente inovadora acerca da estética agostiniana. Para um investigador familiarizado com o pensamento do filósofo africano não haverá à primeira vista uma originalidade tão evidente nos conteúdos, ainda que a nossa análise siga trilhos menos convencionais e dê relevância inusual a tópicos que qualquer outro enquadramento filosófico relegaria para segundo plano ou a um total esquecimento. É sobretudo no modo como é feita a articulação desses tópicos que reside a originalidade do nosso contributo.

Ao propormos os diversos núcleos de abordagem que constituem a primeira parte desta tese, tínhamos já presentes as bases nas quais assenta a nossa perspectiva estética e que apontam para um alargamento do âmbito tradicionalmente associado a este ramo disciplinar filosófico. A intuição de que o pensamento estético agostiniano mereceria um maior reconhecimento e uma análise mais alargada do que aquela que lhe tem sido consagrada pelos poucos investigadores que se dedicam a este âmbito do seu pensamento conduziu, por um lado, à percepção das possibilidades dessa ampliação das valências do ramo disciplinar estético; por outro lado, a própria antevisão de uma nova abrangência relativamente à estética fautorizou o modo como reunimos e interpretámos as considerações agostinianas acerca dos assuntos que consideramos poderem filiar-se no âmbito estético.

A interdependência da perspectiva acerca do alargamento da estética enquanto área disciplinar e da perspectiva acerca da estética de Santo Agostinho fez com que hesitássemos entre iniciar esta tese com a problematização relativa ao universo contemporâneo da análise conceptual estética e entre iniciá-la directamente com a abordagem daquilo que entendemos ser o pensamento estético agostiniano. A escolha

⁵ Hannah Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Alberto Pereira Dinis (trad.), Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 9.

recaiu sobre esta segunda opção, não apenas porque consideramos ser aí que reside o verdadeiro fulcro deste projecto doutoral, mas também por entendermos que a trama de questões e temáticas implicadas no universo da estética de Santo Agostinho poderia propiciar novas pistas para o sobrepujar da acepção tradicionalmente atribuída à estética. De uma análise mais convencional em torno da beleza e da sensibilidade vimos derivar uma constelação de outros assuntos directamente implicados em tal núcleo de abordagem, cuja relevância destoava da mera subsunção à teoria do belo, indiciando antes um estatuto paralelo ao papel da beleza, mas ainda pertinente no âmbito estético. A complexidade e riqueza da estética agostiniana aponta direcções e contribui para justificar a actual tendência de alargamento da esfera contemporânea da estética.

Assim, a primeira parte deste estudo concerne integralmente à estruturação das principais linhas do pensamento estético de Santo Agostinho. No primeiro capítulo são abordadas as temáticas da criação e da relação sensível face ao criado. A teoria do belo marca aqui presença incontornável, não apenas no que toca à sua formulação como transcendental, mas igualmente no que respeita às implicações de um formalismo de origem estóica que, aparentemente, contrasta com a matriz neoplatónica subjacente à reflexão agostiniana. Partindo da análise de conceitos centrais como *forma* e *species*, a teoria do belo acaba por se ver enleada a temáticas como o *nihil* ou como o mal, das quais ressalta a distância entre Criador e criatura. A estética agostiniana parece ir no sentido de contrariar tal distância, revelando pontos de contacto entre finitude e infinitude.

A relação corpo/ alma e a forma como se processa a percepção sensível são desenvolvidas neste primeiro capítulo já que se constituem como alicerces de qualquer experiência estética. O papel do sentido interior e da memória estabelecem a transição entre tal dimensão e a esfera racional que, contrariamente àquilo que comumente se assume, não constitui um pólo oposto da sensibilidade, mas uma condição *sine qua non* da experiência estética. Tal complementaridade pode ser compreendida na estética agostiniana através de dicotomias como a de homem exterior/ homem interior ou *ratio superior/ ratio inferior*, bem como através da articulação entre os diferentes tipos de visão (corporal, espiritual e intelectual) ou entre os diversos tipos de luz (luz física, luz da alma e luz da inteligência), que se constituem como condição da visualidade e que introduzem a teoria agostiniana da iluminação divina. O segundo capítulo desenvolve, portanto, tais temáticas explorando também a relevância do conceito de *numerus* para a estética de Santo Agostinho e as tríades que permitem relacionar as características das criaturas com

as perfeições do Criador. As relações entre as pessoas divinas na essência una de Deus abrem caminho às dinâmicas que a multiplicidade pode configurar, determinando qualidades estéticas expressas em conceitos como *modulatio*, *proportio*, *coaptatio*, *congruentia*, *convenientia*, *consonantia*, *rythmus*, *integritas*, *aequalitas* e *ordo*.

O terceiro capítulo clarifica os dois pontos de vista agostinianos a partir dos quais as categorias estéticas podem ser consideradas: a) um ponto de vista autónomo, que concerne à conveniência do todo, graças à adaptação das partes (e que é do domínio do *pulchrum*) e b) um ponto de vista relativo – o da conveniência das partes em relação ao todo (do domínio do *aptum*). O *pulchrum* e o *aptum* não são redundantes, eles marcam uma gradação na suposição das categorias estéticas que se reflecte na qualificação do real e que torna indissociável o âmbito estético do âmbito ético. Assim, várias hierarquias se delineiam na filosofia agostiniana – de ser, de beleza, de elevação da alma, de actividades humanas – hierarquias estas cuja descrição converge para a ideia da indissociabilidade entre o belo e o bem.

A legitimidade dos liames afectivos que o homem estabelece com aquilo que o rodeia é problematizada à luz do *ordo amoris*, também ele uma estrutura de natureza gradativa, à qual não é alheia a questão *uti/ frui*. A relação entre a beleza e o amor é equacionada por Santo Agostinho segundo o prisma do conhecimento, levando-o a constatar a equivalência entre *philosophia* e *philocalia*. O questionamento da beleza conduz à percepção da inteligibilidade e, em última instância, ao reconhecimento de Deus, pela via da interioridade, na qual a fé no Mediador se assume como característica central e distintiva do neoplatonismo agostiniano.

No quarto capítulo, a inseparabilidade da estética em relação à ética na perspectiva do Bispo de Hipona é reiterada através da análise do processo de judicção. O juízo estético é com efeito uma avaliação acerca da adequação de uma resposta natural da sensibilidade em relação ao contexto e à sua determinação final. A utilização do conceito “desinteresse” no sentido kantiano parece não encontrar adequação na perspectiva agostiniana, já que o juízo implica uma reflexão acerca da *lex numerorum* e o prazer inscreve-se nas especificidades do *ordo amoris*.

O acto judicativo estético não apenas é indissociável do critério do bem como do da verdade, pelo que a moldura propiciada por Cristo, quer como Mestre interior, quer como Verbo incarnado permite reconhecer na experiência estética uma dimensão reveladora e até mesmo salvífica. A própria *beatitudo* pode ser considerada de um

ponto de vista estético e o seu alcance está dependente de uma estratégia de conformação da imagem de Deus existente no homem ao seu modelo. A abordagem que Santo Agostinho consagra ao tema da imagem e das implicações da igualdade, da semelhança e da especularidade traduz um modo de pensar a relação de equidade entre Deus Pai e Deus Filho e a relação de proximidade entre Deus e o homem. Tal abordagem não deixa de ser formulada em termos estéticos, já que é a uma matriz de beleza que a imagem se refere e já que a conversão pressupõe simultaneamente a reconversão do olhar e a reformulação da beleza da alma à luz de tal matriz, através da mediação de Cristo, que é o modelo ao qual o homem tem de atender pela exemplaridade da beleza divina que ele incarna. O próprio modo especular a que a visão humana está limitada predispõe a uma leitura característica da semiologia acerca da relação entre o universo criado e a esfera divina.

Com a segunda parte da dissertação pretende-se demonstrar e consolidar a ideia de que há, efectivamente, uma estética agostiniana – contrariamente ao que afirmam muitos dos filósofos historiadores desta área, como Raymond Bayer⁶ – e desmistificar o receio que os próprios investigadores que se debruçam sobre o pensamento estético de Santo Agostinho têm demonstrado pela relutância em usar a palavra “estética” relativamente ao Bispo de Hipona, preferindo a segurança da expressão “teoria do belo”. Mesmo sem sistema estético e sem filosofia da arte, a estética agostiniana não se resume a uma teoria do belo.

No primeiro capítulo desta segunda parte enfrenta-se a questão da ausência de uma filosofia da arte no pensamento agostiniano, clarificando as diversas acepções que o filósofo africano consagra à palavra “arte” e analisando a consideração que dedica às actividades que contemporaneamente se considera pertencerem ao universo da criação artística. Anuímos quanto à inexistência de uma filosofia da arte mas discordamos daqueles que vêem em tal ausência um impedimento a que se possa legitimamente falar de uma estética agostiniana. A atenção que o filósofo dá às especificidades da experiência temporal humana e a permeabilidade que reconhece existir entre o homem interior e o homem exterior revelam uma rara valorização da dimensão sensível, a ponto de Santo Agostinho descrever até mesmo para o homem ressurrecto um possível uso dos sentidos corpóreos, já desnecessários quanto à sua função utilitária; um uso destinado ao deleite, como prémio por uma vida virtuosa.

⁶ Cf. Raymond Bayer, *História da Estética*, Lisboa, Estampa, 1995, p. 87.

O segundo capítulo visa responder à crítica da ausência de sistema no pensamento agostiniano, uma vez mais anuindo quanto à veracidade da constatação de assistemática, mas recusando tal argumento como um factor de menoscabo e de recusa de uma reflexão estruturada enquadrável no âmbito da estética. Para tal, problematiza-se o próprio conceito de sistema enquanto forma filosófica superior e propõe-se uma leitura da expressão teórica agostiniana à luz do conceito de dispositivo, na acepção que Deleuze lhe consagra através da descrição que faz deste filosofema em Foucault.

O último capítulo desta tese consiste numa exposição acerca do que é a estética, de certo modo justificando os núcleos de abordagem propostos como eixos do pensamento estético agostiniano. Parte-se de uma perspectiva histórica sumária que revisita alguns dos autores mais representativos do momento fundacional da disciplina filosófica em questão. Tarefa ingrata pelas omissões a que não nos podemos furtar. Todavia, assumimos com tal escolha de autores – Baumgarten, Kant, Schiller, Schelling e Hegel – o propósito de descrever as linhas teóricas de base que alicerçariam os posteriores desenvolvimentos na área da estética e que viriam a culminar na actual tendência de alargamento do âmbito disciplinar. Tendência esta que contrasta com o momento fundacional da estética durante o período iluminista alemão, no qual se procurou lindar e circunscrever o âmbito da disciplina, para assim o legitimar filosoficamente. A transversalidade da estética agostiniana revela uma salutar abrangência, aliás comum a tantos outros autores medievos, que poderá servir como exemplo ou como reforço teórico para a estética contemporânea face às dificuldades com que esta se tem deparado nesse seu movimento de expansão. Além da perspectiva histórica, o perfil que se pretende traçar da estética exige também a exploração de alguns conceitos fulcrais como o de “experiência estética”, “emoções estéticas” e “valor estético”. A tese finda precisamente com tal análise que se por um lado revela uma concepção da estética capaz de abranger as linhas do pensamento agostiniano em função dela previamente traçadas, por outro lado também foi dessas linhas que se nutriu tal concepção e nelas encontrou contributo para melhor se perspectivar.

Nota: Salvo indicação contrária, as traduções são da nossa responsabilidade.

Parte I

1. Os corpos e os sentidos

1.1 – *Materia / moles e forma / species*

A estética agostiniana é, não raras vezes, tida como menos interessante do que a estética neoplatônica que tanto a influenciou. Com efeito, as *Enéadas* de Plotino parecem evidenciar uma abordagem relativa ao belo e à arte mais autônoma ou específica do que aquela que é desenvolvida em qualquer uma das obras de Santo Agostinho que chegaram até nós – a exceção estaria certamente em *De pulchro et apto*. Além de Plotino dedicar dois tratados especificamente ao tema do belo,⁷ há nas *Enéadas* uma perspectivação inovadora da arte – que Santo Agostinho de certo modo adotará – expressa em termos bastante positivos e que contrastam com o aparente menosprezo com que o Bispo de Hipona se refere a todas as formas de expressão artística, que não a música. A perspectivação inovadora da arte que Plotino desenvolve e que Santo Agostinho segue, sem no entanto lhe tecer encômios, marca uma inflexão quanto à estética platônica, que é avessa àquilo que hoje podemos designar de beleza artística. Para Plotino, a arte (τέχνη), porque provém da ideia do artista, mais do que da sua habilidade manual, faculta o conhecimento da beleza superior e é, nesse sentido, valorizada como afirmação do divino – ora, isto é contrário ao pensamento de Platão, para quem a arte estava três graus afastada da verdade e para quem a obra de um sapateiro tinha maior valor do que a de um escultor. Apesar de toda a sensibilidade artística presente nos termos que Plotino usa para distinguir a beleza do bloco de pedra

⁷ O sexto tratado da *Primeira Enéada*, tido como o primeiro na cronologia plotiniana – conhecido pelo título “Acerca do Belo” – e o oitavo tratado da *Quinta Enéada*, o trigésimo primeiro em termos cronológicos e intitulado por Porfírio de “Acerca da Beleza Inteligível”. Cf. Plotin, *Ennéades* I-VI/2, Émile Bréhier (ed./ trad.), Paris, Belles-Lettres, 1924-1938.

esculpido, da do bloco de pedra tosco⁸ e para se referir ao processo de purificação da alma, em analogia com o gesto escultórico,⁹ a verdade é que, para além dessa estratégia retórica, não há propriamente diferença entre a consideração da arte plotiniana e agostiniana. Para ambos os filósofos, a arte está subjugada a um quadro finalístico que tem no seu fulcro a purificação da alma e a contemplação da esfera divina – para ambos, a arte tem um valor heurístico e a beleza que se lhe associa não é mais do que um pálido traço da beleza superior da esfera divina.

Sendo o próprio Santo Agostinho um filósofo de tradição neoplatónica, o pensamento estético que desenvolve mantém o pressuposto de que toda a beleza, inclusivamente a corpórea, advém da comunhão com uma forma ideal, mas Santo Agostinho vai mais longe do que Plotino ao estabelecer que a natureza inteligível do belo não obsta a que este possa ser concebido de um modo formalista, material. Assim, quando em “Acerca do Belo”, Plotino começa por negar a ideia de que a beleza consiste na simetria, apresentando cinco argumentos para refutar tal tese estóica,¹⁰ o Bispo de Hipona, por seu turno, habituado a conciliar teorias antagónicas, coloca lado a lado a perspectiva plotiniana – que enfatiza a existência de belezas não compostas no mundo sensível e a ideia de que a fonte última do belo é una, simples – com a tese rival estóica, segundo a qual a beleza requer uma multiplicidade de partes em harmoniosa relação. Ao fazê-lo, Santo Agostinho parece ignorar voluntariamente a mútua inconsistência destas perspectivas. Na verdade, o Bispo de Hipona apenas reduz o alcance da objecção plotiniana, já que mantém a pertinência do critério da simetria, interpretando-o não

⁸ Cf. *En.* V, 8, 1.

⁹ Cf. *En.* I, 6, 9.

¹⁰ A tradicional definição de beleza, que se supõe de origem estóica, sintetizava-se nos seguintes termos: *συμμετρία καὶ χρώμα*. Os argumentos plotinianos para a recusa da ideia de que a beleza resulta da simetria desenvolvem-se do seguinte modo: a) tal ideia pressuporia que só um ser composto seria belo e, por exemplo, um ser simples como uma cor, um som ou a luz do sol, não poderiam ser belos; b) equivaleria também a afirmar que cada parte em si não possui beleza, mas apenas à sua combinação tal atributo poderia ser imputado; ora, segundo Plotino, para um conjunto ser belo, as partes também têm de o ser. Um conjunto belo não pode constituir-se por partes feias; c) há também exemplos como o de um rosto proporcionado, que não poderá tirar a sua beleza das proporções (simetria), uma vez que estas se mantêm mesmo quando, por vezes, esse rosto se mostra feio; d) também porque há beleza, por exemplo, nos conhecimentos, nas ciências, nas leis, nos discursos e nas nobres condutas de vida, para os quais é impossível determinar um padrão de medida passível de aferir a relação entre as partes da alma – e todos estes exemplos são já uma beleza da alma; e) acrescenta-se o facto de poder haver, por exemplo, simetria em teorias más e f) porque a beleza da inteligência, que é livre em si mesma, não poderia colocar-se em termos de simetria/ proporções. Cf. *En.* I, 6, 1.

como um critério falso, mas como um critério insuficiente. Quando Santo Agostinho articula elementos da estética plotiniana com elementos estóicos, a ambivalência em que cai a perspetivação da beleza corpórea pode não ser necessariamente entendida como paradoxal, no sentido de mutuamente invalidante, se tomarmos a beleza corpórea como um elemento teofânico proclamador da beleza divina, e prescritor de uma via para se lhe aceder, que tanto implica a desvalorização desta beleza que é imagem, como insiste no reconhecimento do seu encanto, enquanto promessa da maior beleza constituída pela esfera divina. Estas duas atitudes divergentes em relação ao mundo sensível, são conciliáveis porque são paralelas à duplicidade do movimento a partir do qual a multiplicidade advém da unidade e a ela tende novamente. A unidade é afim do desejo criador de beleza e é a partir dessa unidade que nasce uma harmonia numerosa (*coaptatio*), divergindo e desdobrando-se numa multiplicidade de partes e convergindo novamente ao tender para o todo. A duplicidade deste movimento marca qualquer beleza criada e marcará o modo de relação que o homem deve manter face a este género de beleza. Deste modo, embora Santo Agostinho insista, na esteira de Plotino, no carácter imaterial da beleza sempre dependente do princípio de racionalidade que está na sua origem e não da massa que constitui os corpos tidos por belos, a verdade é que, por exemplo em *De civitate Dei*, o Bispo de Hipona define a beleza física como sendo “a harmonia das partes com uma certa suavidade da cor”¹¹, evidenciando que não descarta a tradicional estética das proporções, reformulando-a não mais em termos de simetria, como os estóicos, mas em termos de harmonia de partes (*congruentia partium* ou *congruentia numerosa*)¹² e da mútua adaptação (*coaptatio*) que entre elas se observa.¹³ Não há, portanto, o abandono completo da concepção formal da beleza, como pressuporia naturalmente o legado neoplatónico, mas, de modo a reiterar a pertinência de tal legado, a estética agostiniana assenta em pressupostos que acentuam a subordinação formal das diversas belezas existentes ao princípio que as informa. Curiosamente, esses pressupostos em que assenta a estética agostiniana e que lhe permitem enfatizar o carácter híbrido e derivado as belezas sensíveis por oposição à sua fonte simples e una, para a qual remetem pelo acordo entre o número e a sua figura

¹¹ «Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quandam coloris suavitate» *De civ. Dei* XXII, 19 (CCL 48, p. 838).

¹² Cf. *Ibid.*.

¹³ Cf. *De civ. Dei* XXII, 24.

visível,¹⁴ ao mesmo tempo que permitem reiterar os assertos em que assenta a concepção plotiniana do belo, constituem-se como elementos de dissensão entre o pensamento do filósofo africano e o do filósofo egípcio. Esses pressupostos são a criação *ex nihilo* e a recusa da teoria plotiniana da emanção. O primeiro, opondo-se às teorias da preexistência da matéria e à ideia de um criador demiúrgico que lhe dá forma, fará com que a categoria ontológica da forma, nos seus variados graus de igualdade e não apenas como padrão inteligível, assuma um papel crucial na concepção da beleza do universo. O segundo amplia a ideia de participação das belezas inferiores na beleza superior e contribuirá decisivamente para a percepção e para o exercício da beleza orientada para Deus. Se a criação tivesse emanado de Deus, tal implicaria que, nas criaturas, essa própria substância divina, por natureza infinita e imutável em si mesma, seria sujeita a mutações e mesmo a degradação – o que se constitui como uma ideia sacrílega aos olhos de Santo Agostinho. A criatura não deriva da própria substância do criador, mas do nada.

Santo Agostinho descreve Deus como *forma infabricata atque omnium formosissima*¹⁵ que cria a matéria informe *ex nihilo*, com o potencial para receber forma¹⁶ pela conversão a si. A beleza da criação é intrínseca à sua existência e sua equivalente desde o momento da criação.

A exploração do conceito agostiniano de *forma* é fulcral para qualquer abordagem à estética deste autor, pois traduz o carácter intermediário da atitude estética – um carácter que não deixa de ser religioso¹⁷ – ao preservar num único lexema dois significados semanticamente distintos. A este nível, o latim agostiniano quase parece permitir uma cintilação da harmoniosa indiscernibilidade dos opostos, que o carácter delimitador da linguagem verbal inevitavelmente gorou. O conceito *forma* não só se refere aos arquétipos transcendentais da realidade, como às configurações dos corpos

¹⁴ Cf. *De civ. Dei* XX, 30, 10-19.

¹⁵ *De vera relig.* 11, 21.

¹⁶ Cf. *De vera relig.* 18, 36.

¹⁷ Na acepção prístina de religiosidade, enquanto esfera empírica propícia ao *re-ligare* transdimensional.

materiais. Significa isto que contingência e transcendência são expressas do mesmo modo, em termos estéticos.¹⁸

O conceito *forma* congrega, portanto, as acepções que os gregos cindiram pelos termos μορφή ou σχῆμα e ἰδέα. A natureza ambivalente da *forma* agostiniana torna incontornável ancorar a sua abordagem à temática da criação que, por seu turno, articula a questão da ordem, a questão do exemplarismo implícita nas *rationes seminales* e, obviamente, as questões do *nihil* e do mal.

A doutrina da *creatio ex nihilo* era já vigente na ortodoxia cristã,¹⁹ quando Santo Agostinho desenvolve a sua perspectiva sobre a criação do mundo, adequando-se muito eficazmente à necessidade de refutar o dualismo maniqueu, cujos argumentos tanto incomodavam o Bispo de Hipona, apesar de com eles ter comungado inicialmente. Não é portanto de estranhar que o tema da criação seja, sobretudo, tratado por Santo Agostinho nos seus escritos de maior pendor antimaniqueísta, como *De ordine* (386), *De Genesi contra Manichaeos* (388), *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393), *Contra Adimantum* (393), *De Genesi ad litteram* (393-415), *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (420) e, naturalmente, também em passagens presentes em *Confessionum* XI-XIII (397-398) e em *De civitate Dei* XI (413-426).

Todas as coisas foram criadas por Deus a partir do nada e através de um acto livre de amor. A matéria da criação não é preexistente ou co-eterna com Deus; Ele criou a própria matéria da criação e, por isso, o acto criador concerne não apenas a tudo o que existe, como também a tudo que poderá ainda vir a existir. Ora, a matéria da criação é uma matéria informe, tal como se lhe refere o *Livro da Sabedoria*,²⁰ à qual Santo

¹⁸ Carol Harrison expõe singularmente esta ideia, ao escrever que “As configurações concretas e as formas vagamente discerníveis são nomeadas com os nomes da transcendência, do belo. Assim, o latim agostiniano permite-lhe conservar lado a lado o imediato e a ultimidade, fazendo-o [por intermédio da beleza], pensando-os como o belo.” «The actual shapes and forms dimly discerned are named with the names of the ultimate, of the beautiful. Thus Augustine’s Latin helps him to hold together the immediate and the ultimate, and to do this by thinking of them as the beautiful.» Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 2.

¹⁹ Teófilo de Antioquia (~120 – 180) é tido como o primeiro autor cristão a defender a *creatio ex nihilo*, argumentando que se a matéria fosse, tal como Deus, incriada – como postulavam os platónicos –, então não faria sentido considerar a transcendência de Deus, já que tal pressuporia que a matéria fosse igual a Deus e que Ele não poderia ser o criador de todas as coisas. A preexistência da matéria gorava o carácter extraordinário da criação e da actividade do criador divino, até porque os homens também conseguem produzir coisas novas a partir da matéria existente.

²⁰ «[...]Vossa mão onipotente que formou o mundo de matéria informe [...]» *Sab.* 11:17.

Agostinho faz equivaler “os céus e a terra” do princípio do acto criador descrito no *Génese*.²¹ A interpretação agostiniana da criação bíblica vê-se a braços com a necessidade de não incompatibilizar entre si estas passagens do Antigo Testamento, bem como com a necessidade de dar resposta às críticas sarcásticas em que resultava a interpretação maniqueísta das mesmas.²² A criação da matéria informe corresponde a um primeiro momento do acto criador, que não deverá ser entendido como primeiro num sentido cronológico ou diacrónico, mas em termos meramente lógicos ou ontológicos, e que permitem uma compreensão triádica da génese.

Assim, a *creatio prima* contempla a criação dos céus e da terra *ex nihilo*, ainda sem forma, mas com capacidade para receber, nos momentos seguintes, as formas das coisas.²³ Pela *creatio secunda*, Deus informa o informe, dando forma aos seres particulares a partir da matéria informe da *creatio prima*. É neste segundo momento que surge a determinação temporal e que se estabelecem os seis dias da criação e o sétimo dia de descanso, que não corresponde a um cessar da actividade divina relativamente às criaturas, mas ao acto criativo constituído por estes dois primeiros momentos. Como, porém, a criação se processa ao longo da história, há um terceiro momento, ainda em curso sob a divina providência, pelo qual os seres já criados crescem e multiplicam-se (agora em termos geracionais) e no qual, graças às razões seminais (*rationes seminales*),²⁴

²¹ «No princípio, Deus criou os céus e a terra. A terra era informe e vazia.» *Gn.* 1: 1-2.

²² Os maniqueus questionavam ironicamente o que andara Deus a fazer antes de criar os céus e a terra; por que razões resolvera criá-los; e ridicularizavam uma suposta antropomorfização de Deus presente no Antigo Testamento. Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 2, 3 e *Conf.* XI, 10, 12.

²³ Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 5, 9 e I, 7, 11 onde Santo Agostinho diz que, no princípio, Deus fez os céus e a terra, como se fizesse o gérmen do céu e da terra, estando ainda confusa e sem forma (*confusa et informis*) a matéria do céu e da terra – e ainda invisíveis (Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 3, 5), pois são anteriores ao *fiat lux* –, mas já assim designados dado que deles procederiam os céus e a terra agora visíveis aos nossos olhos. Esta matéria informe encontra correspondência no *χάος* grego, conforme aponta o próprio Bispo de Hipona. Dada a sua “informidade” ela está muito próxima do nada (*prope nihil erat*) e é quase nada (*paene nihilo*). Cf. *Conf.* XII, 6, 6 - 8, 8.

²⁴ Para um estudo mais aprofundado sobre o conceito de razões seminais na obra do Bispo de Hipona, cf. Charles Boyer, “La théorie augustinienne des raisons séminales”, in *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932, pp. 97-137; J. Brady, *The Function of the Seminal Reasons in St. Augustine's Theory of Reality*, Ph.D. Dissertation, St. Louis University, 1949; Michael John McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*, Washington, Catholic University of America Press, 1926.

as coisas que existem no mundo apenas em potência,²⁵ podem actualizar-se dando origem a novos seres.

A explicação triádica da criação não obsta à ideia de que Deus tenha criado tudo a partir do nada, num único instante criador. O segundo e o terceiro momentos da criação estão, desde logo, contemplados na *creatio prima*, onde a matéria informe criada do nada contém em si todas as coisas nas suas particularidades ainda em potência.²⁶ Nada mais – ou nada realmente novo – foi criado após o primeiro acto de criação; tudo foi criado no princípio, antes de aparecer na terra e no tempo; mas esse acto criativo actualiza-se progressivamente através dos tempos, pelo trabalho contínuo da divina providência.

A teoria das *rationes seminales* permite estabelecer uma distinção entre o acto original da criação e o operar providencial de Deus, ou, por outras palavras, entre o modo através do qual Deus se constitui como causa única, livre, de tudo o que é e de tudo o que não sendo poderá ainda vir a ser e o modo de causalidade necessário das leis naturais que presidem ao curso da natureza. Também este modo é, em última instância, resultante da causa primeira e superior de todas as coisas²⁷ e que, portanto, não inviabiliza a capacidade causal passiva, ou potencial, relativa aos acontecimentos que não tomamos por habituais – como os milagres – mas que nem por isso deverão ser considerados como uma quebra na cadeia causal natural. Os milagres resultam também da capacidade intrínseca às razões seminais, que têm a sua origem em Deus.²⁸ As causas naturais não passam, porém, de instrumentos da actividade providencial de

²⁵ Apesar de não conhecer as noções aristotélicas de acto e potência, a verdade é que Santo Agostinho envereda por uma via que não é completamente distinta da do estagirita e que facilitará a conceptualização do ser em São Tomás de Aquino, nove séculos depois.

²⁶ Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 6, 10.

²⁷ Cf. *De Trin.* III, 4, 9.

²⁸ Ocorre, porém, que se os acontecimentos vulgares são operados espontaneamente pela providência natural, já os milagres e os prodígios são operados pela providência voluntária, através da instrumentalização dos homens e dos seres angélicos, o que significa que, para ocorrerem, os milagres têm de ser operados pelos homens ou pelos anjos. Providência natural e providência voluntária são ambas modalidades da providência divina, ainda que Deus não intervenha directamente em nenhum dos casos. A terminologia “providência natural” e “providência voluntária” embora não seja muito comum nas obras agostinianas, é empregue pelo Bispo de Hipona em *De Genesi ad litteram* VIII, 9, 17: «[...] operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria.»

Deus, pelo que há diferença entre a criação das razões seminais e a sua sequente manifestação no tempo.

A ideia das razões seminais remonta a Anaxágoras (séc. V a. C.), quando este substitui a tradicional concepção dos quatro elementos, pela noção de um número infinito de causas primeiras, inertes – os gérmes (*σπέρματα*) – que seriam activadas pela essência intelectual (*νοῦς*), explicando assim a possibilidade de surgirem coisas aparentemente novas. Para Anaxágoras, os *σπέρματα* confirmavam a sua ideia de que nada de novo poderia ser criado, nem nada do que existia poderia ser totalmente destruído – tudo se transformava. Demócrito foi bastante influenciado por esta ideia de gérmes a partir dos quais todas as coisas se desenvolvem, apondo-lhe outro conceito – o de substâncias elementares (*ἄτομος*) controladas por um poder externo que, ao dotá-las de movimento, dava origem a todas as coisas. Estava assim firmada a base da ideia das *rationes seminales*, que conheceria ainda desenvolvimentos e variações com os contributos de Aristóteles, dos Estóicos e de Fílon. Este último introduz a ideia na exegese bíblica.

Santo Agostinho simpatizava com os pressupostos desenvolvidos por Anaxágoras e pela variante estóica,²⁹ adoptando o que diziam sobre os *λόγοι σπερματικοί*. Para o Bispo de Hipona, as formas ou ideias platónicas tinham existência eterna na mente de Deus que, ao contemplá-las, criou *ex nihilo* as razões seminais à semelhança das ideias ou formas.³⁰ Assim, ideias eternas e razões seminais distinguem-se pois as últimas têm existência física na matéria – ainda que no primeiro acto criativo não sejam originadas logo com uma forma definida³¹ –, e estão ligadas por participação às primeiras (às ideias eternas) e, por dependência, à vontade de Deus.³²

²⁹ Que consistia numa visão conciliadora entre a perspectiva aristotélica e a perspectiva platónica, postulando uma distinção entre matéria passiva e matéria activa. Os Estóicos defendiam uma alma do mundo de natureza ígnea, existente na matéria passiva e contendo todas as razões (*λόγοι*) de todas as mudanças, bem como os gérmes (*σπέρματα*) das formas futuras. O fogo era o princípio activo que informava e movia a matéria (princípio passivo).

³⁰ Com efeito, as ideias eternas correspondem no léxico agostiniano à Sabedoria divina, ou Verbo.

³¹ Cf. *Conf.* XI, 4, 6 onde Santo Agostinho afirma que mesmo o que não foi criado e todavia existe, nada tem em si que não existisse.

³² Cf. Chris Gousmett, “Creation order and miracle according to Augustine”, In *Evangelical Quarterly* 60, 3, 1988, p. 222.

As *rationes seminales* actualizam-se fisicamente ao longo da criação que continua a ocorrer no decurso da história e sob a divina providência. Na *creatio prima* descrita no primeiro versículo do Génesis, elas contêm como potência todas as espécies possíveis de coisas particulares. Este substrato potencial é mantido e materializado pela vontade e pelo poder causal de Deus nele imposto. Sem esta perene dependência relativamente a Deus, as razões seminais não existiriam. A intervenção divina nas razões seminais, pela providência, constitui-se como a derradeira causa – uma causa interna –, todas as outras causas operam externamente sobre as razões seminais.

As *rationes seminales* obedecem à moção divina e só assim desenvolvem no tempo as formas nelas existentes, pelo que mesmo os novos seres não escapam aos desígnios de Deus.³³

A criação *ex nihilo* coloca a Santo Agostinho o problema da responsabilização de Deus pelo mal, pois se criou tudo a partir do nada, então também terá criado o mal. A solução passa por negar a existência do mal enquanto substância. Se tudo o que existe foi criado por Deus e se o que Deus cria só pode ser tido como bom,³⁴ conclui-se, portanto, que o mal é meramente uma privação de bem. Neste seguimento, sendo a existência boa por natureza e sendo a suprema existência o sumo bem,³⁵ não será descabido reportar o mal ao nada (*nihil*). A doutrina da *creatio ex nihilo* postulada por Santo Agostinho evidencia que o filósofo distingue claramente o nada da matéria informe, contrariamente a Plotino que fazia equivaler os dois conceitos. A matéria informe está, no entanto, próxima do nada e pode considerar-se como um estágio intermédio entre a forma e o não-ser.³⁶ Alguns autores consideram que, mesmo não havendo equivalência entre a matéria informe e o *nihil*, é plausível que o *nihil*

³³ Foram vários os investigadores a argumentar sobre se o posicionamento agostiniano a este nível assumiria um carácter determinista ou evolucionista. Para um resumo esquemático de tal debate cf. Marcos Roberto Nunes Costa, “Defesa agostiniana da criação *ex nihilo*, contra os Maniqueus”, in *Scintilla*, Curitiba, vol. 5, n.º 1, Jan/ Jun. 2008, p. 51, n. 20. Concordando com Copleston, cremos que a pertinência de tal debate é questionável, já que este problema, para Santo Agostinho, é equacionado relativamente à interpretação bíblica e não lhe é consagrado um tratamento científico. Cf. Frederick Copleston, *História de la Filosofía: De San Agustín a Escoto*, vol. II, Barcelona, Ariel, 1983, p.83.

³⁴ Aliás, como muito bom, como está expresso em *Gn.1: 31* «Deus, vendo toda a Sua obra, considerou-a muito boa». Cf. *De Gen. ad litt. imp.* I, 3.

³⁵ Cf. *De vera relig.* 17, 34 – 18, 36.

³⁶ Cf. *Conf.* XII, 6, 6, onde Santo Agostinho afirma que a matéria informe não era ainda nada e, no entanto, era já algo.

agostiniano não seja um nada absoluto ou ontológico, constituindo-se já como alguma forma de substância, à semelhança da ὕλη maniqueia ou da quase-existência implícita no μὴ ὄν plotiniano.³⁷ Se as *rationes seminales* pareciam ser uma figura da estabilidade – pois, apesar de serem o veículo capaz de dar origem a novos seres, esse movimento configura-se como mais uma das evidências da estabilidade divina que havia assegurado, desde o início, a tal possibilidade de novas espécies, criando-as ainda que em potência e, assim, relativizando o seu carácter de novidade – o *nihil* sugere, ao invés, uma ausência de estabilidade, porque é o que sempre se dispersa, constantemente se torna dissoluto e eternamente perece.³⁸ Em termos morais, o nada é a fonte do movimento defectivo da vontade. Pela corrupção, tende-se ao lapso do ser – ao nada. Assim, além de ausência de estabilidade, é também ausência de ser, configurando-se efectivamente como um nada absoluto, ontológico.³⁹

Apesar de não possuir qualquer referente ontológico, o nada agostiniano também não é estático – daí que se constitua como uma ameaça e mantenha um elo com a corrupção (*nequitia*),⁴⁰ com o pecado (*iniquitas*)⁴¹ e com o mal. A criação é *ex nihilo*, *in principio*, e *a Deo*, o que significa que Deus não emana de si o mundo e que o mundo não lhe é igual.⁴² As criaturas são um outro, inferior, de Deus; ao criá-las, o inexistente começou também a fazer sentido enquanto inexistente (negação do criado) – o que não

³⁷ Cf. Gavin Hyman, “Augustine on the ‘Nihil’: An Interrogation”, *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n.º 1, 2008, p. 40.

³⁸ Cf. *De beata vita* 2, 8, onde Santo Agostinho descreve a eterna dissolvência do *nihil*.

³⁹ Cf. *De Gen. ad litt.* VII, 5, 7; *De nat. boni* 25 ou *In Iohan. Evang. tract.* I, 13, onde o Bispo de Hipona adverte para o erro em que alguns incorrem ao tomar o nada por alguma coisa (*putare aliquid esse nihil*). Os Maniqueus estariam certamente entre essas pessoas.

⁴⁰ Cf. *De beata vita*, 2, 8.

⁴¹ Cf. *Conf.* VII, 12, 18 e VII, 16, 22.

⁴² Gerado a partir de Si e igual a Si, só mesmo o Filho unigénito que participa da sua essência; tudo o demais não partilha a substância divina porque advém do nada. Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 2, 2, onde Santo Agostinho diz que o criado não é da mesma essência ou substância do criador; *De Gen. cont. Man.* I, 2, 4, onde explicita que a bondade das coisas não é a mesma bondade com que Deus é bom e *Conf.* VII, 10, 16, onde, referindo-se à luz imutável, escreve: «[...] superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea». Além da criação ser *ex nihilo*, *in principio*, e *abs Deo*, poderemos ainda acrescentar que, quanto ao seu modo, ela é *in Verbo*, pois resulta da Palavra criadora. Como princípio, o Verbo divino identifica-se com o Filho, com a Sabedoria – a Palavra de Deus enleia conhecimento e amor e faz equivaler o dizer ao fazer: «in hoc principio, deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua, miro modo dicens et miro modo faciens.» *Conf.* XI, 9, 11.

significa que exista – pois, ao criar algo que não é igual a si, Deus instaura a distância entre si e o que cria.⁴³ Essa distância absolutamente vazia opõe-se, no entanto, à estabilidade que caracteriza Deus. O nada flui perenemente, mas não pode ser equacionado em termos temporais, já que mesmo o tempo é *ex nihilo*.⁴⁴

O acto de criação *ex nihilo* é também um acto de domesticação ou de subordinação do *nihil*, pois ao mesmo tempo que se instaura a distância entre o criador e a criatura, o facto de a criação resultar de um acto livre, de amor, significa que há uma proximidade íntima entre Deus e a sua obra. Deus quis livremente o mundo e por tê-lo desejado há proximidade entre ambos, mesmo que ao fazê-lo do nada o tenha distanciado de si. A inigualável bondade de Deus e o seu amor incondicional fazem da criatura um ser livre, cujo sentido de si – da sua vida – lhe é entregue. Essa entrega é a abertura do ser ao ser e ao nada; trata-se de uma questão de sentido e de existência, pois ao tender naturalmente ao ser, o homem tende à completude da existência e, a este nível, não tende naturalmente ao não-ser, ao nada; porém, tendo sido criado por Deus a partir do nada, a distância que tem de percorrer até Deus é sempre ameaçada pela possibilidade de deslizar para o nada – não pela ausência de Deus, que é onnipresente, mas pela deficiência de ser na criatura enfatizada ao distanciar-se de Deus por um acto defectivo da vontade.

Indubitavelmente, o nada possui uma conotação negativa, que o torna indissociável do mal mesmo que, como este, careça de estatuto ontológico e não possa ser tido como um princípio rival de Deus, nem ser considerado co-eterno com Deus, como postulavam os Maniqueus. Contra qualquer dualismo, Santo Agostinho defende que nunca algo existiu que não fosse criado por Deus, nem que se opusesse a Deus, sendo diferente dele.⁴⁵ Só faz sentido equacionar o sentido do mal e do nada em relação ao criado, ou melhor, a partir do momento em que o gesto criador instaura uma distância entre Deus e o demais. O nada não é uma realidade positiva, baseia-se na defecção e na ausência de ser e permite que o mal seja experienciado no mundo, como privação de bem. O mal nada tem de substancial: ele não é, porém afecta o ser.

⁴³ Em *Conf.* XII, 7, 7, Santo Agostinho refere que essa distância do Criador ao criado não é um afastamento em termos espaciais, permitindo a conclusão óbvia de que se trata de uma distância ontológica, em termos de ser e não de espaço.

⁴⁴ Tal não significa que o nada seja co-eterno com Deus, pois o nada não é, apenas faz sentido com o gesto criador – daí que o nada seja considerado também como um movimento.

⁴⁵ Cf. *Conf.* XII, 7, 7.

Só quando o amorfismo da matéria é ultrapassado pela *creatio secunda*, é que o céu e a terra saem das trevas – o *fiat lux* marca a possibilidade da perspectivação estética do criado, não só porque o surgimento da luz vem a par da configuração material em termos de existência e visibilidade, mas também porque essa luz é tida como boa.⁴⁶

Há uma tríplice articulação implícita no conceito de *forma* que irmana existência, bondade e beleza; assim o evidencia Santo Agostinho em *De vera religione*:

Pois tudo o que é, necessariamente possui beleza por mais ínfima que seja, portanto, ainda que seja um bem ínfimo, será todavia um bem e procederá de Deus. Pois que se a suma beleza é um sumo bem, também a mais ínfima beleza será um ínfimo bem. Assim, todo o bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, até mesmo a beleza mais ínfima provém de Deus. Sem dúvida, o que se diz a respeito da beleza pode também ser dito quanto à forma.⁴⁷

É a forma que vivifica a matéria e que a retira do limbo entre o ser e o não ser. Tudo o que é, tendo sido criado por Deus, é bom, qualquer que seja o seu modo (*bonum est, quidquid aliquo modo est*).⁴⁸ A existência implica um certo modo, ou uma certa forma de ser; nos conceitos *species* e *forma* radicam os qualificativos *speciosus* e *formosus*. Plotino já havia enunciado a articulação entre ser e beleza, ao defender que não há belo privado de ser, nem essência privada de ser belo. Para o licopolitano, na falta de belo, falta também a essência; o ser é tanto mais ser, na medida em que é belo.⁴⁹

Santo Agostinho não poderia estar mais de acordo, quando, em *De immortalitate animae*, conclui que se não é a massa material (*moles*), mas a *species* que dá ao corpo o seu ser, então a sua plenitude é tanto maior, quanto mais *speciosus* e *pulchrius* for. Pela

⁴⁶ «Deus disse: “Faça a luz”. E a luz foi feita. Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas» Gn. 1:3-4.

⁴⁷ «Quoniam quidquid est, quantulumcumque specie sit necesse est; ita etsi minimum bonum, tamen bonum erit, et ex Deo erit. Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo. Ergo ex Deo est etiam minima species. Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest.» *De ver. relig.* XVIII, 35 (CCL 32, p. 208). A tradução de *species* por *beleza*, pretende evitar uma transliteração que limitaria, a nosso ver, a verdadeira acepção do trecho e segue a estratégia utilizada por Boyer na edição francesa de *Confessionum*, onde este conceito é também traduzido por *beauté*. Cf. Saint Augustin, *Les aveux*, trad. Frédéric Boyer, Paris, P.O.L., 2008.

⁴⁸ Cf. *Conf.* XIII, 31, 46.

⁴⁹ Cf. *En.* V, 8, 9.

mesma lógica, substituindo os qualificativos *speciosus* e *pulchrius* por *deformis*, o inverso é verdadeiro.⁵⁰ Por outras palavras, um corpo tem tanto mais ser quanto mais *speciosus* *atque* *pulchrius* for e tem menos ser, quão mais feio ou disforme for. O ser é proporcional à *species*, o que será o mesmo que dizer que o ser de um corpo é proporcional à sua beleza.

Tal como *moles* e *materia* surgem lado a lado nos textos agostinianos – e na maioria das vezes com valor intermutável –, também com os substantivos *forma* e *species* ocorre o mesmo. Tal sinonímia não significa, porém, que o Bispo de Hipona os empregue indistintamente. Em relação ao binómio *materia/ moles*, evidencia-se que o último termo é utilizado, sobretudo, para expressar a ideia de “extensão material”,⁵¹ embora, muitas vezes, surja também empregue no sentido de “substância”.⁵² No que toca ao par *forma/ species*, há que salientar que a ambivalência anteriormente apontada para o conceito de *forma* se aplica também à *species*, pelo que não raras vezes Santo Agostinho emprega ambos os termos ligando-os pela conjunção –*que* (*atque*), ou até por *vel*.⁵³ Quando *species* se articula com *pulcher*, geralmente este último qualificativo tem uma função de reforço do primeiro, já que, como nota Monteil, a *pulchritudo* evoca um estado optimizado do corpo.⁵⁴ Se *species* e *forma* se podem reportar à causa da perfeição ou plenitude do ser e do corpo, o mesmo já não parece verificar-se relativamente a *pulcher*, ainda que seja empregue conjuntamente com *species*. A sinonímia apontada entre *forma* e *species*, não sucede entre *forma* e *pulcher*. A *pulchritudo* está mais para consequência, do que para causa – mais para uma conformidade exterior, do que para o princípio que a configura.

Fontanier sugere que, em relação à *forma*, *species* cobre um registo mais extenso e que, etimologicamente, será a transposição mais correcta do grego ἰδέα.⁵⁵ Segundo este autor, “*species* designa toda a beleza desde a epifania de Deus até à atracção dos

⁵⁰ Cf. *De imm. an.* 8, 13.

⁵¹ Cf. *Conf.* VII, 1, 2; XII, 20, 29; XII, 21, 30; XIII, 32, 47.

⁵² Cf. *Conf.* V, 10, 20; V, 11, 21; X, 6, 10; X, 43, 70; XII, 15, 19.

⁵³ Cf. Jean Michel Fontanier, *La beauté selon Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 29.

⁵⁴ Cf. P. Monteil, *Beau et Laid en Latin. Étude de vocabulaire*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 91.

⁵⁵ Cf. Fontanier, *op. cit.*, pp. 31-38.

corpos. *Forma* evoca mais a correcção do desenho e corresponde mais a uma geometria da beleza.”⁵⁶ Só em parte concordamos com tais suposições, pois se a palavra *species* sugere mais enfaticamente o âmbito estético do contexto em que é referida, parece-nos que tal ocorre, precisamente, em virtude de uma crescente especificidade que, esteticamente, se começa a definir com o conceito de *forma* e que se vai concentrando em termos de acepção e de particularização no conceito *species*, até à perda de valências pelo qualificativo *pulcher*, anteriormente referida. Quase incorrendo numa redundância, podemos considerar a *species* uma *especificação* da *forma*, que a centraliza com maior margem no seio do âmbito estético. É o próprio Fontanier quem refere que “a diferenciação da matéria, *capax specierum*, em múltiplas *species*, significa indissociavelmente, a especificação dos seres nas formas próprias, e a sua acessão à visibilidade, ou melhor, à perceptibilidade – a criação de substâncias discretas e discerníveis”.⁵⁷ Efectivamente, o termo *forma* quase parece insuficiente, porque menos específico, para exprimir em concreto a ideia de beleza, mas não corresponderá mais a uma geometria da beleza ou a uma correcção do desenho do que o termo *species*, já que se ambas forem perspectivadas em relação à ordem que prefiguram, percebe-se que efectivamente há uma real sinonímia entre os dois conceitos e que as diferenças no emprego de cada um são fruto do cuidado do Bispo de Hipona em exprimir a possibilidade empírica da compreensão estética dos diferentes modos do ser, por vezes fazendo deles objectos directos dessa perspetivação sensível.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 31. Cf. também p. 32, onde Fontanier afirma que Santo Agostinho utiliza o termo *species* para designar a forma imprimida (o τύπος) na matéria informe.

1.2 – Os fundamentos antropológicos da estética agostiniana

A doutrina da criação *ex nihilo* não só permitiu a Santo Agostinho refutar o dualismo maniqueísta, como lhe facultou um enquadramento propício à diminuição do fosso ontológico entre a esfera divina e a esfera sensível, que o dualismo platónico lhe legara. A forma inovadora como o Bispo de Hipona perspectiva a relação corpo/ alma pode ser interpretada como paradigmática da relação esfera sensível/ esfera inteligível,⁵⁸ assumindo especial relevância no entendimento do papel que a beleza dos corpos tem no percurso ascensional a empreender pela alma até à sua origem.

Para Santo Agostinho, também a alma é uma criatura mutável e, ainda que nas primeiras obras seja possível encontrar expressões como “alma divina”,⁵⁹ o Bispo de Hipona não a perspectiva enquanto tal, contrariamente aos maniqueus para quem as almas eram partículas da natureza divina enclausuradas em corpos temporais na sequência do conflito primordial entre o bem e o mal. O ponto de vista maniqueu que Santo Agostinho partilhou durante cerca de nove anos culminava, de certo modo, numa desresponsabilização face ao pecado, uma vez que não era verdadeiramente o homem quem pecava, mas a natureza maligna que o enclausurava.⁶⁰ Santo Agostinho rejeita também a hipótese plotiniana da alma como hipóstase que abarca a multiplicidade de almas individuais.

⁵⁸ Na mesma senda, Peter Brown afirma que a relação alma/ corpo é uma sinédoque para designar a humanidade vulnerável face a Deus. Cf. P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995, p.76.

⁵⁹ Por exemplo, em *Contra Acad.* I, 1, 1. Côncios de que a expressão *divinum animum* assume um sentido figurativo, os tradutores agostinianos evitam traduzi-la literalmente, optando por aceções como “alma sublime”.

⁶⁰ Cf. *Conf.* V, 10, 18.

Não sendo aquilo que Deus é, a alma foi criada por Ele a partir do nada. A questão da origem da alma permanecerá, no entanto, sempre em aberto para o filósofo africano que não aventa muito mais sobre o assunto para além da sua convicção de a alma ter sido criada por Deus e de não ser um corpo.⁶¹ A convicção de a alma ter sido criada por Deus – a partir do nada e não de si⁶² – pressupõe desde logo que a alma seja naturalmente boa, embora sujeita à degradação e à corrupção. A alma não pode, dada a sua natureza, ser má. Ela é um bem corruptível que ocupa uma posição intermédia entre Deus e os corpos. Nada está mais próximo de Deus do que a alma.⁶³

A posição intermédia da alma não lhe outorga porém o papel de intermediária entre a esfera divina e a esfera sensível, como sucedia na perspectiva neoplatónica. Para Santo Agostinho, esse papel mediador cabe exclusivamente a Cristo. A convicção da incorporalidade da alma preconiza que esta se constitui como uma substância imaterial, inextensa e indivisível – características que o Bispo de Hipona retira do neoplatonismo. No discurso epistolar que dirige a Jerónimo,⁶⁴ Santo Agostinho argumenta a favor da incorporalidade da alma ao notar que esta se apercebe das ocorrências em diversas partes do corpo, o que implica que a totalidade da alma deva estar presente em cada parte do corpo. Ora, se a alma está inteiramente em cada parte do corpo, não pode ela própria ser um corpo.⁶⁵ Sendo uma criatura, a alma, tal como o corpo, está sujeita à mudança – a aprendizagem, os afectos, a deterioração ou o progresso moral podem mudar a alma – porém, diferenciando-se do corpo que é mutável no espaço e no tempo, a alma apenas está sujeita à mudança no plano da temporalidade e, ainda assim, a mutabilidade da alma não lhe pressupõe quaisquer mudanças substanciais. As mudanças

⁶¹ Cf. *De Gen. ad litt.* VII, 28, 43, onde Santo Agostinho elenca o que seguramente pode afirmar acerca da alma. Em relação à questão da origem da alma, esta obra iniciada em 393 e concluída em 415 não difere da posição evidenciada por Santo Agostinho em *Epistola ad Hieronymum de Origine Animae* (*Ep.* 166 a Jerónimo acerca da origem da alma) também redigida em 415, nem dos quatro textos que compõem *De Anima et ejus Origine* escritos em 419, como reacção aos dois livros que um jovem filósofo africano chamado Vicente Victor escrevera criticando a indefinição da abordagem agostiniana sobre a origem da alma e apresentando as suas ingénuas conclusões.

⁶² Cf. *De an. et orig.* I, 4.

⁶³ Cf. *De quant. an.* 34, 77.

⁶⁴ Mais concretamente em *Ep.* 166, 2, 4. Esta epístola é também conhecida pelo título *De origine animae hominis*.

⁶⁵ Cf. *De imm. an.* 17, 26.

qualitativas que a existência temporal imprime na alma são alterações acidentais e não determinam uma perda ou alteração de identidade. Aliás, mais do que em mudança, ao nível da alma dever-se-á falar em moção, uma vez que a sua substancialidade a torna afim do movimento. A substância anímica é uma substância viva, pois sem vida não poderia ser o motor do corpo e, enquanto motor, ela é imutável no sentido em que não se altera a sua substância. A alma é mantida na sua existência pela vontade de Deus e a natureza imutável de certo tipo de conhecimentos implica necessariamente a identidade substancial da mente na qual tal conhecimento está presente. Aqui reside também uma das provas da imortalidade da alma, ainda que ela não partilhe a eternidade de Deus.⁶⁶

Santo Agostinho permanecerá irresoluto quanto à questão da origem da alma, especialmente no que concerne ao momento em que a alma e o corpo se unem para constituir o homem. Em *De beata vita*, escrito em Cassiciaco no ano 386, o filósofo exprime as suas reticências quanto à possibilidade de algum dia poder encontrar uma solução para a *anima quaestio*.⁶⁷ Mais de uma trintena de anos depois, em *De anima et ejus origine*, as dúvidas mantêm-se. Durante este período, várias foram as obras nas quais a questão é abordada e nas quais o Bispo de Hipona vai elencando hipóteses, sem no entanto tomar partido por alguma delas. Se em *De beata vita* as razões sobre a presença do homem no mundo – e, conseqüentemente, sobre a ligação das almas individuais aos corpos – variam entre seis hipóteses,⁶⁸ já em *De libero arbitrio*, escrito dois anos depois, Santo Agostinho apresenta um conjunto de possíveis razões mais reduzido, mas também mais estruturado, sobre a origem das almas, com vista à defesa da justiça divina: a) as almas surgem por propagação ou descendência, tendo sido criadas a partir da alma pecadora de Adão (hipótese traducianista);⁶⁹ b) as almas são individualmente criadas em cada criança que nasce (hipótese criacionista);⁷⁰ c) as almas preexistem algures e são enviadas por Deus para os corpos dos que nascem, obliterando

⁶⁶ Sobre a distinção entre imortalidade e eternidade cf. *De div. quaest.* 83, 19.

⁶⁷ Cf. *De beata vita* 5, 5. Na última obra que escreveu, em 430, Santo Agostinho confessa sem pejo que continua na ignorância em relação a esta questão. Cf. *Contra Jul. op. imp.* II, 68.

⁶⁸ São elas: a) o acaso desordenado; b) a vontade de Deus; c) a natureza; d) a necessidade; e) a vontade do homem; f) a confluência de algumas ou de todas estas causas Cf. *De beata vita*, 1, 1.

⁶⁹ Cf. *De lib. arb.* III, 20, 55.

⁷⁰ Cf. *De lib. arb.* III, 20, 56.

tudo o que povoou as respectivas vidas pré-corpóreas para se submeterem à vida terrena⁷¹ e d) as almas preexistem algures e descem voluntariamente (*sponte*) até aos corpos.⁷² Santo Agostinho recusa optar por qualquer uma destas hipóteses, para as quais desenvolve argumentos a favor da justiça de Deus e da Sua total inocência relativamente a quaisquer pecados do homem.

A maioria dos comentadores da obra agostiniana defende que dificilmente o Bispo de Hipona tomaria o partido das duas últimas hipóteses, que implicam a ideia platónica da preexistência da alma em relação ao corpo. Por exemplo Teske e Madec defendem que Santo Agostinho preferiria a hipótese criacionista,⁷³ já Montcheuil e Bassols consideram que o Bispo de Hipona teria escolhido a traducianista.⁷⁴ A grande excepção é O'Connell que defende a hipótese da preexistência da alma. Segundo este autor, o traducianismo e o criacionismo são mais dificilmente compatíveis com a incorporeidade da alma feita à imagem de Deus. O'Connell argumenta ainda que parece óbvio que Santo Agostinho defende a preexistência da alma humana ao descrever que a alma humana antes de pecar fazia parte da criação invisível e espiritual, habitando um paraíso sem lugar, em corpos celestiais diáfanos, tendo sido expulsa para

⁷¹ Cf. *De lib. arb.* III, 20, 57.

⁷² Cf. *De lib. arb.* III, 20, 58.

⁷³ R. Teske, "Augustine's Theory of Soul", STUMP *et al.*, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, pp. 116-123. G. Madec (ed.), *De libero arbitrio*, BA, Paris, 1976, p. 580.

⁷⁴ Y. de Montcheuil, «L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté, d'après le *De libero arbitrio* de saint Augustin», *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, pp. 93-111. L. Bassols, *Santo Agostinho : vida, obra e pensamento*, Lisboa, Público, 2008, p. 138. Note-se que a favor da opinião destes investigadores, concorre uma passagem em *De anima et ejus origine* I, 24, onde Santo Agostinho diz que Vicente Victor – o tal jovem filósofo africano que escrevera dois livros criticando a irresolução agostiniana acerca da origem da alma – está errado ao afirmar que a alma não é tirada da geração, nem do nada. Mais adiante nesta obra (I, 26), o Bispo de Hipona acaba por escrever que não afirma, nem desmente que a alma seja dada por geração. Há uma corrente traducianista, conhecida por generacionismo, em que se faz a defesa de que as almas subsquentes derivam da de Adão, sendo transmitidas de pai para filho. O'Connor é o seu maior seguidor. Cf. William P. O'Connor, *The Concept of the Human Soul according to Saint Augustine*, PhD Dissertation, Faculty of Philosophy of the Catholic University of America, 1921, p.73. A nossa opinião concorre com a dos que defendem que o Bispo de Hipona ter-se-ia aproximado mais da hipótese traducionista, geracionista, com base em *Ep.* 166, IV, 10, onde Santo Agostinho roga a Jerónimo que lhe mostre indícios capazes de contrariar a opinião de que as almas derivam da alma do primeiro homem e capazes de provar que as almas são individualmente criadas, como sucedeu para Adão. Apesar de notarmos tal preferência, não podemos esquecer que o Bispo de Hipona sempre fez questão de salientar a sua irresolução relativamente a este problema da origem das almas pós-adamitas.

o mundo terreno aquando do seu pecado.⁷⁵ Em 415, Na Epístola 166, a Jerónimo, acerca da origem da alma,⁷⁶ Santo Agostinho reitera as suas dúvidas sobre como as almas pós-adamitas se originavam. A alma de Adão foi claramente criada por Deus,⁷⁷ mas a explicação relativa ao momento e ao modo da criação da alma dos homens subsequentes permanece obscura. Seguro é também que o Bispo de Hipona rejeita a doutrina platónica da transmigração ou reencarnação progressiva das almas. A transmigração ocorre pois a alma, após a morte, torna ao corpo humano, porém este corpo humano é agora imortal e nele não se experienciam as misérias do corpo corruptível. Santo Agostinho vê nas proposições de Platão e de Porfírio acerca deste tema, uma possibilidade de acerto, caso ambos os autores abdicassem de determinadas concepções, harmonizando as suas perspectivas antagónicas.⁷⁸

⁷⁵ Cf. O'Connell, "The *Genesi contra Manichaeos* and the origin of the soul", *REAug.* 39, 1993, pp.129-141; *Idem*, "Pre-Existence in the Early Augustine", *REAug.* 25, 1980, pp. 176-188; *Idem*, "The Origin of the Soul in Saint Augustine's Letter 143", *REAug.* 28, 1982, pp. 239-252. A defesa da preexistência da alma que O'Connell leva a cabo é bastante criticada por Carrol Harrison em *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 35. O'Daly também se manifesta contra a adopção agostiniana da teoria da preexistência da alma, argumentando que a teoria da iluminação é a prova inequívoca de que o Bispo de Hipona não vai nesse sentido, embora o equacione a título meramente hipotético em *De lib. arb.* I, 12, 24 e III, 20, 56-21, 59. Cf. O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, University of California Press, 1987, p. 199 e *Idem*, "Did St. Augustine ever believe in the Soul's Pre-existence?" *Augustinian Studies* 5, 1974, pp. 227-235. Na opinião de Gilson, é possível que Santo Agostinho tenha aceiteado, numa primeira fase, a articulação entre a teoria da preexistência da alma e a doutrina da reminiscência, que é o seu complemento natural. Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 10. ed., Paris, Vrin, 1987, p. 95.

⁷⁶ Cf. *Ep. 166 ad Hieronymum de Origine Animae* 3, 7 - 4, 8. Nesta carta, o Bispo de Hipona volta a elencar cinco possíveis formas pelas quais a alma pode ter incarnado no corpo, descartando imediatamente a quinta hipótese, segundo a qual a alma humana faria parte da alma divina e salientando que, até à data, não conseguira ainda subscrever a hipótese criacionista, preferida por Jerónimo. A razão de tal relutância assentava no facto de que se as almas fossem criadas por Deus para cada indivíduo aquando do seu nascimento, o sacramento do baptismo deixaria de fazer sentido para as almas das crianças, que não estariam ainda maculadas por qualquer pecado.

⁷⁷ A alma de Adão foi criada conjuntamente com o seu corpo, correspondendo, portanto, à hipótese criacionista. Tal como a de Adão, também a alma de Eva é criada *ex nihilo*, pois ela não é uma descendente do primeiro homem, apesar de o seu corpo ter sido feito a partir da costela adâmica, nem a sua alma é emanada da de Adão. Cf. *De Gen ad litt.* X, 4 e X, 10.

⁷⁸ Cf. *De civ. Dei* XXII, 27-28. O Bispo de Hipona, com certa ingenuidade, considera que tanto Platão como Porfírio poderiam ter-se tornado cristãos se conjugassem as suas perspectivas, abrindo mão de certas premissas. Desde logo, o filósofo vê uma síntese cristã na afirmação de Platão de que as almas não podem existir para sempre sem os corpos e na afirmação porfiriana de que a alma purificada e regressada à origem não pode novamente voltar aos males do mundo terreno.

Se a origem da alma individual pós-adamita é obscura para Santo Agostinho, o mesmo não se pode dizer quanto ao seu destino. O Bispo de Hipona advoga firmemente a imortalidade da alma, sobretudo em *De immortalitate animae* e em *Soliloquia*. Além do já citado argumento baseado na natureza imutável de certo tipo de conhecimentos, Santo Agostinho adopta também o argumento que Platão apresenta do *Fédon* 102a-107b, segundo o qual, se a característica definidora da alma é o facto de ter vida, então ela não pode admitir o contrário da vida – não pode cessar de viver.⁷⁹ Além destes argumentos, Santo Agostinho defende a imortalidade da alma considerando que se é nela que reside o conhecimento – capacidade de direccionar o pensamento daquilo que se tem por certo para a descoberta do incerto – então a alma humana só pode ser imortal, pois o conhecimento e as relações racionais são realidades imutáveis que a morte não pode tocar; sendo a alma o lugar do conhecimento e da razão, ela também é imortal.⁸⁰ Na alma residem as verdades eternas ainda que por vezes pareça não as possuir, dada a sua ignorância ou esquecimento.⁸¹ A alma só poderia deixar de ser se fosse separada da razão, mas tal não é possível, pois a alma não pode ser sem razão.⁸² Outro argumento baseia-se na divisibilidade infinita da matéria que, por muito que a reduza, nunca faz com que caia no nada; ora, sendo isto verdade para a matéria, mais ainda será para a alma que a vivifica. Tender ao nada é tender para a morte e na impossibilidade da alma cair no nada, reside também a prova da sua imortalidade.⁸³ Acrescente-se ainda que, tal como o corpo não pode ser privado da sua forma já que por mais mudanças que sofra não perde a sua natureza corpórea, também a alma não perde nunca a sua natureza.⁸⁴ Por vivificar a matéria, a alma não é um mero acidente: é vida e não comporta a sua privação, pois não seria uma alma, mas algo *animado* (como um corpo); ora, nunca a alma poderá tornar-se um corpo.⁸⁵ Se a alma recebeu o que a

⁷⁹ Cf. *De imm. an.* 4, 5; 9, 16.

⁸⁰ Cf. *De imm. an.* 1, 1-2.

⁸¹ Cf. *De imm. an.* 4, 5-6.

⁸² Cf. *De imm. an.* 16, 25.

⁸³ Cf. *De imm. an.* 7, 12.

⁸⁴ Cf. *De imm. an.* 8, 13.

⁸⁵ Cf. *De imm. an.* 13, 20-21; 15, 24.

constitui do Ser Supremo, nada há que se oponha a esta substância primordial, logo, nada há que possa retirar à alma o que Dele recebeu.⁸⁶

Note-se, porém, que a defesa da imortalidade da alma humana assume na perspectiva de Santo Agostinho como que uma estratégia adjuvante na questão da ressurreição do corpo. Tal ocorre em virtude da tomada de posição cristã em detrimento da perspectiva platónica.

A antropologia agostiniana considera que o homem é composto por uma alma e um corpo (também este vindo de Deus⁸⁷), funcionando a alma como uma espécie de arrais do corpo, a partir do qual se desenrolam todos os seus movimentos.⁸⁸ É portanto a alma que governa o corpo e, do mesmo modo que este não deve ser considerado como seu ergástulo, também a união da alma com o corpo terreno não deve pressupor que se trate de um suplício imerecido em virtude do pecado ou um estado desprovido de todo o bem. Tendo Deus dotado a alma da faculdade de, com a sua ajuda, se trabalhar e aperfeiçoar a si mesma, o estado de ignorância e servidão que a existência sensível comporta deve ser encarado como uma incitação e um ponto de partida para o aperfeiçoamento. Se a alma se recusar a aperfeiçoar, então, efectivamente, será merecedora de punição, pois despreza a faculdade que Deus lhe deu; se a alma seguir a sua própria natureza, então terá por recompensa poder retomar o estado puro e pré-pecador da alma de Adão no Paraíso. Nem mesmo nesta condição de inocência e perfeição a alma individual é considerada sem estar associada a um corpo – neste caso, não a um corpo corruptível, mas a um corpo celestial, espiritual.⁸⁹ Este corpo, conforme Santo Agostinho adverte, não deve ser tomado por um espírito.⁹⁰ O corpo espiritual é um corpo translúcente e diáfano que permite a percepção imediata das almas entre si, sendo directamente iluminado pela luz do Verbo.⁹¹ O corpo espiritual é um corpo glorioso

⁸⁶ Cf. *De imm. an.* 12, 19.

⁸⁷ Cf. *De an. et orig.* I, 21.

⁸⁸ Cf. *De quant. an.* 14, 23.

⁸⁹ Cf. *Cor.* 1:15.

⁹⁰ Cf. *De civ. Dei* XIII, 23.

⁹¹ É possível encontrar prenúncios desta ideia em Plotino, mais especificamente em *En.* V, 8, 3-4, onde é abordado o tipo de visibilidade que os inteligíveis estabelecem entre si e a relação entre o princípio racional, modelo da beleza corpórea, com a beleza primeira da qual deriva e que é perspectivada como uma luz maior.

que, pela ressurreição, conserva a plena materialidade da sua carne e adquire qualidades suplementares: tal como a alma, ele devém imortal e impassível, furtando-se aos efeitos do tempo e da corrupção. A grande diferença está na relação que mantém com a alma. Se na existência terrena a alma experiencia as paixões do corpo, com a ressurreição quer o corpo quer a alma vivem em total harmonia, num estado de não perturbação. Esta harmonia é fundamentalmente hierárquica, caracterizando-se pela obediência absoluta do corpo aos desígnios da alma. O corpo espiritual é assim designado por se submeter totalmente à alma.⁹²

Santo Agostinho não perspectiva, portanto, uma libertação da alma em relação ao corpo que habita, através da morte. Para o homem ressurrecto, nem o seu corpo deixa de ser reconhecível no outro mundo, nem a sua alma passa a ser um vago espectro impessoal que desapareça no anonimato dos mortos.⁹³ Após a morte, o corpo mortal é renovado para acompanhar servilmente a alma, auxiliando-a na sua dignidade⁹⁴ e impedindo que esta corte peremptoriamente com a ordem sensível, apesar de não mais estar sujeita a paixões. Santo Agostinho refere que, pela ressurreição, os santos habitarão o mesmo corpo em que sofreram as agruras da vida na terra;⁹⁵ aqueles que sofreram martírios manterão no corpo renovado as cicatrizes, pois não são uma deformidade, mas um sinal de dignidade e beleza de valor.⁹⁶ Pela ressurreição, os corpos erguer-se-ão como seriam na sua condição óptima de saúde, força e beleza física que, como anteriormente referimos, Santo Agostinho descreve como dependente de uma harmonia de partes, combinada com uma compleição agradável (*suavitas coloris*).⁹⁷ A estatura dos corpos terá as proporções que tinha atingido ou que deveria ter atingido na juventude,⁹⁸ embora também seja aceitável

⁹² Cf. J. Baschet, «Âme et corps dans l'occident medieval – une dualité dynamique entre pluralité et dualisme», in *Archives de sciences sociales des religions* 112, Paris, EHESS, 2000, p. 12, onde se clarifica o paradoxo do corpo glorioso se constituir como um modelo de soberania da alma.

⁹³ Em *Ep.* 7, 5, 13 Santo Agostinho apresenta a ideia de que, depois da morte, as almas permanecem num estado de repouso ou, possivelmente, de purificação, até ao momento da ressurreição dos corpos.

⁹⁴ Cf. *De mus.* VI, 5, 13 (*PL* 32, c. 1170).

⁹⁵ Cf. *De civ. Dei* XXII, 19.

⁹⁶ Cf. *ibid.*

⁹⁷ Cf. *ibid.*

⁹⁸ Cf. *De civ. Dei* XXII, 16 e 20.

considerar que se manterá a estatura que se tinha por altura da morte, desde que se exclua toda a disformidade. Com efeito, há uma medida de perfeição que todos os corpos possuem desde que foram concebidos, mas esta medida de perfeição é *in ratione non in mole* – os corpos possuem-na na razão causal e não na sua materialidade. Pode ocorrer ela nunca chegar a manifestar-se no corpo animal, mas apenas no corpo espiritual, como sucede no caso de alguém que tenha falecido ainda na infância.⁹⁹

Nenhum defeito corporal que possa ter existido nesta vida e que se oponha à beleza humana prevalecerá na ressurreição. Não haverá alopecia,¹⁰⁰ nem corpos mutilados, nem corpos monstruosos. Todas as excrescências naturais mas desgraciosas que um corpo possua na sua existência terrena desaparecerão com a renovação após a morte.

Esta renovação do corpo não implica qualquer diminuição da substância corporal, já que Deus tem o poder para separar o que de errado haja com um corpo, não para eliminar esse componente disforme, mas para, à semelhança de um artífice, o redistribuir e misturar em conformidade com a proporção das partes, conservando a quantidade e corrigindo a disformidade.¹⁰¹

A beleza do corpo espiritual será, portanto, bastante superior à beleza do corpo animal, já que o primeiro é uma otimização do segundo, não só no que toca à sua corporeidade, mas também graças à sua harmonização em relação à alma. A beleza do corpo é uma beleza de terceira ordem, inferior à da alma; sendo que a beleza da alma, de algum modo, acaba por ser perceptível também no corpo. No corpo animal, isso ocorre por exemplo pela percepção da saúde, já que esta indicia uma vida regrada e sem vícios. No corpo espiritual – ressurecto –, isso ocorre pela *clarissima perspicuitas*¹⁰² que caracteriza o modo de visibilidade vigente no reino de Deus e que possibilita que na carne espiritual refulja

⁹⁹ Cf. *De civ. Dei* XXII, 15.

¹⁰⁰ Note-se a insistência com que, em *De civitate Dei*, o Bispo de Hipona cita os versículos do Evangelho de S. Lucas *Nem um só cabelo da vossa cabeça se perderá* («Capillus capitis vestri non peribit» *Lc.* 21: 18) e *Até os cabelos da vossa cabeça estão contados* («Capilli capitis vestri numerati sunt omnes » *Lc.* 12: 7). Cf. *De civ. Dei* XXII, 12; 14; 19; 20.

¹⁰¹ Afirma Santo Agostinho que aquilo que é mal feito será corrigido, aquilo que é menos do que convém, será completado e aquilo que é mais do que convém, será suprimido, mantendo-se, em todo o caso, a integridade da matéria. («Proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium, ubi et quae prava sunt corrigentur, et quod minus est quam decet, unde Creator novit, inde supplebitur, et quod plus est quam decet, materiae servata integritate detrahetur»: *De civ. Dei* XXII, 19).

¹⁰² Cf. *De civ. Dei* XXII, 29.

também a beleza da virtude.¹⁰³ Esteticamente, o ser humano deve o seu hibridismo ao enlace entre a beleza da alma – uma beleza racional – e a beleza do corpo – uma beleza formal, positiva na sua espécie, porém bastante relativa e que não deixa de estar desvinculada da beleza racional incorpórea (mas nem por isso, imperceptível). A beleza do corpo exprime a beleza da forma que lhe confere.

A beleza da alma é seguramente superior à beleza do corpo, pois a verdade desta segunda encontra o seu fulcro na primeira e a prova disso é que se a alma abandonasse o corpo, este não passaria de um cadáver horrendo. A beleza da alma está relacionada com o processo de autoconhecimento pelo qual o homem descobre a sua condição de *imago Dei*. Pelo fortalecimento da razão, pelo exercício da fé e das virtudes (sobretudo da *caritas*), a alma aperfeiçoa-se, tornando-se cada vez mais igual a si mesma. Novamente, é aqui óbvia a influência de Plotino pela conformação da alma à sua própria substância e pela exaltação da beleza da alma (na qual estão implícitas as virtudes) face à beleza do corpo. Santo Agostinho destaca-se do legado neoplatónico contando entre as virtudes da alma a fé cristã, que descreve como sendo mais bela do que a Helena do mito grego;¹⁰⁴ mas subsiste a ideia de que as belezas meramente corporais são inferiores à beleza das virtudes. Tal como a beleza do corpo, também a beleza da alma consiste na sua forma, mas, mais especificamente, a forma revela a sua condição de *imago Dei*. Pelo pecado, a alma torna-se deficiente e não só o homem se torna disforme, como perde ser, mas a imagem de Deus nunca é totalmente apagada.¹⁰⁵

A beleza é da ordem da *conversio* – formação ou re formação da imagem de Deus nas criaturas ao se direccionarem para Ele, em resposta ao Seu chamamento.¹⁰⁶ A fealdade é da ordem da *aversio* – afastamento da criatura em relação a Deus, pela dispersão das faculdades humanas nas coisas materiais e pela conformação (*conformatio*) a elas, resultando na deformação da *imago Dei*.¹⁰⁷ Com efeito, logo pelo pecado original, o homem ficou

¹⁰³ Cf. *De civ. Dei* XXII, 19, onde Santo Agostinho se refere às cicatrizes das chagas dos mártires que atraem o olhar dada a beleza da virtude que nelas refulge. Esta beleza não é do corpo, embora esteja no corpo (*in corpore, non corporis*).

¹⁰⁴ Cf. *Ep.* 40, 4, 7.

¹⁰⁵ Cf. *De Trin.* XIV, 4, 6 e 16, 22.

¹⁰⁶ Cf. C. Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford University Press, 1992, p. 178.

¹⁰⁷ Para a questão da *aversio* cf. *De imm. an.* 8, 13; *Conf.* XIII, 12, 13 - 13, 14; em relação à questão da *conformatio* cf. *De Trin.* XIV, 16, 22 e *Rom.* 12:2.

condenado a errar pela *regio dissimilitudinis*¹⁰⁸ na qual para a reificação da imagem de Deus (*reformatio*) é totalmente dependente da graça divina.¹⁰⁹ A conversão do homem e a reificação da sua alma só são possíveis “pela fé na revelação de Deus, no amor e na esperança que Ele inspira e que leva ao entendimento e ao conhecimento”.¹¹⁰ A soteriologia cristã preconiza que Deus incarnado assume a disformidade humana para a reformar. A graça divina manifesta-se de modo explícito e inequívoco em Cristo, cuja humanidade não O impede de ser a forma ou a beleza suprema de Deus.¹¹¹ O Verbo incarnado é, pois, a via de ligação entre as belezas temporais e a sua fonte de beleza superior.¹¹² A beleza paradoxal do Salvador permite que a partir de referentes humanos, os atributos divinos sejam compreensíveis, capacitando o homem para alcançar realidades que, de outro modo, permaneceriam meras abstrações.

A coexistência da *forma servi* e da *forma Dei* em Cristo¹¹³ incentiva e demonstra a correcta utilização dos sentidos corporais, cujas impressões não devem ser assumidas pelo homem como realidades finais ou como objectivos em si mesmas. Ao invés, os sentidos corporais constituem uma propedêutica para a utilização dos sentidos espirituais, só eles aptos a captar a expressão da natureza divina presente em todas as criaturas, desde a mais pequena flor ou fio de erva.¹¹⁴ A exemplaridade de Cristo significa a possibilidade de, pela fé e pelo amor, o homem se reformar, adquirindo algo da Sua beleza,¹¹⁵ conformando-se-Lhe. Cristo é, pois, a revelação da beleza de Deus, que torna o homem belo; a Sua acção mediadora permite que a imagem de Deus no homem possa restaurar-se e devir semelhança (*similitudo*).

¹⁰⁸ Cf. *Conf.* VII, 10, 16.

¹⁰⁹ Cf. *Psa.* 45, 14.

¹¹⁰ Cf. C. Harrison, *op. cit.*, p. 178; *De Trin.* IV, 18, 24.

¹¹¹ Cf. *De mus.* V, 17, 56; *De Trin.* VI, 10, 11.

¹¹² Cf. *Div. quaest.* 83, 23: «*omne pulchrum pulchritudino*».

¹¹³ Cf. *De Trin.* II, 5, 9.

¹¹⁴ Cf. *De civ. Dei* X, 14 e 17.

¹¹⁵ Cf. *De civ. Dei* X, 6.

1.3 – A alma e os sentidos corpóreos

A teoria agostiniana da sensação assenta na sua concepção de humanidade – o homem é um *animal rationale mortale*,¹¹⁶ um composto de alma espiritual e corpo material, sendo que o corpo não tem qualquer capacidade de actuar sobre a alma e que nenhuma modificação causada pelos sentidos corpóreos pode afectar, por si, a mente. Seguindo fielmente o princípio neoplatónico que pressupõe que o que é inferior não pode agir sobre o que lhe é superior,¹¹⁷ o Bispo de Hipona tem por premissas que na hierarquia natural só a alma pode instrumentalizar o corpo e que este não tem quaisquer capacidades sem a alma que o vivifica. Nesta senda, a sensação só pode ser uma actividade imputável à alma e não ao corpo, ainda que esta actividade da alma decorra a partir dos órgãos dos sentidos.¹¹⁸ A grande questão reside, portanto, no modo como a alma racional faz uso dos órgãos dos sentidos corpóreos na experiência sensível.

Para ocorrer sensação, é condição necessária haver um encontro do sujeito, através dos órgãos dos sentidos, com um objecto; porém, esta condição necessária não é suficiente – a sensação ultrapassa o mero encontro físico que está na sua base, já que implica a consciência da mente. A presença da alma no corpo não é da ordem da difusão espacial, pois esta não tem qualquer extensão ou medida aferível – a sua grandeza é o seu poder¹¹⁹ –, pelo que a alma não está presente parcialmente nas diversas partes do corpo, mas sim como um todo em cada uma destas partes, através de uma espécie de

¹¹⁶ *De ord.* II, 11, 31; cf. *De quant. an.* 25, 47; *De Trin.* VII, 4, 7; XV, 7, 11.

¹¹⁷ Cf. *De mus.* VI, 5, 8.

¹¹⁸ *De Gen. ad lit.* III, 5, 7: «sentire non est corporis sed animae per corpus.»

¹¹⁹ Cf. *De quant. an.* 32, 69.

impulso corporal ou “atenção vital”¹²⁰, que se revela nas acções do corpo. Ora, a consciência dos estados corporais é precisamente uma parte da presença vivificante da alma no corpo, manifesta na capacidade dela experienciar através do seu corpo dor ou prazer, de acordo com as variações nas condições da sua actividade instrumentalizadora¹²¹. Se a acção da alma sobre o corpo – de acordo com a percepção que tem das afecções por ele sofridas no encontro com um objecto sensível – se processar de modo harmonioso e fácil, por conveniência entre o sensório e o sensível, a alma experiencia uma sensação de prazer. Se, ao invés, a acção da alma sobre o corpo se revelar difícil e obstaculizada pela inconveniência entre os órgãos sensórios e a realidade sensível, a sensação de desprazer, ou mesmo de dor, será experienciada.¹²² Em nenhum dos casos, a alma sofre algo pelo corpo – a alma sente, sim, através do corpo e no corpo.

Embora Santo Agostinho não o explicita eficazmente, ainda neste seguimento, é importante compreender que os diversos graus de resistência que os objectos sensíveis vão impondo aos órgãos dos sentidos e que condicionam se o resultado da experiência é uma sensação de prazer ou de desprazer, não correspondem necessariamente às dificuldades que a alma vai encontrando na natureza corpórea, de acordo com as suas capacidades. Por exemplo, os prazeres da carne são, ao nível sensório, reconhecidos pela alma como sensações de prazer efectivo, mas isto significa que a alma os reconhece como aprazíveis para o corpo e não para si mesma. Na perspectiva agostiniana, os prazeres da carne resultam de uma harmonização entre os órgãos sensórios – que a alma obrigatoriamente reconhece como tal – com um corpo exterior; mas, relativamente à natureza da alma só pode reconhecer-se uma desadequação entre esta e a natureza carnal de tais experiências. Uma alma aperfeiçoada não está atenta a

¹²⁰ *Ep.* 166, 2, 4: «quadam vitali intentione».

¹²¹ Cf. *De mus.* VI, 5, 9-10; *De Gen. ad lit.* VII, 19, 25.

¹²² Em *De musica*, Santo Agostinho explica a experiência do prazer e do seu contrário de acordo com o seguinte: a actividade da alma sobre o corpo pode desenvolver-se de modo congruente ou encontrar resistências. Não é na alma mas no corpo que os objectos exteriores provocam um efeito que se opõe ou harmoniza com o movimento dos órgãos. É a partir do momento em que a alma toma consciência deste processo que ocorre a sensação. Designamos por dor ou labor (*dolor aut labor*) a sensação que se processa dificilmente, por não haver adequação entre o objecto sensível experienciado e o movimento do órgão que é afectado pela experiência desse objecto sensível. Designamos por prazer (*voluptas*) ao acto pelo qual a alma atende ao processo em que faz comunicar o corpo que lhe está associado com um corpo estranho que lhe é conveniente. Cf. *De mus.* VI, 5, 9.

este tipo de prazeres sensíveis e por isso não os procura. Daí que Santo Agostinho dê a entender que, proporcionalmente às dificuldades que experiencia, a alma se torna mais, ou menos, atenta às afecções do corpo. Quanto mais rebelde for o corpo, quanto maior for a necessidade de a alma o submeter à sua acção, maior empenho haverá entre a alma e a materialidade que caracteriza o alvo da sua acção – o que, obviamente, não é desejável. É de acordo com os seus méritos que a alma vai encontrando maior ou menor dificuldade relativamente à natureza corpórea.¹²³

Dois processos concorrem, portanto, no fenómeno da percepção sensível, segundo a perspectiva agostiniana: o primeiro é respeitante à acção do objecto exterior sobre o corpo e o segundo é respeitante à acção da alma sobre o corpo. Este duplo movimento infringido ao corpo não o subtrai à sua passividade, já que em qualquer um destes processos, o princípio activo nunca é o corpo.¹²⁴ A sensação é exclusivamente do âmbito da alma, ainda que a alma sinta por intermédio do corpo. Em *De quantitate animae*, Santo Agostinho estabelece a definição da sensação como “uma impressão corporal que por si mesma não escapa à alma”¹²⁵ e, em *De musica*, como a atenção dada pela alma a propósito das modificações do corpo face a um objecto exterior: “o próprio sentir é [a alma] mover o corpo em resposta ao movimento que nele foi produzido”¹²⁶. No fundo, estamos perante uma atenção por parte da alma em relação a uma mudança física nos órgãos dos sentidos. Os cinco sentidos exteriores apenas indiciam o contacto

¹²³ Cf. *De mus.* VI, 5, 9.

¹²⁴ É comum pensar-se que num primeiro nível, o corpo humano, pelo simples facto de ter o privilégio de estar associado a uma alma, pudesse assumir um papel activo face ao encontro com um qualquer objecto sensível inanimado, porém assim não ocorre. Na perspectiva agostiniana não há a este nível risco de se estar a inverter a premissa de que o inferior não actua sobre o superior, pois a sua teoria da sensação aborda a dualidade ontológica consignando à alma um papel preponderante e, embora o corpo nunca seja abordado como estando desligado dela, a verdade é que não passa de um corpo, como todos os outros, lábil e material. Portanto, a acção será sempre de um corpo sobre outro corpo – não havendo problemas em considerar que o corpo exterior ao sujeito que experiencia a sensação assuma nesse processo o papel activo em relação ao corpo do sujeito. A premissa a empregar não será a das hierarquias naturais, mas a que preconiza que a causa se impõe ao efeito. Daí que, quando em *De musica*, o discípulo vê grande dificuldade em considerar que os números sonoros, que são materiais, devem ter proeminência sobre os números que se elevam no sujeito quando experiencia uma sensação, o mestre responde-lhe que não há por que vacilar em fazer tal consideração, já que não se está a hierarquizar o corpo acima da alma, mas números acima de números, preferindo a causa ao efeito. Cf. *De mus.* VI, 4, 6-7.

¹²⁵ *De quant. an.* 30, 59: «sensus est corporis passio per seipsam non latens animam [...]»

¹²⁶ *De mus.* VI, 5, 15: «Cum igitur ipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum qui in eo factus est [...]»

com os objectos sensíveis, havendo dois modos de considerar o resultado deste contacto entre o sensível e os órgãos sensitivos: podemos a este nível falar em a) impressões (dos objectos sobre o corpo) e b) afecções (do corpo pelos objectos). Note-se que a este nível não há ainda sensação, pois conforme anteriormente referimos, o encontro entre o sujeito e o objecto, apesar de ser condição necessária para que ocorra a sensação, não é, porém, condição suficiente. Só quando a alma está atenta às afecções do corpo face a um objecto exterior é que se dá a sensação. Por outras palavras, a sensação é a resposta consciente da alma face às impressões no corpo. A impressão pertence ao corpo (princípio passivo) e a sensação só pertence à alma (princípio activo). Para o Bispo de Hipona, a sensação é um caso particular da utilização do corpo pela alma, pelo que não há razão para nos admirarmos que a alma, agindo num invólucro mortal, ressinta as modificações do corpo.

Em *De quantitate animae*, Santo Agostinho analisa o processo da visão, questionando o seu interlocutor Evódio sobre o que ocorre aos olhos quando vêem. Evódio começa por invocar determinadas analogias relacionadas com a percepção de emoções e de comoções para explicar o processo visual, afirmando que os olhos experienciam a visão tal como um doente experiencia uma doença, ou um homem que deseja experiencia desejo, ou um homem que teme experiencia temor, ou um homem alegre experiencia alegria.¹²⁷ Imediatamente Evódio é levado a considerar as dificuldades da assimilação do acto visual aos sentimentos, quando Santo Agostinho lhe pede para que considere se os olhos vêem tudo o que é experienciado e se tudo o que experienciamos é por nós visto. A partir deste questionamento, o discípulo acaba por concluir que não há uma correspondência necessária entre o que é visto e o que é sentido – entre sensação e sentimento – já que, por exemplo, quando vemos algo que nos suscita amor, não podemos ver em si esse amor.¹²⁸ O sentimento impõe uma compenetração física daquilo que é sentido, ora se ver fosse sentir (sentimentos), então os olhos não poderiam ver nada mais além de si mesmos. Esta hipótese é absurda, já que o que é visto não são os próprios olhos ou os seus estados – o que é visto é algo de ordem necessariamente exterior ao sujeito que vê. Assim, quando Evódio vê Santo Agostinho, e Santo Agostinho vê Evódio, eles não se estão a experienciar, a sentir, um ao outro, o que requereria a tal compenetração dos corpos.

¹²⁷ Cf. *De quant. an.* 23, 42.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*

A fisiologia da visão é explicada pelo Bispo de Hipona, como tendo por base uma emissão visual a partir dos olhos até ao objecto visível¹²⁹. Esta emissão que a partir dos olhos atinge o objecto é explicada por Santo Agostinho como uma espécie de instrumentalização da emissão visual pelos olhos análoga à manipulação de uma vara. É Evódio quem verbaliza no diálogo esta analogia: “Tal como se ao tocar-te com uma vara, eu efectivamente te tocara e sentiria que te estava a tocar, sem no entanto estar no sítio onde te toco, assim quando digo que vejo por meio da vista, ainda que eu não esteja nesse lugar, não sou obrigado a reconhecer que não sou eu quem vê.”¹³⁰ Se os olhos vêem um objecto exterior que está a alguma distância, é porque a alma percebe no ponto em que os olhos vêem.¹³¹ Ainda que a alma possa perceber para lá do corpo, ela apenas existe no corpo e não é extensível à matéria. Sem a alma, os olhos jamais poderiam sofrer a impressão da visão.¹³² Este princípio é, aliás, extensível a todos os restantes órgãos sensíveis corpóreos. Num outro diálogo agostiniano – em *De musica* –, o discípulo comenta que seria preferível atribuir directamente à alma todos os movimentos, em vez de atribuir ao corpo a função motora, já que este apenas lhe obedece.¹³³ O Bispo de Hipona responde que, se assim fosse, quanto mais se performassem os movimentos, maior seria o conhecimento. Ora, a prática pode levar ao aperfeiçoamento dos movimentos do corpo, independentemente de qualquer conhecimento. Fica assim assente que, do mesmo modo que não há correspondência directa entre sensação e sentimento¹³⁴, também não há entre sensação (*sensus*) e conhecimento (*scientia*).

¹²⁹ *De quant. an.* 23, 43. Evódio diz a este propósito: «omnino ego video, sed emisso viso per oculos video». Em *De mus.* VI, 5, 10, fala-se num agente luminoso: «luminosum aliquid in oculis» e em *De Trin.* XI, 2, 4 em «radiis oculorum»; Cf. *Ep.* 137, 2, 8.

¹³⁰ *De quant. an.* 23, 43: «Sed quemadmodum si virga te tangerem, ego utique tangerem, idque sentirem; neque tamen ego ibi essem, ubi te tangerem: ita quod dico visu me videre, quamvis ego ibi non sim, non ex eo cogor fateri non me esse qui videam.»

¹³¹ Cf. *Ep.* 137, 2, 6.

¹³² Cf. *De quant. an.* 30, 60.

¹³³ *De mus.* I, 4, 9: «Sed cum sciens animus hoc imperat corpori, magis hoc scienti animo, quam servientibus membris tribuendum puto.»

¹³⁴ Embora também no latim os verbos que dizem respeito a estes substantivos sejam intermutáveis, quando Santo Agostinho fala em *sensus* no sentido de sensação, costuma acoplar-lhe o verbo *pator*, e quando fala de *sensus* no sentido de sentimento, costuma preferir a forma verbal *sentire*, sobretudo quando se refere na mesma passagem às sensações e aos sentimentos.

A análise agostiniana da sensação auditiva é desenvolvida em *De musica* e os seus pressupostos em nada diferem daquilo que o Bispo de Hipona expõe em *De quantitate animae*, relativamente ao processo visual. Quase numa intuição das ondas sonoras da física moderna, Santo Agostinho refere que o fluido que circula no ouvido é posto em movimento pela percussão do ar que o som provoca. Mesmo antes de perceber as modificações que o órgão auditivo sofre em virtude desse movimento, já a alma agia sobre esse órgão comunicando-lhe vida. Pela audição, a alma não suspende essa actividade, mas performa uma outra, ao empreender sobre ele um acto consciente dos seus movimentos. No seguimento das impressões físicas produzidas sobre o corpo quando um objecto intersecta a luz dos olhos, ou quando um som invade os ouvidos, ou quando as emanções dos corpos atingem as narinas, ou quando os sabores invadem o palato, ou quando o resto do corpo está em contacto com objectos exteriores, ou, mesmo, quando no próprio corpo algum órgão muda de lugar – em suma, quando ele é afectado por um impulso interior ou exterior –, a alma “sofre” com o processo, sendo isso um efeito da sua própria actividade e não do corpo.

Em *De Genesi ad litteram* é possível verificar que o Bispo de Hipona estava já familiarizado com o funcionamento do sistema nervoso,¹³⁵ já que se refere às *tenues fistulae* que unem o cérebro aos olhos, aos ouvidos, às narinas e ao palato, para transmitir os sons, os odores e os sabores. Quanto ao tacto, Santo Agostinho diz que este se exerce por todo o corpo, através da espinal medula e dos seus finíssimos canais, que divergem da coluna vertebral espalhando-se por todos os membros.¹³⁶ O cérebro é o centro dos

¹³⁵ As descobertas médicas a este propósito remontam ao séc. III a.C., mais concretamente aos estudos de dois fisiologistas fundadores da Escola de Medicina de Alexandria – Herófilo e Erasístrato. Este último foi o que mais contribuiu para a fisiologia da sensação, tendo praticado inúmeras experiências, dissecações e vivisseções em prisioneiros de guerra e em animais. A ele se deve a distinção entre cérebro e cerebelo, e entre nervos motores e nervos sensórios, bem como a descrição das meninges, membranas, cavidades e ventrículos cerebrais. Foi o primeiro médico a associar o número de sulcos e circunvoluções cerebrais ao grau de desenvolvimento intelectual. Muitos dos conhecimentos médicos do Bispo de Hipona podem ter tido como fonte Aulus Cornelius Celsus – um enciclopedista romano do séc. I, que escreveu os famosos oito livros de *De medicina* – e que o Bispo de Hipona cita em *Soliloquiorum* I, 12, 21. Para um estudo aprofundado acerca dos conhecimentos médicos e das fontes sobre esse tema no tempo de Santo Agostinho cf. Shelley Reid, *The first dispensation of Christ is medicinal: Augustine and roman medical culture*, unpublished PhD thesis, Vancouver, University of British Columbia, 2008, URL: https://circle.ubc.ca/bitstream/.../ubc_2008_fall_reid_shelley_annette.pdf.

¹³⁶ Cf. *De Gen. ad lit.* VII, 13, 20 e *Ep.* 137, 2, 8.

movimentos sensíveis¹³⁷ e os sentidos são, assim, uma espécie de mensageiros da alma¹³⁸ ou portas do corpo.¹³⁹

Os sentidos da visão e da audição foram considerados por Santo Agostinho superiores aos demais, pelo menos, numa primeira fase em que o filósofo africano adoptou certos pressupostos de origem estóica para contrariar os cépticos. Estes últimos consideravam toda a realidade corpórea deceptiva, consideração que se estendia aos sentidos, devendo as suas impressões falazes desmerecer qualquer atenção. Por seu turno, os estóicos consideravam que os sentidos corpóreos podiam ser penetrados pela razão e mesmo ajuizar as belezas sensíveis. É nesta senda que Santo Agostinho inicialmente defende que os sentidos superiores – visão e audição – mantêm alguma contiguidade com a razão, pois permitem que as suas impressões sejam julgadas pela mente, segundo categorias racionais. Nos restantes sentidos há apenas vestígios da razão quanto à sua finalidade¹⁴⁰, ao passo que nos sentidos superiores pode haver um prazer que afecta a razão em virtude da presença do *numerus*.¹⁴¹ Em *Contra Academicos*, com o intuito de refutar os cépticos, Santo Agostinho defende até os sentidos mais baixos, dizendo que estes não são essencialmente maus ou estranhos a Deus e que não enganam por si mesmos, mas pelo modo como são afectados,¹⁴² pelo que as suas impressões devem ser

¹³⁷ Cf. *De Gen ad lit.* VII, 20, 42.

¹³⁸ Cf. *De Gen ad lit.* VII, 14, 20.

¹³⁹ Cf. *De Gen ad lit.* VII, 20, 42.

¹⁴⁰ Cf. *De ord.* II, 11, 33.

¹⁴¹ Cf. *De ord.* II, 11, 32 (acerca da razoabilidade nos sentidos); II, 14, 39 (acerca da audição) e II, 15, 42 (acerca da visão). Em *De libero arbitrio* II, 7, 17-19, a visão e a audição são descritas como superiores em virtude de conseguirem abarcar uma totalidade, enquanto que o olfacto, o paladar e o tacto, só alcançam partes; os exemplos que usa para ilustrar esta ideia de apreensão total e apreensão parcial por parte dos sentidos são o da audição de uma mesma palavra escutada por dois sujeitos (ambos conseguem ouvir integralmente a palavra, ao mesmo tempo) e o da visão de uma imagem (também abarcada, simultaneamente, na totalidade por sujeitos distintos); em contraposição, dois sujeitos distintos não podem saborear, cheirar ou tocar simultaneamente a mesmíssima porção de algo, cada sujeito só tem acesso à respectiva parte do objecto na sensação. Cf. *De lib. arb.* II, 14, 38 onde Santo Agostinho admite que tais analogias estão longe de ser perfeitas. Em *De Trinitate* XI, I, 1, o Bispo de Hipona refere-se novamente à visão como sendo o sentido corporal mais perfeito e mais próximo da visão intelectual, corroborando o seguinte trecho de *De Genesi ad litteram* XII, 16, 32: «[...] quinque sensus cum ipso, ubi sola excellit, oculorum sensu efficit: sicut in libro quarto, itemque in septimo disseruisse me recolo. Est autem hoc coelum oculis conspicuum, unde luminaria et sidera effulgent, excellentius utique omnibus corporeis elementis, sicut oculorum sensus excellit in corpore.»

¹⁴² Cf. *Contra Acad.* III, 11, 26; *De vera relig.* 33, 62.

correctamente ajuizadas e utilizadas.¹⁴³ Santo Agostinho chega a utilizar a expressão “juízo dos sentidos” (*judicium sensus*), equacionando-os com a reacção prazer/dor¹⁴⁴ e a considerá-los como arautos da verdade, a que a razão aponta como *index veritatis*.¹⁴⁵ Nas obras de maturidade o processo de apreciação da beleza requer um juízo raramente reportado aos sentidos e mais consistente com determinadas passagens dos diálogos de Cassiciaco, que o ligam a um juízo de inteligência.¹⁴⁶ A distinção entre sentidos superiores e sentidos inferiores perde força na teoria agostiniana da sensação e deixa de fazer sentido a ideia de que os primeiros são capazes de uma resposta estética adequada, ao passo que os segundos não o são, até porque esta ideia pressupunha uma certa antinomia entre os conceitos de *pulchrum* e *aptum* que, como veremos no terceiro capítulo deste ensaio, não procede. Pelo menos no mundo sensível, há uma relação estrita entre o *pulchrum* e o *aptum* que gora a ideia de que os sentidos mais baixos estariam demasiado orientados para o *aptum* e, por isso, mais presos ao prazer do que os sentidos superiores. Essa orientação dos sentidos inferiores dificultaria a suspensão que a contemplação estética pressupõe, daí que a visão e a audição, supostamente orientadas para o *pulchrum*, fossem capazes de uma resposta estética mais adequada que os demais sentidos. O juízo da beleza, ou acto estimativo estético, é considerado, por fim, do domínio exclusivo da razão incorpórea. Só ela é capaz de reconhecer os números inteligíveis que presidem a todas as belezas não devendo considerar-se qualquer reflexividade em relação aos sentidos.

Em *De musica*, Santo Agostinho parece antecipar a tendência contemporânea de não limitar os sentidos corpóreos aos tradicionais cinco, prevendo a propriocepção como um sentido corpóreo por meio do qual, à semelhança dos demais, sentimos desconforto ou

¹⁴³ Cf. *De vera. relig.* 54, 106.

¹⁴⁴ Cf. *De mus.* VI, 10, 27; VI, 9, 23. Em *De libero arbitrio*, Santo Agostinho chega também a admitir que os sentidos corpóreos exercem juízos sobre o corpo, em virtude de afectarem prazer ou dor face a um objecto, mas a argumentação desenvolvida parece recair mais sobre uma reacção instintiva e não reflexiva, como pressuporia a acção judicativa. Cf. *De lib. arb.* II, 5, 12. Além disso, Santo Agostinho refere que é esse “juízo” que os sentidos corpóreos exercem sobre o corpo que leva o sujeito a repulsar ou a aceitar aquilo que afectou os seus sentidos, mas, pouco antes, na mesma obra (cf. *De lib. arb.* II, 3, 8), afirmara que a repulsão ou procura das coisas vistas por um animal é algo que se distingue do sentido da visão, já que este está nos olhos enquanto que o outro está dentro da própria alma – referindo-se claramente ao sentido interior e a ele atribuindo o tal juízo exercido sobre o corpo.

¹⁴⁵ Cf. *De mus.* VI, 7, 18.

¹⁴⁶ Cf. *De Trin.* VIII, 4, 5; IX, 6, 11; XII, 2, 2; *De civ. Dei* VIII, 5-7; XI, 16 e 27; *De lib. arb.* II, 5, 12.

prazer. Afirma o Bispo de Hipona que a actividade da alma desencadeia certas necessidades no corpo às quais ela está atenta. Entre estas necessidades, conta-se a fome ou qualquer outro sentimento afim. Descreve Santo Agostinho que, se cometermos um excesso, o estômago fica sobrecarregado e torna os movimentos do corpo mais peníveis. Como esta situação não escapa à alma, o desprazer faz-se sentir. A própria atenção da alma acompanha o acto pelo qual o excesso de comida é rejeitado e também a facilidade desta evacuação gera prazer ou dor.¹⁴⁷ Quando, por exemplo, uma doença se instala e impõe um problema ao organismo, a alma presta-lhe atenção procurando debelar as deficiências ou as causas da degradação do corpo e é em virtude deste acto, acompanhado da sua consciência, que a alma sente a doença e o sofrimento.¹⁴⁸ A descrição que o Bispo de Hipona faz em relação às sensações que o próprio corpo desencadeia pelos seus processos fisiológicos, encontra perfeita adequação às conceptualizações que a estética somática contemporânea contempla.

A sensação não nasce da razão, “mas da vista, do ouvido, do olfacto, da palavra, do tacto”¹⁴⁹, desde logo, isso pressupõe que seja ontologicamente fraca. Diz o Bispo de Hipona que os sentidos regulam a vida humana durante a infância e a primeira juventude, mas só a miséria e o mal deles resultam se não forem sujeitos ao controle da razão o mais cedo possível¹⁵⁰, já que “Deus não se oferece aos sentidos corpóreos”¹⁵¹. Os sentidos devem ser tratados como escravos da alma e devem ser correctamente utilizados, com consciência de que as impressões deles resultantes equivalem a um estágio bastante inicial e ainda preparatório do percurso que a alma deve empreender até à sua origem. Os sentidos corpóreos apenas manifestam o contacto com os objectos exteriores, não se lhes podendo imputar qualquer outra valência. Assim, os sentidos não enganam, pois a verdade ou a falsidade não está neles, mas no julgamento da alma relativamente às

¹⁴⁷ Cf. *De mus.* VI, 5, 9.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁴⁹ *De quant. an.* 29, 57: «Non autem sentimus ratione, sed aut visu, aut auditu, aut olfactu, aut gustatu, aut tactu.»

¹⁵⁰ Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 20, 31.

¹⁵¹ *De vera relig.* 36, 67: «[...]Deus enim non corporalibus sensibus subiacet, [sed ipsi menti supereminet.]»

impressões corpóreas.¹⁵² Compete à alma responder conscientemente às afecções do corpo, sentindo prazer ou dor e ajuizando sobre a legitimidade de tais sensações. A alma não deve distrair-se com as impressões do corpo, ficando a elas presa, nem deve pretender retirar felicidade dos prazeres sensíveis. Quando usadas correctamente, as impressões veiculadas através dos sentidos podem funcionar como uma propedêutica para a verdadeira visão da alma. Os perigos da sensação residem na forma desviante que pode assumir a consciência da alma em relação às afecções do corpo. A *attentio*¹⁵³ que define a sensação pode redundar em *curiositas*, que, na terminologia agostiniana, corresponderá a um desejo (*appetitus*) inquietante, orientado para o conhecimento das coisas sensíveis como um fim em si mesmo, ao invés de o assumir como um meio para alcançar um conhecimento mais elevado.¹⁵⁴ Outra modalidade da *curiositas* é a tentação que o homem sente em se direccionar para as realidades espirituais com o “olho terreno”.¹⁵⁵ No fundo, a inclinação para ver as coisas sensíveis como um fim e a inclinação para perscrutar a verdade através das sensações, são uma e a mesma coisa – traduzem-se ambas no amor inquietante pelo conhecimento vão.¹⁵⁶

Enquanto que a *attentio* é saudável e desejável, a *curiositas* não o é; ela é já a transformação da *attentio* numa afecção da alma. Obviamente, não de uma afecção provocada pelo corpo, mas por um processamento desviante dos dados resultantes da atenção da alma sobre o corpo, que culmina num ímpeto da alma em direcção aos deleites falazes das coisas sensíveis. A *curiositas* é já da ordem do juízo e não tanto da sensação, ainda que a ela remonte. Por vezes, o Bispo de Hipona reporta directamente essa atenção ilícita relativamente à experiência sensual também à *passio*. Mas se etimologicamente, a raiz *cura* aponta para o cuidado ou zelo e, logo, para uma acção intencional e consciente,

¹⁵² Cf. *De vera relig.* 33, 61-62; 36, 67: «Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu; neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidenti animo nuntiant: sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relictas et neglectas veritate.»

¹⁵³ A *attentio* não é apenas usada por Santo Agostinho no contexto da atenção da alma relativamente ao corpo, mas também na acepção de poder de concentração associado ao sentido interior, que abordaremos no subcapítulo seguinte.

¹⁵⁴ Cf. *Conf.* X, 34, 53- 35, 55.

¹⁵⁵ *De Gen. cont. Man.* II, 26, 40: «[...] aut curiosos, qui terrena sapiunt, et spiritalia terreno oculo inquirunt[...].»

¹⁵⁶ Cf. *De mus.* VI, 13, 39.

à qual pode ser imputada a responsabilidade do erro, já a *passio* corresponde mais à acção de suportar ou sofrer. A negatividade do conceito acentua-se se o encararmos na acepção cristã ligada ao facto da condenação, agonia e morte do Salvador. Não será de estranhar que as *passiones* equivalham muitas vezes às tentações dos sentidos, porém, mais frequentemente, Santo Agostinho emprega esta palavra no sentido de impressão, enquanto resultado da influência exercida por algo exterior nos órgãos dos sentidos. As *passiones* são, sobretudo, modificações no corpo, daí que o Bispo de Hipona considere que o crescimento físico seja também uma *passio*.¹⁵⁷ Mas as *passiones* pertencem igualmente à alma e, a este nível, as formulações agostinianas são bastante influenciadas por Cícero e por aquilo que este designa de *perturbationes*, ou manifestações emocionais.¹⁵⁸ As *passiones* não implicam apenas movimentos negativos da alma; até mesmo a *cupiditas* ou o *timor* podem estar na base de emoções positivas, visto poderem nortear para o verdadeiro bem. A orientação da vontade é que determina se as paixões são positivas ou negativas.¹⁵⁹

Não é desejável refrear totalmente as paixões durante a vida terrena. Santo Agostinho alude à ἀπάθεια (*apatheia*) estóica, criticando os estados de impassibilidade, em que a alma não é sujeita a nenhuma paixão que a perturbe, parecendo não estar atenta às afecções do corpo. Diz Santo Agostinho que tal estado não é adequado a esta vida e revela uma insensibilidade pior do que todos os vícios. A apatia consiste em não se ser tocado por nada, nem dor, nem amor ou temor. A nosso ver, também não é unicamente da ordem da sensação, mas já do juízo da alma, que insiste em desvalorizar as sensações e anular a senciência. A *apatheia* é um estado que coube aos habitantes do Éden¹⁶⁰ e que nos caberá na vida após a morte. Durante a vida terrena, as paixões da alma são necessárias e naturais; podem até ser pedagogicamente úteis, embora não devamos

¹⁵⁷ Cf. *De quant. an.* 25, 48.

¹⁵⁸ Santo Agostinho refere-se directamente a Cícero e às paixões da alma nos livros IX e XIV de *De civitate Dei*. Para um estudo aprofundado acerca deste tema cf. Johannes Brachtendorf, «Cicero and Augustine on the Passions», *REAug.* 43, 1997, pp. 289-308.

¹⁵⁹ Para Santo Agostinho, cada paixão tem uma versão positiva e uma versão negativa, daí que uma boa vontade seja um *bom amor*, e uma perversão da vontade, um *mau amor* (Cf. *De civ. Dei* XIV, 7). No entanto, *per se*, as paixões não são intrinsecamente positivas, elas põem em risco o domínio da razão e são um mal a que estamos sujeitos na nossa vida terrena, mas que podemos redireccionar positivamente, pela vontade.

¹⁶⁰ Cf. *De civ. Dei* XIV, 10.

esquecer que são o resultado da condenação do pecado original. Os sábios conseguem lidar bem com as paixões, moderando-as, já que as subordinam à razão.¹⁶¹ Santo Agostinho conclui que todas as afecções são boas naqueles que vivem bem e más nos que não fazem bom uso delas. A insensibilidade não é saúde.¹⁶²

Em relação ao modo como Santo equaciona os sentidos corpóreos, há ainda que questionar sobre a sua existência no corpo celestial: possuiria o corpo de Adão os mesmo órgãos dos sentidos antes e depois da queda? O que acontecerá aos sentidos no corpo celestial ressurrecto? Os sentidos do nosso corpo terreno são uma espécie de interface entre a alma racional e as realidades sensíveis, corruptíveis, deste mundo a que a expulsão do Paraíso nos condenou. Na ausência de realidades sensíveis, a existência dos sentidos corpóreos devem obsoleta, mas será realmente que Santo Agostinho não perspectiva o seu uso para o corpo da fase adamita pré-queda e relativamente ao corpo ressurrecto?

Antes do pecado original, as almas de Adão e Eva habitavam corpos gloriosos, celestiais, e eram directamente iluminadas pela luz do Verbo divino.¹⁶³ Os seus corpos espirituais permitiam a intuição imediata e directa das almas,¹⁶⁴ mas em virtude da expulsão do Éden, Adão e Eva perderam esse corpo celestial transparente,¹⁶⁵ bem como a visão beatificante de que gozavam. Em *De Genesi ad litteram*, Santo Agostinho comenta o facto de Adão e Eva ouvirem a voz de Deus no Éden¹⁶⁶ e sustenta que, antes da queda, eles teriam constantes conversas com Deus, interiormente. Com a expulsão, ficam consignados ao reino da mediação simbólica, ao labor da sensação e da linguagem.¹⁶⁷ Deus só lhes fala através de imagens corpóreas, perceptíveis pelos sentidos e a verdade já só pode ser perscrutada de modo velado e indirecto, daí que a linguagem seja também

¹⁶¹ A defesa que Santo Agostinho faz desta ideia em *De civ. Dei* IX, 4-5, é contra os postulados estóicos, segundo os quais os sábios não seriam sujeitos a paixões e que a apatia era um estado desejável e alcançável por meio de uma espécie de terapia filosófica. O próprio Santo Agostinho tenta demonstrar que, no fundo, os estóicos seguiam a mesma perspectiva que os peripatéticos e que realmente não postulavam a possibilidade de tal impassibilidade feliz na vida terrena.

¹⁶² Cf. *De civ. Dei* XVI, 9.

¹⁶³ Cf. *De lib. arb.* II, 4, 5.

¹⁶⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 6, 14 e II, 11, 30-32.

¹⁶⁵ Cf. *De lib. arb.* II, 8, 23 e II, 11, 32.

¹⁶⁶ Cf. *De Gen. ad lit.* XI, 33, 43.

¹⁶⁷ Cf. *De lib. arb.* II, 2, 5 e II, 11, 30-32.

uma consequência da queda. Antes do pecado, os sentidos corpóreos parecem não ter qualquer papel, ainda que no Éden houvesse “toda a espécie de árvores agradáveis à vista e de saborosos frutos para comer”.¹⁶⁸ Só quando comem o fruto proibido, é que os sentidos corpóreos do primeiro casal parecem ter sido activados, pois Adão e Eva abrem os olhos e vêem que estão nus,¹⁶⁹ antes disso, viviam num estado de não perturbação, em que a alma não experienciava as paixões do corpo. Mas a verdade é que Santo Agostinho parece perspectivar que Adão e Eva já fariam uso dos sentidos corpóreos antes do pecado original, pois adverte que a nudez de ambos não lhes era desconhecida – ela simplesmente não era vergonhosa. O casal não foi criado cego: viam animais, aos quais Adão atribuiu nomes e Eva viu que o fruto proibido era agradável à vista.¹⁷⁰ Ambos tinham os olhos abertos, mas a sua nudez não lhes despertava qualquer concupiscência. Quando a Escritura diz que, ao pecarem, os seus olhos foram abertos e eles viram que estavam nus, isso significa que os olhos se abriram não à visão, visto que eles viam anteriormente, mas ao conhecimento do bem que acabavam de perder e do mal em que vinham de incorrer – daí que a árvore do fruto proibido seja também conhecida como árvore do conhecimento do bem e do mal.¹⁷¹ Além disso, Santo Agostinho diz que o homem vivia segundo Deus no Paraíso e este era simultaneamente corporal e espiritual, pois não fazia sentido haver um Paraíso corporal para os bens do corpo, sem um Paraíso espiritual para os do espírito e, por outro lado, um Paraíso fonte de alegrias interiores não podia existir sem um Paraíso corporal, fonte de alegrias exteriores. A existência de sentidos na carne espiritual não é, portanto, um anacronismo. Há para o ser dual, um Paraíso duplo,¹⁷² simultaneamente material e espiritual, de modo a satisfazer quer os sentidos interiores do homem, quer as suas percepções externas. Não é suposto negar a realidade do paraíso terrestre, para que possa existir um paraíso espiritual.¹⁷³ Do mesmo modo que os corpos, pela ressurreição, serão transformados em corpos espirituais sem que

¹⁶⁸ *Gn.* 2: 9.

¹⁶⁹ *Gn.* 3: 7.

¹⁷⁰ Cf. *Gn.* 3: 6.

¹⁷¹ Cf. *De civ. Dei* XIV, 17.

¹⁷² Cf. *De civ. Dei* XIV, 11.

¹⁷³ Cf. *De civ. Dei* XIII, 21.

a sua carne se converta em espírito, também todas as restantes realidades corpóreas que existem na vida terrena e que podem contribuir para a vida feliz, estarão presentes no Paraíso – não há por que assumir que já lá não estivessem desde os primeiros tempos.

Em relação ao corpo ressurrecto, o Bispo de Hipona interroga-se sobre as capacidades dos sentidos corpóreos renovados. Começa por afirmar que é no corpo ressurrecto que haveremos de ver Deus, mas questiona se é por intermédio do corpo que, à semelhança do que ocorre com o processo visual sensível, essa visão esplendorosa ocorrerá. Certo é que o corpo conservará os seus olhos e que estes manterão a sua função e estarão no seu devido lugar, podendo abrir-se e fechar-se. No entanto Santo Agostinho constata que seria estranho se, mesmo com os olhos fechados, não se pudesse ver Deus.¹⁷⁴ Mais adiante, o Bispo de Hipona afirma que o espírito se servirá dos olhos por intermédio do corpo espiritual, mas reitera a questão se, de facto, nos corpos espirituais os olhos, espirituais também, terão apenas o mesmo poder que agora possuem na vida terrena, o que significaria que com eles Deus não poderia ser visto. A natureza divina incorpórea, dada a Sua ubiquidade, não está limitada a um lugar e tal exige que os olhos da carne ressurrecta, para verem Deus e as realidades incorpóreas, terão de ser dotados de uma capacidade muito mais poderosa do que quando eram olhos mortais. Nas Escrituras, Santo Agostinho lê que “toda a carne verá a salvação de Deus”¹⁷⁵ e lê a afirmação de Job “[...] e a minha carne verá a Deus”.¹⁷⁶ Estas passagens não são, no entanto, conclusivas para a questão sobre qual se debruça o Bispo de Hipona, já que para elas estabelece mais do que uma aceção possível. De acordo com o próprio, a sua incerteza quanto às capacidades do corpo espiritual encontra eco no *Livro da Sabedoria*: “Os pensamentos dos mortais são tímidos e incertas as nossas previsões.”¹⁷⁷ O Bispo de Hipona critica o raciocínio dos filósofos que afirmam peremptoriamente que as realidades inteligíveis só são vistas pela mente e que as realidades sensíveis só são percebidas pelos sentidos do corpo. Contra tal raciocínio, concorre a premissa de que Deus, incorpóreo, conhece as coisas corpóreas que criou, bem como certos exemplos bíblicos, como é o caso do profeta

¹⁷⁴ Cf. *De civ. Dei* XXII, 29.

¹⁷⁵ *Is.* 40: 5 «Et videbit omnis caro salutare Dei».

¹⁷⁶ *Job* 19: 26 «[...] Et in carne mea videbo Deum».

¹⁷⁷ *Sab.* 9: 14 «Cogitationes mortalium timidæ et incertæ providentiæ nostræ».

Eliseu que, não estando presente na altura em que o seu servo recebeu o dinheiro,¹⁷⁸ viu toda a cena; ora tal visão de coisas corpóreas só pode ter sido conseguida pelo espírito de Eliseu e não pelos olhos do corpo. Nesta senda, se os corpos podem ser vistos pelo espírito, não será descabido equacionar a hipótese de que o poder do corpo espiritual seja tão grande que também ele (um corpo) possa ver um espírito. Deus é um espírito. Segundo Santo Agostinho, é bastante provável que os olhos dos corpos espirituais possam ver Deus incorpóreo, regendo todas as coisas. Tal visão da divindade por parte dos olhos do corpo ressurrecto ou implica que os olhos adquiram algo semelhante à mente, isto é, implica que os nossos sentidos corporais sejam elevados à visão que geralmente se reserva para a pura inteligência – o que segundo o Bispo de Hipona, parece impossível de demonstrar a partir do testemunho bíblico –, ou então:

“[...] Deus ser-nos-á conhecido e visível de tal modo que será visto em espírito por cada um de nós; será visto por uns nos outros; será visto em si próprio; será visto num novo Céu e numa nova Terra, será visto em toda a criatura que então existir; será visto em todo o corpo, com os olhos do corpo, para onde quer que se voltem esses olhos do corpo espiritual.”¹⁷⁹

Embora não o assuma abertamente, o Bispo de Hipona parece pender mais para esta segunda hipótese. Quaisquer que sejam o uso e as possibilidades dos sentidos corpóreos ressurrectos, certo é que na perspectiva agostiniana eles não perturbarão a alma com paixões, já que em plena concordância com ela, o corpo experienciará a perfeita beatitude. Por exemplo, a contemplação dos atributos físicos femininos não irá suscitar luxúria concupiscente mas puro louvor – estes atributos não suscitarão paixão (*libido*).¹⁸⁰ Diz Santo Agostinho que as mulheres ressuscitarão com o sexo feminino, já que ambos os sexos serão restabelecidos, e que os seus órgãos subsistirão, embora livres do coito e do parto; portanto, não mais “acomodados ao antigo uso, mas a uma nova beleza”.¹⁸¹

¹⁷⁸ Cf. 2.º Rs 5: 26.

¹⁷⁹ *De civ. Dei* XXII, 29: «[...] Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi.» A tradução da perícope é de J. Dias Pereira, in *A cidade de Deus*, vol. III, 2ª ed., Lisboa, FCG, 2000, p. 2354.

¹⁸⁰ Cf. *De civ. Dei* XXII, 17.

¹⁸¹ *Ibid.*: «[...] non accommodata usui veteri, sed decori novo [...]».

1.4 – O sentido interior e a memória

No penúltimo tratado escrito por Plotino, o licopolitano estabelece uma distinção entre sensação e percepção que encontra eco na distinção agostiniana entre sentidos não reflexivos e sentido interior.¹⁸² Para Plotino, a sensação diz respeito à impressão (τύπος) sensível resultante da acção do objecto exterior, ao passo que a apreensão consciente ou percepção (ἀντίληψις) dessas impressões sensíveis é já uma faculdade da alma racional (ψυχὴ λογική) própria do ser humano e não do animal. A percepção, na perspectiva plotiniana, é uma intuição impassível da alma sobre as imagens ou formas de natureza já inteligível, que resultam das impressões sensíveis e às quais se aplica já “o raciocínio, a opinião, o pensamento que sobretudo nos constituem”.¹⁸³

Plotino não distingue no processo da sensação, entre o momento da impressão ao nível dos órgãos sensíveis e o momento em que a alma tem consciência dessas impressões. Esta percepção por parte da alma racional não deve ser tida como paralela ao segundo momento considerado por Santo Agostinho em relação à sensação,¹⁸⁴ pelo qual a alma está atenta às afecções do corpo; deve sim considerar-se paralela ao sentido interior que o filósofo africano descreve em *De libero arbitrio*, como sendo um sentido reflexivo. Nesta obra agostiniana, é feita uma distinção entre as propriedades dos

¹⁸² Trata-se cronologicamente do quinquagésimo terceiro tratado escrito por Plotino, já no final da sua vida, embora de acordo com a ordenação porfiriana corresponda ao primeiro livro da primeira *Enéada*. Neste tratado, Plotino não chega a falar num sentido interior, mas refere a sensibilidade exterior (ἔξω παθητική) distinguindo-a da faculdade de sentir própria à alma racional e que poderá ser considerado como uma sensibilidade interior; Cf. *En.* I, 1, 7 e também *En.* IV, 3, 23-26; IV, 4, 18-21; IV, 8, 8 e V, 5, 1.

¹⁸³ Plotino, *En.* I, 1, 7: «διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ νοήσεις· ἔνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα».

¹⁸⁴ Não se trata de um segundo momento em termos diacrónicos, visto que é instantâneo à alteração provocada pelo objecto no órgão corpóreo.

objectos que podem ser apercebidas singularmente por um sentido corpóreo – como a cor, o som, ou o cheiro – e a percepção de propriedades relativamente às quais é possível o concurso de dois ou mais sentidos corpóreos – como por exemplo a configuração do objecto, que tanto pode ser apercebida pela visão, como pelo tacto.¹⁸⁵ Tal distinção remete necessariamente para a questão aristotélica do *sensus communis* (κοινή αἴσθησις),¹⁸⁶ desenvolvida em *De anima* de modo muito semelhante à exposição do diálogo agostiniano, mas com conclusões bastante distintas. Para Aristóteles não há um sentido subsidiário relativamente aos tradicionais cinco sentidos corpóreos, já que estes são reflexivos e assumem-se como funções particulares daquilo que hoje diríamos ser um sistema intersensorial e que, enquanto sistema, perceberia os sensíveis comuns e seria capaz de distinguir que objecto ou propriedade corresponde a cada função genérica do sistema. Santo Agostinho não teve acesso ao *De anima*,¹⁸⁷ embora a leitura de alguns tratados das *Enéadas* possa ter facultado um acesso indirecto a determinados conteúdos.¹⁸⁸ O penúltimo tratado de Plotino teve precisamente por modelo o *De anima*,

¹⁸⁵ Cf. *De lib. arb.* II, 3, 8.

¹⁸⁶ Cf. Aristóteles, *De anima* II, 6: 418a 7-25; III, 1: 424b 22-427a 16 e III, 3: 428b 22-24. Para Aristóteles, a expressão κοινή αἴσθησις não só alude à combinação das modalidades específicas de cada um dos sentidos entre si como também ao facto de cada sensação ser acompanhada pela consciência de si mesma. Santo Agostinho não usa a expressão *sensus communis* relativamente à percepção sensível, mas na acepção que corresponderia a κοινή δόξα.

¹⁸⁷ De Aristóteles, o Bispo de Hipona parece só ter lido a tradução latina das *Categoriae* feita por Mário Vitorino. Cf. *Conf.* IV, 16, 28.

28; *De Trin.* V, 2, 3 e V, 7, 8, onde se fala em essência e em substância.

¹⁸⁸ Acerca da problemática sobre quais os tratados plotinianos que terá Santo Agostinho lido, vide Ana Rita Ferreira, «Do Belo: a estética agustiniana vista à luz das *Enéadas*» in *Revista Signum*, vol. 11, n. 1, 2010, p. 7. Não é possível ter certezas quanto às fontes agostinianas relativamente ao sentido interior, mas há seguramente uma série de filósofos e de correntes filosóficas com as quais Santo Agostinho estava familiarizado que desenvolveram conceitos muito próximos ao de sentido interior, ou que com ele se relacionam. Directa ou indirectamente, o filósofo africano tomou conhecimento de tais desenvolvimentos – não pode ser mera coincidência o facto da formulação que Santo Agostinho faz do conceito sentido interior seguir termos tão semelhantes aos empregues por Aristóteles relativamente ao sentido comum. Também não faz sentido duvidar que Santo Agostinho desconhecia a posição estoica sobre as impressões sensíveis e sobre conceitos como ἡγεμονικόν (*hegemonikon* – faculdade que reconhece, coordena e julga as impressões sensíveis), οἰκείωσις (*oikeiosis* – espécie de identificação/apropriação que implica o sentimento de si e permite aos animais procurar o que lhes convém e evitar o que lhes é prejudicial) e ἐντός ἁφή (*entos haphê* – tacto interno). Apesar de nunca citar tais expressões, Santo Agostinho refere-se por várias vezes aos estoicos para os criticar quanto à reflexividade dos sentidos e à assunção da verdade a eles associada (como em *De civ. Dei* VIII, 7) ou, paradoxalmente, para invocar o estoicismo contra o cepticismo académico, contrariando assim a ideia de que os sentidos enganam (por exemplo, em *Contra Academicos*). Ora, se Santo Agostinho está familiarizado com o

do qual adopta o plano de trabalho, contudo, dificilmente terá sido através deste trabalho que Santo Agostinho se aproximou tanto da análise dos sensíveis comuns e da capacidade de distinguir os objectos dos diferentes sentidos – Plotino diz que a sensação é considerada comum em virtude de implicar corpo e alma,¹⁸⁹ mas não se aproxima daquilo que Aristóteles designa por κοινή αἴσθησις, a não ser quando em outros tratados refere uma única alma sensitiva da qual cada um dos cinco sentidos corpóreos são poderes,¹⁹⁰ ou quando refere que, na percepção de um objecto, as diversas sensações devem ser unidas e ordenadas por uma faculdade perceptiva incorpórea.¹⁹¹ É mais nesta direcção que se orienta também o conceito agostiniano de sentido interior, em *De libero arbitrio*. Neste diálogo, a análise levada a cabo por Santo Agostinho e pelo seu interlocutor Evódio acerca das competências e das capacidades de cada um dos sentidos corpóreos revela rapidamente a intenção de nortear os tópicos da conversação desde o domínio da sensibilidade para o domínio da razão, o que obviamente não pode ser feito de maneira abrupta. Tal direccionamento espelhar-se-á uma década mais tarde neste trecho de *Confessionum*: “Portanto, por etapas passei dos corpos para a alma que percebe através do corpo e daí para o poder interno da alma, ao qual os sentidos corpóreos reportam as coisas externas, etapa que os animais conseguem alcançar.”¹⁹²

O sentido interno, embora resulte da *ratio* enquanto movimento da *mens*, não se confunde com ela, pois não chega a ser uma consciência racional, mas antes uma

estoicismo é quase certo que os conceitos acima indicados tenham contribuído para a formulação do “sentido interior”, tal como terá contribuído o *sensus sui* ciceroniano (*De finibus bonorum et malorum*, III, 16). Acerca da influência do estoicismo em Santo Agostinho aconselha-se a leitura do quarto capítulo da obra de Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985, pp. 142-238 e Michel Spanneut, “Le Stoïcisme et saint Augustin. Etat de la question” in AAVV, *Forma futuri*, FS Michele Pellegrino, Turin, 1975, p. 896-914. Acerca da influência ciceroniana, cf. M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1958. Em relação a Plotino, há certezas quanto ao facto de que Santo Agostinho terá lido certos tratados das *Enéadas*, mas não há certezas sobre quais os tratados e essa é uma discussão bastante antiga entre os investigadores, da qual não se pode esperar um resolução concreta.

¹⁸⁹ Cf. Plotino, *En.* I, 1, 9 e IV, 3, 26.

¹⁹⁰ Cf. Plotino, *En.* IV, 3, 3.

¹⁹¹ Cf. Plotino, *En.* IV, 7, 6.

¹⁹² Cf. *Conf.* VII, 17, 23 (CCL 27, p. 107): «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae.»

consciência sub-racional,¹⁹³ que medeia a sensação e o conhecimento e que é comum aos homens e aos animais.¹⁹⁴ É nesta senda que O'Daly explica o surgimento isolado do conceito de sentido interno. Sendo apenas em *De libero arbitrio*, que há referência explícita ao conceito,¹⁹⁵ este comentador da obra agostiniana defende que ele é aduzido pelo filósofo africano dada a necessidade em completar dois níveis hierárquicos correspondentes entre si: corpo/ alma/ mente e percepção sensória/ sentido interior/ conhecimento.¹⁹⁶ Em nenhuma outra obra se repete tal esquema analógico, pelo que a formulação “sentido interior” deixa de ser necessária, no entanto, a acepção que lhe é preconizada em *De libero arbitrio* não é descartada nas abordagens ao tema da percepção desenvolvidas em obras posteriores. O'Daly considera que a noção de concentração (*intentio, attentio*) é, com efeito uma reformulação do poder reflexivo do sentido interno.¹⁹⁷

Em obras anteriores a *De libero arbitrio* poderão também encontrar-se indícios do conceito em questão, por exemplo em *Soliloquia*, na metáfora dos sentidos da alma (*sensus animae*)¹⁹⁸ ou em *De musica*, quando Santo Agostinho diz que os órgãos dos sentidos são instrumentos corpóreos passíveis de ser activados pela *attentio* da alma.¹⁹⁹ O sentido interior (*sensus interior*), conforme descrito em *De libero arbitrio*,²⁰⁰ é a capacidade de ajuizar as sensações reportadas pelos cinco sentidos corpóreos. É ele que controla os sentidos corpóreos e que permite a consciência da actividade ou da ausência

¹⁹³ Cf. *De lib. arb.* III, 5, 12 onde Santo Agostinho diz reconhecer que o sentido interior é abaixo da razão (*infra rationem*).

¹⁹⁴ No caso dos animais, obviamente, o sentido interior não ocupará uma posição intermédia entre a sensação e o conhecimento (*scientia*); neles, as percepções têm a mesma eficácia que o conhecimento tem para o homem.

¹⁹⁵ Noutras obras agostinianas muito raramente se encontra a expressão *sensus interior* e, quando tal ocorre, é com a acepção de faculdade racional de discernimento particular do ser humano. Esta acepção, não tem obviamente qualquer relação com o conceito desenvolvido em *De libero arbitrio*. Cf. *De civ. Dei* XI, 27 e *Retr.*I, 1, 2.

¹⁹⁶ O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 105.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cf. *Sol.* I, 6, 12.

¹⁹⁹ Cf. *De mus.* VI, 5, 10.

²⁰⁰ Cf. *De libero arbitrio* II, 3, 8 - II, 6, 13.

de actividade por parte desses sentidos corpóreos. No diálogo, Evódio diz a Santo Agostinho que é a razão que faculta a compreensão da existência do sentido interior e salienta que embora este seja apreendido por ela, não se lhe pode atribuir o nome de razão, visto que os animais também o possuem.²⁰¹ Se parece ser óbvio que o sentido interior se apercebe de tudo o que ocorre ao nível dos sentidos corpóreos, já não é tão óbvio que o sentido interior se aperceba de si mesmo; Santo Agostinho também não parece ir nesse sentido, afirmando apenas como certo que a razão julga o sentido interior²⁰² e que este está ao serviço dela.²⁰³

Sabemos pela razão que o sentido interior existe necessariamente pois a distinção entre os sensíveis próprios e os sensíveis comuns não poderia ser estabelecida pelos sentidos corpóreos, uma vez que estes carecem de reflexividade. A própria articulação entre os sentidos face a um sensível comum pressupõe que haja um sentido superior capaz de coordenar tal papel conjunto. Além disto, acresce a evidência da função reflexiva do sentir ou, por outras palavras, a consciência da sensação que só pode ser imputada ao sentido interior, já que ultrapassa as capacidades dos sentidos corpóreos. A visão não sente a vista ao ver uma cor; o ouvido não se sente a si mesmo quando ouve um som; o paladar carece de sabor e, quando tocamos em algo, não sentimos o tacto; do mesmo modo, quando cheiramos, o odor não nos faculta qualquer cheiro de si mesmo.²⁰⁴ É o sentido interior quem tem a sensação dos próprios sentidos.

No caso do homem, há o conhecimento daquilo que propriamente cada um dos sentidos corpóreos tem por competência: por exemplo, à visão compete-lhe reportar a cor e à audição compete-lhe reportar o som – tal discernimento racional não é partilhado pelos animais. No entanto, eles partilham connosco a consciência sub-racional da sensação; sem essa consciência, os animais não poderiam sequer mover-se. Santo Agostinho explica a Evódio que, por exemplo, para que um animal possa abrir os olhos direccionando-os para o objecto que pretende ver, ele tem de sentir que não vê tendo os olhos fechados ou por direccionar. Os sentidos corpóreos sentem as coisas corpóreas

²⁰¹ *De lib. arb.* II, 3, 8 (CCL 29, p. 240): «Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est.»

²⁰² Cf. *De lib. arb.* II, 6, 13

²⁰³ Cf. *De lib. arb.* II, 3, 9.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*

mas não podem ter a sensação de si mesmos; já o sentido interior tem não apenas a sensação das coisas corpóreas através dos sentidos corpóreos, como também tem a sensação dos próprios sentidos corpóreos. Através do sentido interior, a alma apercebe-se dos sentidos e das sensações. A transitividade dos sentidos corpóreos, relativamente ao sentido interior, prova que estes são limitados face a si mesmos e entre si – demarcando radicalmente a perspectiva agostiniana da perspectiva aristotélica.

O sentido interior parece articular-se não apenas com as impressões sensíveis, mas também com a memória, inclusivamente no caso dos animais²⁰⁵ que, face à visão de algo que anteriormente lhes causou uma sensação desagradável, evitam aproximar-se do objecto responsável por tal sensação.

A memória tem aliás um funcionamento afim ao do sentido interno, pois lida com os dados da sensibilidade e não com os objectos sensíveis em si e permite a concentração mental – que Santo Agostinho também refere através do termo *intentio* – sem a qual as sensações seriam imperceptíveis. Com efeito, a memória tem um papel imprescindível no processo da percepção sensível, tal como Santo Agostinho ilustra em *De musica*, pela análise do hino ambrosiano *Deus creator omnium*.²⁰⁶ Qualquer objecto sensível tem uma existência espacio-temporal que predetermina que a sua percepção se subordine necessariamente aos limites físicos desse contexto e que se articule à actividade de reconstrução da memória, sem a qual se perderia a noção da continuidade espacial e/ou duracional do objecto percebido através das impressões corpóreas.

Sem a memória, qualquer percepção seria imperceptível. Ao ouvirmos uma frase, lidamos com ritmos sonoros, com cadências e intervalos de tempo que obviamente não decorrem em simultâneo. A sucessividade dos objectos sonoros implica que para os percebermos sejamos capazes de nos lembrar ordenadamente dos diferentes espaços temporais que compõem esse objecto sonoro, de modo a que quando ele deixa de ressoar, tenhamos ainda presente o seu início. No caso da percepção de sílabas isso é ainda mais flagrante. Por mais breve que uma sílaba seja, podemos distinguir-lhe um início e um fim que o ouvido percebe em tempos distintos; cabe à memória reconstituir esses tempos, estabilizando-os como que num presente interno que nela permanece, por oposição ao movimento físico exterior do qual resulta a impressão e que imediatamente

²⁰⁵ Cf. *De quant. an.* 33, 71.

²⁰⁶ Cf. *De mus.* VI, 9, 23 e VI, 8, 21.

devém pretérito, desvanecendo-se na exacta proporção da sua ocorrência. Tal presentificação interior operada pela memória ocasiona que no momento em que ouvimos retinir o fim da sílaba haja uma reprodução do movimento que se operou quando ouvimos o seu início, permitindo-nos ouvir como que instantaneamente essa sílaba. A instantaneidade para a qual a memória concorre no processo da percepção sensível, está ligada à produção de imagens (*imagines* ou *similitudines*). Em *De Genesis ad litteram*, o Bispo de Hipona explica que logo que os sentidos percebem um objecto, produz-se uma imagem sua na mente, de modo instantâneo (*nullius puncti temporalis interpositione formatur*). Se a mente fosse incapaz de formar em si uma imagem daquilo que é percebido pelo ouvido e se a memória fosse incapaz de a conservar, ela não poderia conhecer a segunda sílaba, nem saber que se trata da segunda, pois a primeira já teria perdido a sua existência, desvanecendo-se ao repercutir o ar. Naturalmente, qualquer potencial prático e estético da percepção seria gorado, uma vez que neste caso a própria percepção não se efectivaria: «[...] por conseguinte, veríamos desaparecer todo o proveito de uma conversa, toda a agradabilidade de um canto, enfim todo o movimento relativo à acção do corpo.»²⁰⁷

Parafraseando Moreau, sem o papel fundamental da memória, a sensação seria fragmentária e ininteligível; sequer seria uma sensação, pois esta só se completa na instantaneidade da memória, ou seja, no momento aglutinador que o operar presentificante da memória permite.²⁰⁸ O próprio Santo Agostinho parece explicar que a impressão sonora só deve sensação quando entra em jogo a memória, ao exemplificar que, quando estamos distraídos, por vezes parece-nos não ouvirmos as pessoas que nos falam e isto ocorre não porque o som não atinja os nossos ouvidos, mas porque a alma permanece inactiva como se tal impressão nunca tivesse ocorrido.²⁰⁹

Em relação à percepção visual, o processo é idêntico: não podemos perceber um corpo, por menor que seja, sem o auxílio da memória. Se a memória não se aplicar ao sentido do corpo, tal como este se aplicou ao objecto visível, quando, por exemplo, lemos uma página, sucederá que teremos de recomeçar a leitura, pois apesar de termos

²⁰⁷ *De Gen. ad litt.* XII, 16, 33 (CSEL 28, I, p. 431): «[...] ac sic omnis locutionis usus, omnis cantandi suavitas, omnis postremo in actibus nostris corporalis motus dilapsus occideret.»

²⁰⁸ Cf. M. Moreau, «Mémoire et Durée», in *REAug* 3, 1955, p. 240: « La sensation pure s’accomplit dans l’instantané, elle serait fragmentaire et intelligible sans la “mémoire” ».

²⁰⁹ Cf. *De mus.* VI, 8, 21.

seguido as letras que compunham as frases, nada do que foi lido ficará em nós.²¹⁰ Além disso, os olhos são obrigados a captar progressivamente as qualidades dos objectos, cabendo à memória salvaguardar uma espécie de sincronia das sucessivas imagens captadas pela vista, e disponibilizar tal conjunto para a mente. De certo modo, a memória pode retardar, pausar ou prolongar a percepção, conferindo-lhe uma certa dimensão espiritual ao transcender o espaço e o tempo físicos. É neste sentido que o Bispo de Hipona diz que a memória é uma espécie de luz dos intervalos de duração, que se espalha tanto quanto possível pelos espaços temporais, à semelhança da difusão dos raios luminosos que divergem das nossas pupilas para abarcar vastas distâncias espaciais.²¹¹

Para Santo Agostinho, a memória é um dos três aspectos da mente (*mens*) e esta é, por seu turno, a parte mais excelente da alma.²¹² Embora o próprio Bispo de Hipona fale em *pars animi*, a expressão é algo desajustada, uma vez que a alma não tem qualquer extensão nem é divisível. O próprio conceito de *mens* não é usado sempre com a mesma acepção nos escritos agostinianos, oscilando entre a sinonímia com a própria razão (*ratio*)²¹³ e entre uma acepção mais lata, em que a *mens* contém a razão, excedendo-a.²¹⁴ Seja como *mens rationalis*, seja como *ratio*, a mente articula três aspectos: memória (*memoria*), entendimento (*intellectus*) e vontade (*voluntas*), apenas distintos pelas suas mútuas relações, à semelhança da Santíssima Trindade. A *mens* trabalha com imagens (*imagines* ou *phantasiae*) que são construídas por si mesma e, nesse sentido, constituem-se também como formas (*formae*) articuladas com certa afinidade estrutural relativamente à própria *mens*.²¹⁵ Uma coisa é a forma do objecto sensível, outra é a forma que os nossos sentidos corpóreos reportam ao nosso sentido

²¹⁰ Cf. *De Trin.* XI, 8, 15.

²¹¹ Cf. *De mus.* VI, 8, 21.

²¹² Cf. *De Trin.* XV, 7, 11 e *Contra Acad.* I, 2, 5.

²¹³ Cf. *Contra Acad.* I, 2, 5, ou, por exemplo, *Sol.* I, 4, 12 onde a *mens* é considerada como *oculus animae* e *De lib. arb.* II, 6, 13 onde a razão é também considerada como a cabeça ou o olho da alma.

²¹⁴ Por exemplo, em *De ord.* II, 11, 30 onde a *ratio* é assumida como o movimento da *mens* ou *De civ. Dei* XI, 2 onde a *mens* abarca a razão e a inteligência.

²¹⁵ O'Daly refere que quando Santo Agostinho pretende enfatizar o aspecto racional da percepção, fala em *forma* ou *species*, quando tal ênfase é desnecessária, utiliza os termos *imago* ou *phantasia* referindo-se ao objecto da nossa percepção. Cf. O'Daly, *op. cit.*, p. 141.

interior e outra ainda é a forma que se constitui na percepção.²¹⁶ Em *De Trinitate*, Santo Agostinho serve-se de uma imagem bastante recorrente para melhor explicar o processo da percepção – a da impressão de um pequeno anel sobre cera.²¹⁷

Platão no *Teeteto* (191d-c) recorre já a essa imagem²¹⁸ aludindo ao funcionamento da memória como um bloco de cera onde ficam gravadas as sensações e as concepções, quais marcas de sinete aí impressas. Os blocos de cera são como um presente de Mnemósina, a mãe das musas. Aristóteles retoma a imagem da gravação em cera, mas com uma nova abordagem que será seguida pelo Bispo de Hipona: as formas gravadas não são tanto cópias da forma constituída pelo sinete, mas novas formas em si mesmo: imagens cujo carácter mimético cede lugar ao carácter fantasmático, uma vez que são mais o resultado da ductilidade da cera, da substância anímica, e não tanto do sinete, da impressão sensível. Aristóteles afirma que a lembrança, qual marca de um sinete, é uma imagem mental (φάντασμα), uma aparência fisicamente inscrita na parte do corpo que constitui a memória, e diz que este φάντασμα é o corolário de qualquer processo de percepção sensível, seja ele visual, auditivo, tátil, palatal ou olfativo.²¹⁹

Plotino rejeita a imagem da impressão em cera relativamente às sensações, pois considera que se a alma se comportasse de tal modo, ela seria como um corpo que se deixa afectar passivamente.²²⁰ A sua crítica visa sobretudo refutar os peripatéticos e os estóicos, que consideravam a alma como sendo corporal e tendo um papel passivo na teoria da sensação. Para Plotino, as sensações não são paixões (πάθη) mas actos da alma relativos às paixões do corpo – portanto, a sensação é uma operação comum à alma e ao corpo, em que o corpo experiencia a paixão e serve de mensageiro da alma que, por sua vez, percebe a impressão produzida no corpo; ela também pode formular um juízo (χρίσις) acerca da paixão que o corpo experiencia. A memória ocorre posteriormente à

²¹⁶ Cf. *De Trin.* XI, 2, 5.

²¹⁷ Cf. *De Trin.* XI, 2, 3.

²¹⁸ Que Herman Parret diz remontar já a Homero. Cf. Parret, «Vestige, archive et trace: Présences du temps passé» in *Protée*, v. 32, n. 2, automne 2004, pp. 37-46.

²¹⁹ Cf. Aristóteles, *De memoria et reminiscencia*, 450a - 450b. Cf. *Idem*, *De anima* II, 12: 424a 17-20, onde a imagem da marca de um anel em ouro ou bronze sobre cera é utilizada em relação aos sentidos corpóreos que recebem as formas sensíveis, sem a matéria, tal como a cera recebe a forma do anel sem o ouro ou sem o bronze que o constitui.

²²⁰ Cf. Plotino, *En.* IV, 6, 1.

percepção que a alma tem da impressão produzida no corpo pela sensação – pode retê-la ou deixar que se desvaneça. É sempre a alma que se lembra – a memória só pertence à alma, mas pertence-lhe na medida em que ela não é pura e habita um corpo. É preciso que ela habite um corpo para receber e conservar formas na memória. Ao tratar-se de formas sem extensão, elas não podem constituir-se como caracteres, nem como imagens ou impressões (αἱ ἐνσφραγίσαις οὐδ' ἀντερείσαις ἢ τυπώσεις), pois não há na alma nenhum impulso (ὠθισμός), nem marca semelhante à de um sinete sobre cera.²²¹ Plotino diz que a própria operação pela qual a alma percebe as coisas sensíveis é já uma espécie de pensamento ou intelecção (νόησις).

O Bispo de Hipona segue também a via plotiniana, mas faz uma leitura mais flexível acerca da comparação do funcionamento da memória a uma placa de cera, que o aproxima igualmente da via aristotélica, ainda que tal imagem da cera seja referida pelo Bispo de Hipona em relação aos sentidos e não directamente em relação à memória. Em *De Trinitate*, Santo Agostinho explica que, do mesmo modo que um anel sobre a cera faz com que a sua marca aí fique impressa – e sabêmo-lo mesmo antes do anel se separar da cera – também sabemos que, se colocarmos o anel sobre uma superfície líquida, antes da separação de ambos, há uma forma do anel, feita a partir dele, distinta da forma que é o próprio anel. Essa forma feita a partir da forma que é o próprio anel desaparece no momento exacto da separação entre o anel e o líquido, pelo que não há hipótese de percebermos a forma resultante da junção do anel com o líquido. Mas, ainda que os nossos olhos não a vejam, como vêem a marca do anel numa placa de cera, a nossa razão diz-nos que tal forma tem lugar quando o líquido e o anel se encontram.²²² O objecto nunca gera o sentido, pois este existe independentemente da sensação, mas gera a sua forma ou semelhança que tem lugar nos sentidos corpóreos face ao encontro com esse objecto. Santo Agostinho recorre ao exemplo das imagens de persistência retínica para confirmar que nos sentidos se gera uma forma da forma corpórea sentida. Esta forma nos sentidos é a impressão sensível que é automaticamente reportada ao sentido interior e só então pertence à alma – enquanto impressão sensível, é do domínio do corpo mas, quando é interiorizada, passa a ser do domínio exclusivo da

²²¹ Cf. Plotino, *En.* IV, 3, 26.

²²² Cf. *De Trin.* XI, 2, 3.

alma.²²³ As três formas têm substâncias distintas, porém estão de tal modo interrelacionadas que dificilmente se destringam.

A percepção sensível só pode ser uma percepção de aparências – de imagens incorpóreas de corpos sensíveis, ou como diria Aristóteles, uma recepção de formas sem matéria.²²⁴ Tal desdobramento de formas que ocorre no processo perceptivo tem por resultado o facto de a alma acabar por lidar com uma forma que já lhe é afim.²²⁵ Não é o objecto que produz na mente uma imagem de si, mas antes, é a mente que forma em si mesma uma imagem do objecto visto pelos olhos e fá-lo de modo praticamente instantâneo, “sem qualquer interposição temporal”.²²⁶ Essa imagem produzida na mente a partir da impressão sensível, mesmo sendo posterior ao objecto, é-lhe superior, precisamente porque é um produto mental, espiritual e não corporal. As imagens mentais são armazenadas na memória que, como salientámos, tem também um papel activo na sua formação.

O papel activo da memória enleia-se com as competências do sentido interior e, embora os escritos agostinianos permitam facilmente concluir que de modo algum o sentido interior e a memória são conceitos intermutáveis, a verdade é que, dada a falta de uniformidade dos termos empregues, dificilmente se podem traçar fronteiras definidas entre o domínio do sentido interior e o da memória, sendo certo que se interpenetram.

O papel da memória no processo perceptivo é sobretudo clarificado em *De Trinitate*. Nesta obra, a forma como Santo Agostinho expõe a sua perspectiva ontológica parece contribuir para cercear mais ainda o fosso entre a sensibilidade e a inteligibilidade, bem como a separação entre a dimensão do corpo face à da alma. A dualidade homem interior/ homem exterior não parece implicar uma cisão no animal mortal humano, sobretudo quando entra em jogo a *intentio animi*, que o Bispo de

²²³ Note-se que em *De Trinitate*, Santo Agostinho não se refere a esta interiorização através do sentido interior, mas através da vontade da alma (*voluntas animi*). Cf. *De Trin.* XI, 2, 5.

²²⁴ Cf. Aristóteles, *De anima* II, 12: 424a 18.

²²⁵ Cf. *De Trin.* X, 5, 7 (CCL 50, p. 320), onde Santo Agostinho diz que ao recolher em si imagens dos corpos, criadas em si mesma e por si mesma, a alma comunica algo da sua própria substância a essas imagens: «[...] imagines eorum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae [...]»

²²⁶ Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 16, 33 (CSEL 28/1, p. 402): «[...]nullius puncti temporalis interpositione formatur.»

Hipona também perspectiva como *voluntas*.²²⁷ De modo algum poderá considerar-se um paralelismo entre os pares alma/ corpo e homem interior/ homem exterior, uma vez que este último conceito – o de homem exterior – se refere na verdade ao sujeito do conhecimento sensível, implicando o ser na sua animalidade, implicando a natureza corpórea animada. A articulação corpo/ alma alicerça portanto o homem exterior. O homem interior ainda que pressuponha uma vivência relativamente autónoma face ao corpo, sendo o sujeito do conhecimento inteligível, encontra na memória, na volição e na cogitação um inegável elo com o homem exterior.

O homem interior acede à imagem da Trindade que é toda a alma que se conhece e se ama. Esse conhecimento procede da vontade da alma que a atrai para aquilo que deseja conhecer.²²⁸ Logo que aquilo que se deseja conhecer se torna conhecido, o desejo transforma-se em amor pelo conhecimento e por aquilo que é conhecido. Esta trindade da alma, do conhecimento que alma tem de si e do amor, é uma só essência da qual os três constituintes são índices de inter-relacionamento, sem mistura ou confusão.²²⁹ O conhecimento não é menor do que a alma, uma vez que esta se conhece em toda a sua extensão; ele é como que o filho da alma, como o verbo criado pela alma. O amor também não é menor do que a alma ou do que o conhecimento, pois a alma ama-se na medida em que se conhece e em toda a sua extensão. O amor acarinha o conhecimento e une-o à alma que o gera, como a um filho, ou verbo. Assim, a imagem da Trindade repercute o Pai na alma, que também é memória, espírito ou vida; o Filho no conhecimento, que também é inteligência ou ciência e o Espírito Santo no amor, que também é vontade ou acção – e todos são uma só quanto à essência e três em relação a cada qual. A memória, considerada vida, alma, substância, é tomada no sentido absoluto e só é memória quando se reporta a algo, o mesmo ocorre com os outros índices. O homem exterior, não encontra em si a imagem da Trindade, mas encontra vestígios dela a dois níveis: o primeiro respeitante à percepção e o segundo, à cogitação.

²²⁷ Cf. *De Trin.* XI, 2, 5.

²²⁸ Cf. *De Trin.* IX, 12, 18. Bourke defende que Santo Agostinho faz corresponder o homem interior à tríade *mens, memoria, voluntas*. Cf. Vernon Joseph Bourke, *Augustine's love of wisdom. An introspective philosophy*, West Lafayette, Purdue University Press, 1992, p. 24.

²²⁹ Cf. *De Trin.* IX, 5, 8.

Ao nível da percepção, há vestígios da Trindade na relação triádica composta pelo exterior visível, a visão (*visio*) e a atenção da alma (*animi intentio*)²³⁰ – mas estes componentes não são consubstanciais; são três coisas de natureza diferente (*discreta natura*): o primeiro é corpóreo, a segunda pertence à natureza animal²³¹ e a terceira pertence só à alma. O primeiro gera as formas ou semelhanças que têm lugar nos sentidos quando vemos; a segunda é gerada pelo visível exterior e pelo sujeito que vê, tendo portanto já algo de espiritual, pois não poderia existir sem a alma, e a terceira une a visão ao exterior visível e equivale ao Espírito Santo,²³² porque não é nem filha da visão, existindo como *quieta voluntas* antes dela, nem seu pai.

Ao nível da cogitação há vestígios da Trindade na relação triádica estabelecida pelo seguinte conjunto: memória (*memoria*), visão interior (*acies animi*) e vontade (*voluntas*). A memória conserva a imagem que penetrou na alma a partir do sentido corpóreo. A visão interior recai sobre a lembrança da memória e a vontade une as outras duas, voltando o olhar da alma (*acies animi*) para a memória, porque esta se forma a partir daquilo que a memória reteve, originando assim uma visão semelhante na cogitação (*in cogitatione*).²³³ Nesta tríade, todos os componentes são de uma única e mesma substância, já que todos são interiores, sendo uma só alma.²³⁴ Esta trindade ocorre inteiramente ao nível do pensamento e, por implicar uma recollecção, Santo Agostinho designa-a de cogitação (*cogitatio*). Tal como a distinção entre o visível exterior e a semelhança que dele se forma nos sentidos pela sensação só era destrinchável pela razão, também a distinção entre a imaginação (*phantasia*) formada a partir da semelhança (*similitudo*) do exterior sensível conservado pela memória e a imagem que dele nasce no olhar da alma que se recorda (*acie recordentis animi*), parecem de tal modo unas e simples que só um juízo da razão as permite distinguir. A memória e a

²³⁰ Ou vontade. Cf. *De Trin.* XI, 2, 5.

²³¹ Por natureza animal entenda-se a do corpo ligado à alma.

²³² Cf. *De Trin.* XI, 5, 9.

²³³ Cf. *De Trin.* XI, 3, 6.

²³⁴ Cf. *De Trin.* XI, 3, 7: «[...] sed unius eiusdemque substantiae; quia hoc totum intus est; et totum unus animus.»

aparência (*species*) que encontramos quando a ela retornamos no processo de recordação são duas coisas distintas.²³⁵

Viver segundo as trindades do homem exterior é degradante para a alma, pois mesmo ocorrendo interiormente, elas referem-se a coisas exteriores – são acerca do que há de mais imperfeito na criação.²³⁶ Porém, nestas trindades, a vontade é quem dita a boa conduta da alma. É a vontade que une a visão (*visio*) ao exterior sensível no caso da percepção e a visão interior (*acies animi*) à memória no caso do pensamento, ou cogitação. Em nenhum dos casos a visão deverá ser o fim da vontade,²³⁷ mas antes um acto accidental do seu desejo de ver. Se a vontade repousar sobre a visão tomará por verdadeiro (*vero*) o que apenas tem semelhanças com a verdade (*verisimilis*). Todas as criaturas têm uma semelhança ainda que imperfeita com Deus, que tudo fez muito bem²³⁸ e são, portanto, boas no seu género. Não há uma contaminação pecaminosa directa através do sensível exterior ou das imagens que dele ficam na memória; há sim um mau direccionamento da vontade que se atém na visão (seja na *visio* ou na *acies animi*). A vontade deverá sempre querer algo mais do que a visão e deverá utilizá-la como a uma janela – quando a olhamos ela não é o termo da nossa vontade de ver; é-o, sim, o que se passa para lá dela.²³⁹

Do mesmo modo que a sensação depende do corpo, a cogitação depende da memória.²⁴⁰ A memória é limitada quanto ao número, à extensão e à qualidade das sensações experienciadas, em termos de imagens corporais que armazena, porém, as visões da cogitação, ocasionadas a partir daquilo que a memória contém são infinitas. Aquilo que fica armazenado na memória não é aquilo que se reproduz no pensamento daquele que se recorda, embora ambas as imagens sejam tão unidas que pareçam uma só. Para haver recordação, é necessário uma outra trindade mais interior: é preciso a

²³⁵ Neste processo de recordação pode suceder não encontrarmos a tal *species* e é, nesse caso, que dizemos que nos esquecemos (*ita oblitos nos esse dicemus*). Cf. *De Trin.* XI, 3, 6.

²³⁶ Cf. *De Trin.* XI, 5, 8.

²³⁷ Só a felicidade se constitui legitimamente com o fim da vontade. Cf. *De Trin.* XI, 6, 10.

²³⁸ *Gn.* 1: 31.

²³⁹ Cf. *De Trin.* XI, 6, 10.

²⁴⁰ Não é no entanto verdade que a memória necessite da cogitação, já que pode exercer-se independentemente das suas imagens (*phantasiae*). Cf. *Ep.* 7, 1, 1.

aparência do objecto escondida na memória (mesmo antes de o pensarmos), é preciso aquilo que se forma no pensamento quando o objecto é visto e é precisa a vontade que os une e que com eles faz uma terceira coisa – um todo. Através do pensamento (*cum cogitatus*) forma-se uma outra forma (*species*) a partir da forma armazenada na memória. Assim, apesar da forma se produzir no olhar da alma pelo acto de recordar, ela resulta daquela outra forma que existe na memória, pelo que o olhar da alma é-lhe anterior, não sendo como o seu pai. A trindade do pensamento pode desdobrar-se infinitamente até porque o olhar da alma não pode abarcar de um só lance tudo o que contém a memória.²⁴¹ Santo Agostinho exemplifica ao dizer que quando se lembra de um sol, fá-lo porque o viu, mas se quiser poderá imaginar dois ou três sóis e esta visão do pensamento é formada a partir da memória onde só há um sol. A seu bel-prazer, poderá recordar-se de um sol maior ou menor, quadrado ou verde, mesmo que nunca o tenha visto assim. Tal aplica-se a qualquer outra coisa. Por norma, e a um primeiro nível, as nossas recordações são verdadeiras mas, por vezes, a vontade faz com que o olhar do pensamento (*cogitantis acies*) figure coisas das quais não nos poderíamos lembrar, porque não existem ou não ocorreram, a partir de coisas que estão na nossa memória tomando daqui um traço e dali outro e reunindo tudo numa só visão que diremos ser falsa.²⁴² Mesmo no caso das falsas imagens, a memória tem portanto um papel fundamental, pois fornece imagens esparsas que podemos reunir, ampliar ou reduzir quando pensamos (*cogitamus*).

Tais variações que operamos nas formas sem matéria que a memória contém estão na origem dos produtos da nossa imaginação, das aparências que figuramos nos sonhos e das recordações falsas que, a um segundo nível podemos armazenar também na memória.²⁴³ Este segundo nível diz respeito a uma espécie de actualização das imagens que a memória contém e que, graças ao papel mediador da volição mental²⁴⁴ e

²⁴¹ Cf. *De Trin.* XI, 8, 12.

²⁴² Cf. *De Trin.* XI, 10, 17 e *Ep.* 7, 3, 6.

²⁴³ O Bispo de Hipona nunca fala em níveis de memória mas, de certo modo, parece pressupô-los. Em *De Trin.* XI, 10, 17, afirma que só temos recordações verdadeiras das coisas que sentimos, ao passo que em *De Trin.* XIII, 5, 24, diz que há falsas memórias. As afirmações não são antagónicas, pois pressupõem dois níveis distintos no acto de memoriar: no primeiro caso, a construção da imagem-memória é feita a partir da impressão sensível e, no segundo caso, a construção da imagem-memória é feita a partir de outras imagens-memórias.

²⁴⁴ Cf. *De mus.* VI, 8, 22.

a um certo poder de associação, transfigura tais imagens que se mantêm na memória já como fruto da cogitação e não mais como um dado directo da percepção. Assim, há com efeito um desdobramento de quatro formas que derivam gradualmente umas das outras: da forma do exterior sensível, nasce a forma impressa no sentido, desta, por seu turno, nasce a forma que, a um primeiro nível, é guardada na memória e da qual deriva uma quarta forma nascida do olhar do pensamento (*in contuitu cogitantis*) que ficará também ela guardada na memória, como que num segundo nível. Esta é a síntese entre percepção e cogitação, em que a vontade é, por três vezes, o elo entre formas.²⁴⁵ É através desta síntese que se vai da sensação ao pensamento, num processo de desdobramento de semelhanças.

Para além da analogia da Trindade que Santo Agostinho estabelece relativamente ao concurso da memória com o entendimento e com a vontade, é possível perceber outras valências da memória que se repercutem de modo indirecto no processo da percepção sensível, ou que com ele se articulam. Desde logo, a memória parece funcionar também como um dispositivo de positivação de imagens negativas, pois para além das imagens das coisas reportadas pelos sentidos, as afecções da mente fazem também parte dos conteúdos da memória, estando nela armazenadas de um modo que poderemos dizer “apático”, que possibilita a sua reequacinação moral e, em última instância, alicerça o acto confessional.

A recordação das afecções da mente (alegria, tristeza, medo, desejo) processa-se de um modo distinto daquele que resultou na experiência efectiva de tais sentimentos pela mente, pois quando nos lembramos de tais afecções, fazêmo-lo sem efectivamente as sentir. Esse modo “apático” de as armazenar e reutilizar é quase uma sublimação dessas afecções, através da qual começa a interrogação de si mesmo e o conhecimento de si mesmo. Em relação ao papel da memória sobre estas afecções, Santo Agostinho

²⁴⁵ Cf. *De Trin.* XI, 9, 16 (CCL 50, p. 353), onde o Bispo de Hipona diz que «Na sequência que, deste modo, começamos com a forma do corpo e através da qual chegamos até à forma que é originada no olhar do pensamento, encontramos quatro formas como que nascidas gradualmente umas das outras: a segunda da primeira, a terceira da segunda, a quarta da terceira. Da forma do corpo que efectivamente vemos, surge aquela originada no sentido daquele que vê; por seu turno, desta surge aquela que é originada na memória e desta, por sua vez, nasce aquela que é originada no olhar do pensamento»: «In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quattuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera; secunda, de prima; tertia, de secunda; quarta, de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac, ea quae fit in memoria; et ab hac, ea quae fit in acie cogitantis.»

diz que ela funciona como um estômago da mente (*venter animi*) que as digere.²⁴⁶ Tal como em relação ao exterior sensível a memória não guarda qualquer corporeidade dele, mas apenas as suas imagens, também em relação às afecções da alma a memória não guarda as sensações em si mesmas – dessas afecções, a memória apenas tem noções (*notiones*)²⁴⁷ e é isso que permite reviver as experiências na memória de uma forma educativa.

Quando o Bispo de Hipona descreve em *Confessionum* o episódio do roubo das peras em que se envolveu na sua juventude, fá-lo dirigindo-se directamente a Deus, estabelecendo um contraponto moral, ao qual anexa uma evidência de ordem estética. A admissão do erro de conduta é acompanhada pelo reconhecimento da fealdade da alma que, para sua ruína, se afasta do suporte divino.²⁴⁸ O enlace entre as dimensões ética e estética concorre para que, em determinadas contextos da perspectiva agostiniana, o pecado surja integrado na própria beleza do universo enquanto um todo – podendo este conformar-se-lhe pela expiação e podendo mesmo ser usado para glorificar Deus.²⁴⁹

Ao promover uma presença figurativa da nossa vida em nós mesmos, a memória, conforme descrita por Santo Agostinho, parece ser a base da nossa identidade histórica e do processo de consciência. “Responder à questão «*ergo sum*», é responder à questão da natureza mesma da memória.”²⁵⁰ Diz o Bispo de Hipona que é ele que se lembra, na mente, e pergunta o que de mais próximo há de si, do que ele mesmo.²⁵¹ A

²⁴⁶ Cf. *Conf.* X, 14, 21.

²⁴⁷ Cf. *Conf.* X, 14, 22. Além dos dados da sensibilidade, das *phantasiae* e das *notiones*, o conteúdo da memória é também composto por *rationes*. As *rationes* dizem respeito àquilo que foi aprendido pelo estudo das artes liberais e são coisas em si mesmas – não são imagens de coisas – pois constituem-se como números, princípios e leis matemáticas, não veiculados pelos sentidos corpóreos. Cf. *Conf.* X, 12, 19.

²⁴⁸ Cf. *Conf.* II, 4, 9 (CCL 27, p. 21): «[...] turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium [...]».

²⁴⁹ Cf. *De Trin.* XI, 5, 8, onde Santo Agostinho afirma que mesmo nos pecados, as almas mostram alguma semelhança com Deus.

²⁵⁰ Maria Manuela Brito Martins, “A leitura heideggeriana do Livro X das *Confissões* de Agostinho”, *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: Presença e actualidade*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2001, p. 390.

²⁵¹ Cf. *Conf.* X, 16, 25.

memória é a própria mente,²⁵² ainda que seja a mente empenhada numa actividade particular.

A memória consegue voltar-se para si mesma e consegue mesmo lembrar-se do esquecimento. Assim, o esquecimento, que no geral consiste na privação de memória, também pode, portanto, ser um conteúdo da memória, enquanto imagem. Santo Agostinho parece incorrer numa aporia ao considerar que o esquecimento pode inscrever a sua imagem e ao afirmar também que pela sua acção tudo o que lembramos é destruído.²⁵³ Diz ainda que não podemos sequer desejar recordar algo, a menos que tenhamos na memória, ainda que parcialmente, a imagem daquilo que queremos recordar.²⁵⁴ A vontade de recordar procede das coisas que estão armazenadas na memória.

Ao reunir e unificar as lembranças, a memória lida com o tempo de um modo muito particular que não só reitera a sua a sua capacidade compreensiva ao nível da percepção sensível, como se constitui como uma espécie de dispositivo transcendentalizador. O espaço e o tempo – que são as marcas da nossa mortalidade e os alicerces da percepção sensível – vêem-se como que espiritualizados pela acção da memória, ela própria duração.²⁵⁵ Ao fazer participar na sua duração interior as imagens dos corpos sensíveis, a memória presentifica o tempo que perenemente se escapa no sensível exterior e transcende-o.²⁵⁶ No tempo físico, o presente é inalcançável pois não tem qualquer extensão de duração: ou é já passado, ou ainda é futuro (em ambos os casos, não é). A memória pode reter o passado no seu presente interior e pode antecipar o futuro, estabilizando o curso do tempo ao operar a síntese dos seus modos e conceder-lhe existência. A memória permite a elevação do pensamento ao plano da eternidade, promovendo um presente interno estável, em que na revisão das experiências passadas se clarifica uma antevisão do futuro – a este futuro, a alma espera-o e imagina-o –, daí que o tempo seja *distentio animi* e que a existência se possa projectar como *intentio animi*.

²⁵² Cf. *Conf.* X, 14, 21.

²⁵³ Cf. *Conf.* X, 16, 24 -25.

²⁵⁴ Cf. *De Trin.* XI, 7, 12.

²⁵⁵ Para um estudo mais aprofundado sobre a memória como duração cf. Moreau, «Mémoire et Durée», in *REAug* 3, 1955, pp. 239-250.

²⁵⁶ Além da memória, também a atenção e a expectativa são funções psicológicas convergentes na criação do tempo interior.

Embora não seja possível encontrar Deus na memória, Ele torna-se “uma imagem alcançável no trabalho espiritual da memória”²⁵⁷ Deus é o eterno hoje,²⁵⁸ pelo que a estabilidade do presente interior propiciada pela memória na unificação dos três modos temporais, conta já como uma aproximação à transcendência divina. Viver de acordo com o homem interior, implica o conhecimento de si, só possível pelo trabalho da memória.

²⁵⁷ Doucet, «L’*Ars Memoriae* dans les *Confessions*», in *REAug.* 33, 1987, p 54.

²⁵⁸ Cf. *Conf.* I, 6, 10.

2. O potencial cognoscitivo da experiência estética

2.1 Os fundamentos gnosiológicos da atitude estética

2.1.1 – O papel da razão na percepção sensível

Tanto o sentido interior quanto a memória parecem funcionar como dispositivos de intermediação entre a percepção sensível e o conhecimento racional. É curioso constatar que, se por um lado, tal papel intermediário supõe um hiato entre a sensibilidade e o conhecimento, por outro lado, paralelamente, denota a necessidade de elos entre ambos os domínios. Não há na perspectiva agostiniana uma correspondência directa entre sensação e conhecimento (*scientia*), nem há dependência entre conhecimento e sabedoria (*sapientia*); porém, o conhecimento não deixa de ser uma visão mediada constituída a partir das percepções sensíveis e a sabedoria não exclui radicalmente o conhecimento daquilo que é contingente.

O conhecimento racional das realidades inteligíveis eternas e imutáveis está intimamente ligado ao conhecimento de si e, por conseguinte, ao conhecimento de tudo mais. A alma não consegue entrar em si mesma sem levar consigo, nesse percurso interior, as suas imagens – as imagens das coisas sensíveis.²⁵⁹ A necessidade que a alma tem de se destacar de tudo o que lhe é estranho para se conhecer, implica precisamente o reconhecimento daquilo que lhe é alheio e não há possibilidade de distanciamento, sem antes a alma imergir em tudo o que directa ou indirectamente se encontra com ela enleado. Por outro lado, as imagens das coisas sensíveis têm algo de espiritual, uma vez que tais imagens são criadas na alma e com a “matéria” da própria alma, a partir dos

²⁵⁹ *De Trin.* X, 8, 11 (CCL 50, p.325): «[mens] non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa.» De acordo com passagens anteriores do texto, a expressão *imagines eorum* diz respeito às imagens das coisas sensíveis, corpóreas.

objectos sensíveis. Assim, algo da própria alma é comunicado às imagens que cria para si dos objectos sensíveis.²⁶⁰ Algo da relação da alma com o sensível permanece nela e trata-se de algo necessariamente positivo, que contribui para o crescimento da alma, algo que a fará merecedora da Cidade Celeste e, de algum modo, diferente, superior às almas dos primeiros habitantes que dele foram expulsos. A alma ressurrecta terá um aperfeiçoamento ao qual não é estranha a relação com o sensível, um aperfeiçoamento que a fortaleceu a ponto de não mais experienciar as paixões – a ponto de não mais cair na mortalidade, como ocorreu com Adão e Eva.

O interesse pelas *res temporales* é mais um indício do carácter inovador da perspectiva agostiniana face à tradição neoplatónica em que se filia. Para o Bispo de Hipona podemos contar com um conhecimento seguro do mundo exterior, o que de certo modo antecipa a ideia de um mundo fenoménico.²⁶¹ Em *Contra Academicos*, critica a utilização que os Académicos fazem da definição de Zenão,²⁶² problematizando sobretudo a aceção de verdade nela explícita ao demonstrar que uma verdade lógica garante por si só o seu carácter verdadeiro ao nível da percepção.²⁶³ Para demonstrar a impossibilidade do conhecimento, os Académicos socorrem-se da definição de Zenão, segundo a qual só é possível conhecer uma verdade quando o princípio que a gera a

²⁶⁰ Cf. *De Trin.* X, 5, 7.

²⁶¹ Uma das razões que levou Santo Agostinho a abandonar o maniqueísmo foi precisamente a incompatibilidade entre as explicações míticas apresentadas por Mani acerca dos fenómenos naturais e as explicações científicas, cuja comprovação factual descredibilizava a perspectiva maniqueia. Cf. *Conf.* V, 3, 6. Procurando evitar que o mesmo descrédito ocorresse em relação ao Cristianismo, Santo Agostinho irá constatar uma certa autonomia da ciência face à religião – pela capacidade que os homens da ciência, mesmo infiéis, têm de aceder a conhecimentos precisos acerca dos fenómenos naturais – e defenderá que não há qualquer oposição entre o conhecimento científico e a Escritura, não devendo esta ser tomada à letra e sim no carácter metafórico e alegórico de muitas das suas passagens. Cf. *De Gen. ad litt.* I, 19, 38-40 e *De Trin.* IV, 16, 21. Fé e razão são compatíveis para o Bispo de Hipona, a quem certamente repugnariam condenações da Inquisição como a de Galileu, treze séculos mais tarde. Na sua carta de 1615, à Grã-duquesa da Toscana, Cristina de Lorena, Galileu cita repetidamente Santo Agostinho, de modo a fundamentar a sua defesa ante a incompreensão da Igreja. Cf. Galileu Galilei, *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*, Carlos Arthur do Nascimento (trad. e ed.), 2ª ed., S. Paulo, UNESP, 2009, p. 49-102.

²⁶² Trata-se de Zenão de Cítio (334-262 a. C.) e da sua formulação do critério de conhecimento.

²⁶³ A este propósito, Gareth B. Matthews refere-se às impressões catalépticas – impressões garantidas por si mesmas pela forma como são recebidas e que reflectem com exactidão aquilo a que se referem enquanto impressões – ou seja: uma impressão de P que garante que o conhecimento é tal que impossibilita ter esse género de impressão de P sem ser verdade que P. Cf., Matthews, *Augustine*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 17.

imprimiu de tal modo na mente que nenhuma outra coisa poderia provocar semelhante impressão, ou seja, segundo a qual o verdadeiro é reconhecível por certas características que o falso não poderia ter.²⁶⁴ Para os Académicos, tal é impossível de encontrar, pelo que só podemos contar com impressões incertas e enganos dos sentidos. Ora, Santo Agostinho, pelo princípio da bivalência, argumenta que o simples facto de sabermos que a definição de Zenão é verdadeira ou falsa, desde logo prova que dela podemos saber algo.²⁶⁵ Fica, portanto, refutada a impossibilidade de encontrar algo que preencha os requisitos da definição de Zenão e, por conseguinte, fica refutada a alegação dos Académicos de que nada podemos conhecer no mundo sensível. Tal via é complementada pelo argumento *ad fallor sum*,²⁶⁶ de acordo com o qual, a própria realidade do pensamento está acima de qualquer dúvida; ou, por outras palavras, ainda que pudéssemos duvidar de tudo, não poderíamos duvidar do pensamento.

A verdade não está fora do alcance humano e é absurdo considerar que as percepções sensíveis nos reportam coisas falsas ou enganadoras, dada a sua semelhança com aquilo que, para os Académicos, não conhecemos – a verdade. O cepticismo é absurdo, mesmo admitindo que, frequentemente, nos enganamos em relação às percepções sensíveis. Para Santo Agostinho, os sentidos não são enganadores, aproximando-se assim da perspectiva epicurista.²⁶⁷

A defesa das percepções sensíveis assenta no pressuposto da consciência de que elas nos reportam apenas aparências ou semelhanças, não podendo ser consideradas deceptivas uma vez que cumprem o que lhes compete.²⁶⁸ O erro está em assumir que essas aparências, verdadeiras apenas enquanto tal, são verdadeiras em si, ou seja, o erro está em não tomar os dados da sensibilidade no seu carácter aparente, pois se o mundo sensível é *verissimilis*, do mesmo modo em que aparenta a verdade, também apresenta o risco de a tomarmos pela própria verdade,²⁶⁹ mas as consequências deste risco não deverão imputar-se nem aos sentidos nem ao mundo sensível.

²⁶⁴ Cf. *Contra Acad.* II, 5, 11.

²⁶⁵ Cf. *Contra Acad.* III, 9, 21.

²⁶⁶ Cf. *De civ. Dei* XI, 26.

²⁶⁷ Cf. *Contra Acad.* III, 11, 26.

²⁶⁸ Cf. *Contra Acad.* III, 9, 26.

²⁶⁹ Cf. *Contra Acad.* I, 4, 11.

Como as ilusões ópticas bem ilustram, as sensações são verdadeiras de um modo muito relativo:²⁷⁰ por si só, as sensações não têm qualquer carácter apofântico, não permitem a distinção entre falso e verdadeiro; a realidade que reportam é necessariamente verdadeira (caso contrário, nem sequer existiria), mas o reconhecimento que dela fazemos nunca é directo – conforme explicitámos no capítulo anterior ao analisarmos o desdobramento de formas na síntese que vai da sensação ao pensamento – daí que seja comum fazermos juízos errados acerca de conteúdos sensíveis. O juízo compete à mente e, embora no que toca à sua formulação relativa às coisas do universo sensível, seja mais adequado falar em opinião (*opinio*) do que em conhecimento (*scientia*),²⁷¹ esse conhecimento é possível e efectivo, uma vez que está sempre pressuposto o critério de verdade.

Só podemos formular juízos acerca das realidades sensíveis porque possuímos uma espécie de padrão comparativo que nos sugere se algo é falso ou verdadeiro. Esse padrão (*regula*) é constituído pelo acesso da mente às ideias e é o que nos diferencia dos restantes animais.²⁷²

Como anteriormente referimos, o Bispo de Hipona não é claro, porque não apresenta uma concepção estável, no que respeita aos conceitos de *mens* e de *ratio*, chegando, por vezes, a utilizá-los intermutavelmente. Seguindo a diferenciação proposta por Gilson, Santo Agostinho designa “alma” (*anima*, *animus*) o princípio vital que anima o corpo dos homens e dos restantes animais e que é, simultaneamente, uma substância racional, assumindo em determinados trechos da obra agostiniana o carácter de “*summus gradus animae*”²⁷³ e, neste caso, aplicando-se exclusivamente aos seres humanos. Esta última aceção corresponde também à de *spiritus*, na linguagem bíblica,

²⁷⁰ As sensações são verdadeiras no sentido em que reportam correctamente o que se passa nos sentidos; cai-se facilmente no erro de julgar que aquilo que se passa nos sentidos equivale directamente ao que ocorre na realidade – e tal é uma fraqueza do espírito. Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 25, 52.

²⁷¹ Cf. *Contra Acad.* III, 17, 37.

²⁷² *De Trin.* XIV, 15, 21: «Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?»

²⁷³ *Civ. Dei* VII, 23, 1.

tal como é utilizada pelo Bispo de Hipona em *De fide et symbolo* X, 23. Mas Gilson constata também que o conceito *spiritus*, de acordo com a linhagem porfiriana, pode ser encontrado na obra de Santo Agostinho com a acepção de imaginação reprodutiva ou memória sensível, hierarquizando-se, assim, de modo crescente, entre a vida (*anima*) e a mente (*mens*), tal como surge em *De Gen. ad litt.* XII, 24, 5. A mente (*mens*) constitui-se privilegiadamente como parte superior da alma razoável (*animus*) comunicando com os inteligíveis e com Deus.²⁷⁴ Em *De civ. Dei* XI, 2, o Bispo de Hipona afirma que a mente (*mens*) abarca a razão (*ratio*) e a inteligência (*intellegentia*), sendo a razão o movimento pelo qual o pensamento “passa de um dos seus conhecimentos a outro para os associar ou dissociar”.²⁷⁵ Num outro ensaio, Gilson associa a *mens* ao homem interior.²⁷⁶ A inteligência (*intellegentia*) e o intelecto (*intellectus*) concernem a uma faculdade superior à razão (*ratio*) e confundem-se entre si.²⁷⁷ A inteligência é o que há de mais eminente no homem.²⁷⁸ O *intellectus* pertence à *mens*, sendo uma faculdade da alma própria do homem, uma vez que é directamente iluminado pela luz divina.²⁷⁹

Pode ter-se razão sem se ter inteligência, mas não se pode ter inteligência sem se ter razão, o que dita a superioridade do *intellectus* sobre a *ratio*, mas também permite constatar que é por possuir razão que se procura alcançar a inteligência, que não é mais do que uma visão interior através da qual a *mens* percebe a verdade que a luz divina lhe mostra.²⁸⁰ Esta luz divina, incorpórea, que irradia na parte mais excelsa da mente, permite-lhe ver as ideias.²⁸¹ É nesta senda que o Bispo de Hipona contrapõe a sua teoria da iluminação à teoria platónica da reminiscência, defendendo que a natureza da alma inteligente é tal que, de acordo com os desígnios do Criador, descobre tudo o que naturalmente se liga às coisas intelectuais, por meio de tal luz imaterial e espiritual – nas

²⁷⁴ Cf. *En. Psal.* III, 3; *De div. quaest.* 83, 7.

²⁷⁵ Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 56.

²⁷⁶ *Idem*, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York, Random House, 1960, p. 117.

²⁷⁷ Cf. *En. Psal.* XXXI, 9.

²⁷⁸ Cf. *De lib. arb.* I, 1, 13.

²⁷⁹ Cf. *In Iohan. Evan. tract.* XV, 4, 19.

²⁸⁰ Cf. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 57.

²⁸¹ Cf. *De Trin.* XII, 15, 24.

palavras do próprio Santo Agostinho, *sui generis*²⁸² – da mesma forma que o olho da carne vê o que o rodeia através da luz material que percebe e para a qual foi preparado.

Na verdade, há nas obras agostinianas, a distinção entre a luz física vista pelos olhos e que é ela própria condição da visão corpórea; a luz não corporal que está na alma e que é uma luz viva, sempre presente e que permite discernir de modo senciente o que é referido através do corpo ao juízo da alma,²⁸³ e ainda a luz da inteligência que dá a ver as ideias. Só esta última é exclusiva dos seres humanos. A luz que permite a sciência é ainda comum aos animais e corresponde à faculdade perceptiva, pelo que, como nota o próprio Bispo de Hipona, ela emprega meios corpóreos para discernir – acção que pode ser afectada pelos defeitos ou maleitas dos sentidos corpóreos, embora em momento algum eles possam pôr em causa a existência desta luz.²⁸⁴ É graças a esta luz na alma que qualquer ser vivo sabe o que deve evitar ou o que lhe convém. É também ela que permite discernir (*discernere*) aquilo que os órgãos do corpo apresentam à apreciação da alma, “[...] como o branco e o negro, a melodia e o ruído, o oloroso e o fedorento, o doce e o amargo, o quente e o frio e coisas afins.”²⁸⁵ Sem tal luz, seríamos forçados a ter uma vida vegetativa, pois a alma não poderia relacionar-se com o exterior. A “luz da alma” poderá ser entendida como uma outra formulação para o sentido interior.

Apesar de Santo Agostinho indiciar o paralelo entre as três luzes e os três tipos de visão em *De Genesi ad litteram*, a verdade é que tal equivalência apresenta algumas incongruências ao nível do par luz senciente²⁸⁶/ visão espiritual. As duas primeiras luzes são criadas por Deus, sendo portanto mutáveis, ao passo que a última nasce de Deus (*non creata est, sed nata*) e é a sua própria Sabedoria (*ipsa Dei Sapientia*).²⁸⁷ Os primeiros dois tipos de visão – a visão corporal e a visão espiritual estão de tal modo

²⁸² Cf. *Ibid.*

²⁸³ Cf. *De Gen. ad litt. imp.* V, 20-24.

²⁸⁴ Cf. *De Gen. ad litt. imp.* V, 24.

²⁸⁵ *Ibid.*: «[...] id est alba et nigra, canora et rauca, suaveolentia et graveolentia, dulcia et amara, calida et frigida, et caetera huiusmodi.»

²⁸⁶ Na verdade o Bispo de Hipona jamais se refere a esta luz como “luz senciente” (*lux sentienti*), cataloga-a sim de “luz da vida sensitiva” (*lux vita sentiens*) em *De Gen. ad litt. imp.* V, 24 ou “luz sensual” (*lucem sensualem – lux sensualis*) em *De Gen. ad litt. imp.* V, 25.

²⁸⁷ Cf. *De Gen. ad litt. imp.* V, 20.

interligadas que a primeira não poderia ocorrer sem a segunda. A visão corporal baseia-se na relação entre a percepção sensível e o primeiro nível de memória que a possibilita. Desde logo, este primeiro nível de visão, implica quer a luz solar, quer a luz incorpórea, criada, que está na alma. Esta visão permite a sciência – o conhecimento resultante dos dados da sensibilidade e que, não implicando auto-consciência, permite no entanto constatar o estado corpóreo face às impressões.²⁸⁸ A visão corpórea não é mais do que a capacidade de sentir; ora, como na perspectiva agostiniana a sensação pressupõe a actividade da alma, não há qualquer descontinuidade entre a visão corporal e a visão espiritual no ser humano. Mas esta segunda visão é já uma capacidade que não compartilhamos inteiramente com os restantes animais, pois abarca faculdades racionais que pertencem exclusivamente à alma humana – desde logo, ficando comprometida uma correspondência total com a segunda luz referida por Santo Agostinho.²⁸⁹ A visão espiritual é uma visão mental em relação directa com a percepção sensível, mas envolve a actividade da vontade, implica um consentimento, distinto da reacção instantânea e impulsiva dos outros animais. Graças a esta visão, o homem pode reagir à sensação de modo não instintivo.²⁹⁰

O homem pode, independentemente da visão corporal, produzir as suas próprias visões, pelo que, apesar da visão corporal depender da visão espiritual, esta não depende da primeira.²⁹¹ Tal constatação do filósofo africano levanta alguns problemas, nomeadamente, ao pressupor de modo ambivalente que os animais precisam da visão espiritual para que possam usufruir da visão corporal,²⁹² parecendo logo de seguida negar-lhes tal capacidade, espiritual, afirmando que ela se refere por exemplo à

²⁸⁸ Permite constatar as sensações de prazer, por exemplo, ou, simplesmente, constatar que é preciso redireccionar o olhar para ver melhor um objecto periférico no nosso campo de visão.

²⁸⁹ O próprio Santo Agostinho parece admitir as suas limitações quanto à perspetivação das diferentes visões, ao prever a possibilidade de existirem vários patamares nas visões espirituais e racionais e ao justificar a sua incapacidade para explicar mais do que as três ordens de visão referidas. Diz reconhecer a própria ignorância em saber se haveria de definir diferentes espécies de visões dentro de cada um dos três géneros e em definir diversos graus para cada uma das suas espécies. Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 29, 27.

²⁹⁰ Cf. *De Gen. ad litt.* IX, 14, 25.

²⁹¹ Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 24, 51.

²⁹² Não apenas o pressupõe como afirma que a visão sensível e a visão espiritual são simultâneas (*simul*). Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 24, 51.

recordação intencional de algo que está ausente e à actividade imaginativa.²⁹³ Ora, em *De Trinitate* ao estabelecer as capacidades que na alma são exclusivas do homem e as que são também comuns aos animais, o Bispo de Hipona refere precisamente que as almas dos animais, carecendo de determinadas apetências racionais, não estão capacitadas para concentrar a sua atenção intencionalmente numa dada imagem da sua mente, assumindo-a enquanto tal, nem são capazes de confiar determinadas imagens à memória de forma premeditada (*de industria commendata*), nem de reiterar pelo pensamento os conteúdos da memória e nem de compor ficções imaginárias, reconfigurando partes de lembranças. Só o homem consegue lidar de tal modo com a memória e com a imaginação, tal como só o homem tem capacidade para ver como, nesta ordem de coisas, o semelhante se distingue do verdadeiro.²⁹⁴ Ainda em *De Trinitate* Santo Agostinho afirma que tudo o que na nossa alma é comum à dos animais é atribuível ao homem exterior, que não consiste apenas no corpo, mas também no princípio vital que anima o seu organismo e os sentidos. As próprias imagens dos objectos sensíveis, gravadas na memória e reproduzidas pela recordação (*cum recordando revisuntur*) pertencem ainda ao homem exterior e, portanto, são valências que também comungamos com os animais.²⁹⁵

Em *De Genesis ad litteram*, o Bispo de Hipona explica que, tal como a visão corporal depende da visão espiritual, também a visão espiritual precisa do concurso da visão intelectual, sendo esta, a subordinante das duas primeiras.²⁹⁶ Só a visão intelectual não está sujeita ao erro, pois ela mesma é da ordem da verdade. Sempre que fazemos uso desta modalidade superior de visão, estamos no âmbito da verdade,²⁹⁷ caso contrário sequer tal visão é activada. Sem qualquer problema, esta visão corresponde à luz da inteligência que dá a ver as ideias e que nos permite distinguir o que é certo e o que é errado.²⁹⁸ As visões intelectuais são as que nos apresentam conteúdos da própria

²⁹³ Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 24, 51.

²⁹⁴ Cf. *De Trin.* XII, 2, 2.

²⁹⁵ Cf. *De Trin.* XII, 1, 1.

²⁹⁶ Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 24, 51.

²⁹⁷ Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 25, 52.

²⁹⁸ Cf. *De civ. Dei* XII, 3 (CCL. 48, p. 358): «De vitiis quippe nunc loquimur eius naturae, cui mens inest capax intellegibilis lucis, qua discern justum ab injusto.»

alma, como as virtudes de uso eterno (como a piedade) ou de uso meramente temporal (como a fé, a esperança e a paciência); virtudes, estas, que são distintas da própria luz que ilumina a alma e que lhe revela aquilo que em si mesma ela concebe graças a esta luz – uma luz simultaneamente criadora e possibilitadora de visão. Diz o Bispo de Hipona que esta luz é o próprio Deus.²⁹⁹ Ainda que a alma só consiga suportar na sua vida terrena meros vislumbres de tal luz, é a ela que deve a compreensão verdadeira das coisas que estão ao seu alcance. Não é possível que, na sua existência temporal, a alma veja face a face tal esplendor.³⁰⁰

O julgamento das percepções sensíveis e das imagens que delas guardamos na memória só pode ser da alçada da visão espiritual, pois é um juízo ainda sujeito ao erro, porém, Santo Agostinho diz que se tal juízo é justo, ele é-o em virtude de regras imutáveis e superiores à nossa alma racional (*regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus*),³⁰¹ pelo que o juízo das percepções sensíveis e das suas imagens na memória deve ser reportado à visão intelectual. A actividade judicativa deveria ultrapassar a visão corpórea e a visão espiritual, norteando-se pelas regras da verdade eterna, só assim poderia existir uma correspondência directa entre percepção sensível e conhecimento.

Conhecer algo em si mesmo é conhecer de acordo com a verdade eterna, por conseguinte qualquer juízo sobre as coisas sensíveis deveria exercer-se também em função das regras da verdade eterna. O juízo estético não escapa a esta lógica e não é por acaso que Santo Agostinho associa o reconhecimento da beleza às percepções dos números inteligíveis (*numeri*) que presidem a todas as coisas criadas por Deus.³⁰²

²⁹⁹ Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 31, 59; *Sol.* I, 1, 3 (*CSEL* 89, p. 5): «Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia.»

³⁰⁰ Na beatitude manter-se-ão as três visões, mas com um carácter muito mais unitário – será uma tripla visão, em nenhuma das suas valências sujeita ao erro ou à ilusão, uma vez que a visão intelectual será muito mais vívida e evidente do que alguma vez a visão sensível o foi na Terra. Continuará a haver imagens e símbolos, mas a imaginação humana, ajudada pelos anjos, assumi-las-á como revelações. Só a evidência reinará com uma ordem luminosa sobre as visões sensíveis, espirituais e intelectuais. Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 36, 69.

³⁰¹ *De Trin.* IX, 6, 10.

³⁰² Esta questão será desenvolvida ao longo do próximo subcapítulo.

Muitas vezes, o homem é demasiado fraco para ver as leis ou regras da verdade.³⁰³ Como primeiro patamar dos três níveis de visão, a percepção sensível é ainda algo apartada do conhecimento e pouco contribui para o fortalecimento ontológico, daí que o homem tenha dificuldade em guindar-se dos seus meandros para ascender até à visão intelectual iluminada pela luz da verdade. As imagens corpóreas apresentam-se como uma trama confusa (*quasi quodam nubilo subtexitur*),³⁰⁴ mas que por si só não obstaculiza a visão espiritual ou a visão intelectual. Esta última é totalmente distinta da visão corpórea e de modo algum se confunde com ela (*non tamen involvitur atque confunditur*).³⁰⁵ O ser humano, ao contrário dos restantes animais, não é refém de tal trama confusa, assim o parece explicar o Bispo de Hipona, ao equacionar que, tal como no cume de uma montanha podemos ver abaixo de nós nuvens tenebrosas e acima de nós a luz sem nuvens, também na nossa relação com as coisas sensíveis – quer seja pelo acto perceptivo, quer seja pela memória ou pela imaginação – podemos, por um lado figurar na nossa alma imagens corpóreas ou limitarmo-nos à visão corpórea, e podemos, por outro lado, captar (*capiens*) pela inteligência (*intellegentia*) as razões e o tipo inefavelmente belo de tais figuras que estão acima do olhar da mente (*super aciem mentis*).³⁰⁶

Os três tipos de visão estão longe de ser modalidades perceptivas estanques entre si e isto tanto vale para o facto da visão intelectual poder ser exercida sobre os objectos da visão corporal, como para o facto de a visão corpórea ser, em termos relativos, importante para a visão intelectual. A este propósito, Carol Harrison afirma que “é pelas percepções sensíveis, corpóreas, mediadas pelas imagens espirituais ou recordadas, que o intelecto ou razão, tendo caído da sua contemplação intuitiva, iluminada, consegue ultrapassar a visão”³⁰⁷ e cita uma passagem onde Santo Agostinho, em *De Trinitate* XI, 1, 1, refere que devemos tomar como exemplos de semelhança (*similitudinem documenta*) as

³⁰³ Cf. *Sol.* I, 13, 23 e I, 6, 12.

³⁰⁴ *De Trin.* IX, 6, 10.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *De Trin.* IX, 6, 11.

³⁰⁷ Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, p. 64-65: «[...] by corporeal, sensible perceptions, mediated by spiritual or remembered images, the intellect or reason, which has fallen from its illuminated, intuitive contemplation, is able to move towards vision».

coisas exteriores e materiais de modo a tentarmos distinguir mais precisamente e destacar melhor as coisas interiores e espirituais.³⁰⁸ Embora a afirmação de Harrison illustre perfeitamente a nossa linha argumentativa, não é possível referi-la sem notar a aparente incongruência entre a expressão “intelecto caído da sua contemplação intuitiva” e aquilo que a autora subscreve criticando as conclusões de O’Connell sobre a presença da teoria da preexistência da alma na perspectiva agostiniana e sobre a ênfase na teoria da “alma caída”.³⁰⁹

Com efeito, tal celeuma remete-nos para a teoria agostiniana da iluminação e, mais concretamente, para a questão da rejeição da teoria platónica da reminiscência por parte do Bispo de Hipona. Não há qualquer dúvida quanto à extraordinária importância do dualismo mundo inteligível/ mundo sensível que o platonismo lega ao filósofo africano. As formas platónicas, ou ideias, enquanto realidades eternas e imutáveis, constituem-se como os objectos do verdadeiro conhecimento, a que Santo Agostinho se refere como *rationes aeternae*. A perspetivação do modo como acedemos a tais razões eternas estabelece a grande diferença entre a gnosiologia platónica e a gnosiologia agostiniana, ainda que esta última não deixe de estar inscrita na matriz neoplatónica. Para Santo Agostinho, as ideias – ou razões³¹⁰ – estão contidas na inteligência divina (*divina intellegentia continentur*). Não tendo sido formadas, é de acordo com elas que tudo aquilo que nasce e morre foi formado; ou seja, tudo o que existe, qualquer que seja a sua forma de existência, deve-a à participação nas razões eternas, imutáveis e verdadeiras. A contemplação de tais razões é um privilégio exclusivo da alma racional,

³⁰⁸ A citação exacta e completa é a seguinte: «[...] tamen, ut dixi, tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in haec miro modo relabens foras se nostra proicit intentio, ut cum ab incerto corporum ablata fuerit, ut in spiritu multo certiore ac stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista, et ibi appetat requiem unde traxit infirmitatem. Cuius aegritudini congruendum; est ut si quando interiora spiritualia accommodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus.» «[...] como o disse, estabelecemos uma tal familiaridade com os corpos que a nossa atenção se projecta para fora de si em direcção a eles, de modo tão extraordinário e que tendo ela sido afastada da incerteza das coisas corpóreas, para encontrar no espírito noções mais exactas e firmes, ela lança-se novamente em direcção aos objectos sensíveis e aí mesmo, de onde tirou a sua fraqueza, procura refúgio. É suposto ser congruente em relação a este mal, de modo que, se quisermos discernir mais precisamente e destacar melhor as coisas interiores e espirituais, tomemos exemplos de semelhança a partir das coisas exteriores e corporais.» *De Trin.* XI, 1, 1.

³⁰⁹ Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*, p. 35.

³¹⁰ Em *De div. quaest.* 83, 46, 2 Santo Agostinho refere que é indiferente a nomenclatura ideias, formas, espécies ou razões. A expressão razões eternas é, no entanto, bastante mais agostiniana do que qualquer um dos outros termos.

pela parte mais excelsa do seu ser. Porém, nem todas as almas racionais conseguem aceder a tal contemplação; só uma alma santa e pura possui um olho interior “são, sincero, sereno e semelhante às próprias coisas deseja ver”,³¹¹ estando habilitada para aceder às razões.

Cada criatura tem, de acordo com a sua espécie,³¹² uma razão divina própria que existe na mente do Criador (*in ipsa mente Creatoris*) e segundo a qual (*secundum id*) ele a constituiu. As razões podem, portanto, considerar-se causas exemplares de tudo o que existe. Tal como Platão, também Santo Agostinho considera que a percepção sensível não é suficiente para o conhecimento dos universais. Platão defendia que a nossa relação sensível com as coisas materiais proporcionaria o reconhecimento, a partir da recordação, das ideias subjacentes a tais objectos corpóreos. Tal reminiscência seria possível em virtude de a alma ter preexistido numa região divina e aí ter contemplado as ideias, mantendo vestígios de tal contacto mesmo após a sua união ao corpo terreno. Gilson afirma que, numa fase inicial, o filósofo africano teria aceite a teoria da preexistência da alma, juntamente com o seu “complemento natural, a doutrina da reminiscência platónica”.³¹³ O’Connell argumenta que tal aceitação se mantém mesmo após o baptismo de Santo Agostinho. Segundo este investigador, o filósofo africano segue a via do neoplatonismo, ora, para Plotino não haveria qualquer oposição entre a reminiscência da visão fruída na preexistência e a iluminação gozada pela alma na sua vida terrena. Apesar de caída, a alma recorda-se do mundo inteligível onde habitou antes da queda; não significando tal queda um corte radical com a realidade inteligível, como se a alma não fosse, afinal, totalmente caída.³¹⁴ Assim, O’Connell defende a presença da doutrina da iluminação em *Soliloquiorum* e argumenta a favor da possibilidade de que as teorias da reminiscência e da preexistência da alma se possam manter de modo não contraditório no pensamento agostiniano a par da teoria da iluminação divina. Há no entanto que considerar certos trechos em que Santo Agostinho

³¹¹ *Ibid.* (CCL 44A, p. 72): «[...] sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit [...]»

³¹² Por exemplo, Santo Agostinho diz que a razão de ser de um cavalo não é a mesma que a de um homem. Cf. *Ibid.*

³¹³ Cf. Gilson, *Introduction à l’étude de saint Augustin*, p. 95.

³¹⁴ Robert J. O’Connell, “Pre-existence in Augustine Seventh Letter”, in *REAug* 15, 1-2, 1996, p. 69.

parece evidenciar a recusa da teoria da reminiscência.³¹⁵ Em *Retractationum*, não só está manifesto um claro arrependimento pelas considerações elogiosas feitas a Platão e aos platônicos,³¹⁶ como há a condenação de uma frase presente em *Soliloquiorum*, que poderia remeter para a possibilidade do acesso ao conhecimento através da anamnese:³¹⁷

«Tais são os espíritos bem formados nos conhecimentos liberais; retiram-nos certamente de si mesmos pelo estudo, como se estivessem enterrados no esquecimento e daí, de algum modo, os desenterram [...]»

Santo Agostinho afirma ser mais crível que o facto de as mentes, quando bem interrogadas, poderem proferir respostas verdadeiras sobre certas matérias que não estudaram, se deva à presença da luz da razão eterna em si, pela qual vêm tais verdades imutáveis e não a um conhecimento prévio que tivessem obliterado, à semelhança do que Platão e “alguns outros” pensavam. Acrescenta que se insurgiu contra tal opinião platónica já no livro décimo segundo de *De Trinitate*.³¹⁸ Com efeito, nesse livro,³¹⁹ Santo Agostinho refere por alto o famoso episódio reportado por Platão, no *Ménon*, em que Sócrates interroga o escravo, conduzindo-o a uma demonstração geométrica do teorema de Pitágoras, com o fito de ilustrar a possibilidade de se alcançar um conhecimento absoluto e irrefutável através de um método capaz de reavivar a bagagem com que a alma viria já munida para esta vida, concluindo que aprender é mais recordar conhecimentos passados do que adquirir conhecimentos novos. Santo Agostinho ironiza com tal conclusão platónica, dizendo que nem todos fomos geómetras na vida anterior, pelo que ao invés de considerar a extraordinária coincidência de Sócrates se ter deparado com um, mais sensato será considerar que a

³¹⁵ Como vimos no capítulo 1.2 do presente ensaio, Santo Agostinho nunca chega a admitir, nem a negar, a preexistência da alma, equacionando-a sempre em termos meramente hipotéticos e frisando a sua incapacidade para solucionar tal questão.

³¹⁶ Cf. *Retr.* I, 1, 4. Além de referir tal arrependimento, o Bispo de Hipona alerta ainda para a necessidade de defender a doutrina cristã contra os erros destes filósofos.

³¹⁷ Cf. *Retr.* I, 4, 4. A frase em questão pertence a *Sol.* II, 20, 35 (CSEL 89, p. 95): «Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt [...]».

³¹⁸ Cf. *Retr.* I, 4, 4.

³¹⁹ Mais concretamente em *De Trin.* XII, 15, 24-25.

natureza da alma inteligente é tal que, de acordo com os desígnios do Criador, ela descobre tudo o que naturalmente está ligado às coisas intelectuais, através de uma certa luz imaterial, do mesmo modo que o olho da carne vê o que o cerca com a ajuda da luz material, que é apto a receber e para a qual foi concebido. Santo Agostinho refere-se ainda às sensações de *déjà vu*, condenando quem considere que são reminiscências de situações experienciadas pela alma numa vida anterior, num outro corpo. Explica que se trata de *falsas memorias*, semelhantes às que se experienciam durante os sonhos, quando nos parece que recordamos coisas que jamais fizemos ou vimos, e aventa ainda a possibilidade de se deverem à influência de espíritos maus e enganadores (*instinctu spirituum malignorum atque fallacium*) dedicados a lograr os homens criando ideias falsas acerca de regressos das almas.³²⁰

Muito antes de ter escrito as suas retractações e um pouco antes de *De Trinitate*, já na carta de 415 a Jerónimo, é possível reconhecer a relutância agostiniana em relação à preexistência da alma, quando aponta a incongruência daqueles que postulam que a alma já teria existido algures sem pecado, tendo sido enviada por Deus para o corpo terreno, e o facto de as almas, sem pecado, obedecerem descendo aos corpos, ficando algumas sujeitas ao castigo divino em virtude dos seus corpos falecerem ainda na primeira infância, sem baptismo. Santo Agostinho vê na preexistência da alma uma incompatibilidade com a mácula do pecado adamita: é heresia considerar que Deus castiga almas sem mácula pelo pecado de Adão.³²¹

Sem que a teoria da preexistência da alma pudesse servir ao Bispo de Hipona como fundamento para a aquisição do conhecimento sobre as ideias, a teoria da reminiscência platónica perde pertinência, pelo que Santo Agostinho lhe contrapõe a sua teoria da iluminação divina, muito mais de acordo com os conteúdos veterotestamentários. A gnosiologia agostiniana passa pela consideração de que, em virtude de ter sido criada à imagem de Deus, a alma humana pode granjear, inatamente, o acesso às ideias. Não é pela reminiscência, nem pela experiência e nem mesmo pela aprendizagem que acedemos às realidades inteligíveis.

³²⁰ Cf. *De Trin.* XII, 15, 24.

³²¹ Cf. *Ep.* 166, 9, 27.

O papel da memória mantém-se como um elo relativamente ao processo de conhecimento professado pelo platonismo, mas agora como possibilitadora da lembrança com base na presença da luz divina em nós; a activação dos conhecimentos latentes é, em última instância devida ao Mestre interior, Cristo. O Verbo divino está na origem do *fiat lux* – criação e iluminação convergem e repercutem-se na encarnação do próprio Deus, que vem à Terra para o apelo caridoso ao reconhecimento da via interior, que a Si conduz.

A iluminação divina não deverá considerar-se como uma impressão das formas inteligíveis na mente humana, pois isso faria de nós receptores passivos da actividade intelectual divina. Quer para Gilson, quer para Copleston, a iluminação divina não dota propriamente a mente humana com conteúdos, mas com estruturas puramente formais, de modo a que em cada acto judicativo, a mente entra em contacto com algo imutável e eterno.³²² A existência de verdades eternas e imutáveis na mente humana é por si uma prova da existência de Deus.³²³

A preocupação do Bispo de Hipona relativamente à iluminação divina não contempla meramente a questão da origem do conhecimento das formas, mas também a questão da necessidade de certezas e da validade dos nossos juízos e conhecimentos. Certas ideias são necessárias e imutáveis e, em relação a elas, o nosso intelecto é, simultaneamente, passivo e activo: passivo, no sentido em que o nosso conhecimento de tais formas/ ideias é-nos doado pela graça divina; e activo porque essa dádiva se mantém latente em nós e só é activada se intencionalmente nos prepararmos para a utilizar, subordinando as nossas experiências a uma espécie de autoridade reguladora que tais formas podem exercer, enquanto regra (*regula*). A actividade da mente a este nível da aplicação normativa das formas deve prolongar-se no campo da percepção sensível, pois todos os objectos que percebemos devem ser ajuizados de acordo com tais formas.³²⁴ Não é por acaso que em *De musica*, quando Santo Agostinho

³²² Note-se, por exemplo, em *De libero arbitrio* III, V, 13 (CCL 29, p. 282), a passagem que refere que a alma humana está naturalmente unida às ideias eternas, das quais depende e a partir das quais ajuíza as restantes realidades com que se depara: «Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit, melius hoc fieret quam illud; si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt.»

³²³ Cf. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, NY, Random House, 1954, p. 76 e Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, Westminster, Newman Press, 1962, p. 64.

³²⁴ Cf. *De vera relig.* 32, 57-58; *Conf.* VII, 17, 23.

descreve o reconhecimento do primeiro verso do hino ambrosiano, *Deus creator omnium*, se assiste a um escalonamento de processos que clarifica o papel do homem interior em relação à sensibilidade e que enfatiza as implicações numéricas presentes em qualquer percepção.³²⁵

Em *De Trinitate*, o Bispo de Hipona clarifica que as razões eternas não estão sujeitas à mesma mutabilidade que caracteriza a razão humana,³²⁶ por aqui se pode inferir que as razões não se confundem com a mente, independem dela e, apesar de lhe terem sido doadas e de estarem nela, subsistem acima de tudo, na mente de Deus. Só de modo derivativo – porque o homem é à imagem de Deus – é que se encontram na mente humana. A estrutura racional humana tem sempre acesso às ideias, mesmo que o homem nunca as reconheça como predisposição racional para a verdade e erradamente a procure por vias ímpias.³²⁷ Essa procura errante, fora de si, significa que o homem se queda ao nível *ratio inferior*. Só fazendo uso da faculdade da *ratio superior* pode haver o reconhecimento dos números presentes em todas as coisas e da luz inteligível que dá a ver as ideias.

³²⁵ Cf. *De mus.* VI, 9, 23.

³²⁶ Cf. *De Trin.* XII, 2, 2.

³²⁷ A via para a verdade passa sobretudo pela fé, enquanto forma de conhecimento que antecede as razões eternas, mas não deveremos considerar que a fé precede as condições de conhecimento, pelo contrário, é tal estrutura racional que permite a liberdade para a fé – liberdade que pode, ou não, ser usufruída, ainda que todos a tenham. Cf. *De lib. arb.* II, 14, 37-38. Na captação das ideias, a mente faz uso de uma capacidade intuitiva, além da discursividade e do raciocínio.

2.1.2 – A propedêutica do olhar e a aprendizagem da razão com vista à *beata vita*

A distinção agostiniana entre *ratio superior* e *ratio inferior* é feita em *De Trinitate*, não sem que o filósofo advirta para o facto de a *ratio inferior* ser um princípio que não cinde a unidade racional.³²⁸ A distinção em causa não é, portanto, substancial, mas relacional, uma vez que diz respeito a duas modalidades de relação que a alma humana pode encetar – ora constituindo como objecto de relação os dados da percepção sensível e as realidades materiais, ora reconhecendo-se ela própria como objecto da luz divina, capaz de reconhecer as razões eternas e relacionar-se com tudo o mais, em função delas.

À *ratio superior* cabe-lhe especificamente direccionar a alma para a contemplação das coisas eternas, discernindo a realidade inteligível, a sua fonte e a sua própria condição de acesso a tal conhecimento, como alma divinamente iluminada.³²⁹ Nesta senda, apesar de contemplativo e independente do conhecimento das realidades sensíveis (*scientia*), este conhecimento das realidades inteligíveis (*sapientia*) tem uma aplicação concreta no norteamento da vida terrena dos homens, ao facultar um modo normativo que estes são livres de atender ou ignorar. A visão intelectual é, pois, uma função da *ratio superior* que permite o mais elevado nível de conhecimento, no qual não intervém a sensação.

A *ratio inferior*, possibilitando a visão espiritual, diz respeito ao conhecimento racional das coisas temporais. É a partir dela que é feito o juízo dos dados da percepção sensível. A actividade da razão inferior deve, por isso, procurar esclarecer-se pela atenção e fortalecimento da *ratio superior*, da qual aliás deriva e em relação à qual não

³²⁸ Cf. *De Trin.* XII, 3, 3.

³²⁹ Quase como se a alma reconhecesse na sua condição de iluminada uma estrutura *a priori* de conhecimento.

pressupõe um divórcio, podendo inclusivamente ser considerada como uma auxiliar subordinada.³³⁰ Uma é inteligência (*intellectum*) e conselho (*consilium*), ao passo que a outra é acção (*actio*) e execução (*exsecutio*).

Não é evidente que haja uma correspondência entre homem interior/ homem exterior e razão superior/ razão inferior, apesar de Santo Agostinho afirmar que «onde começa a surgir qualquer coisa que não nos seja comum com os animais, aí começa a razão e aí pode ser reconhecido o homem interior.»³³¹ De acordo com tal afirmação, entende-se que ao homem exterior correspondem apenas capacidades sub-rationais – como a do sentido interior – partilhadas pelos animais. A *ratio inferior* não pode, portanto, corresponder ao homem exterior, uma vez que já não é uma função da alma que tenhamos em comum com os animais.

Só o homem acede ao conhecimento elevando-se do plano dos sentidos para o da verdade. O conhecimento é uma função (*officium*) da razão; se for adquirido através das estruturas humanas, constitui-se como *scientia*, se for adquirido através das estruturas supra-rationais (Ideias), constitui-se como *sapientia*. Para o Bispo de Hipona, a *ratio* deve também empenhar-se no bom uso das coisas temporais, o que, aliado ao facto de ser através dos sentidos corpóreos que tais coisas materiais se fazem sentir, leva o filósofo a apelidar o conhecimento de *scientia actionis* e a referir-lhe a capacidade da *ratiocinatio*. À *sapientia*, que é da ordem da contemplação, também é dado o nome de noção da sabedoria (*ratio sapientiae*) e Santo Agostinho refere-lhe a capacidade da *intellegentia*.³³²

É possível considerar a *vera ratio* a que Santo Agostinho alude por diversas vezes³³³ como a articulação entre a *ratio inferior* e a *ratio superior*, que permite a

³³⁰ Cf. *De Trin.* XII, 3, 3 (CCL 50, 357-8), em especial: «[...] in auxilium societatis quasi derivatum.»

³³¹ *De Trin.* XII, 8, 13 (CCL 50, 368): «[...] unde incipit aliquid occurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio, ubi iam homo interior possit agnosci.» Note-se igualmente a afirmação explícita de *De Trin.* XII, 1, 1 (CCL 50, p. 356), em que é dito que tudo o que temos na alma de comum com os animais é ainda com razão atribuído ao homem exterior: «Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere.»

³³² *De Trin.* XII, 12, 17 (CCL 50, pp. 371-2): «Quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis [...] sensu quippe corporis corporalia sentiuntur, aeterna vero et incommutabilia spiritalia ratione sapientiae intelleguntur.»

³³³ Sobretudo, em *De lib. arb.* III, 5, 13-17.

rectidão do acto cognitivo relativamente a qualquer realidade percebida.³³⁴ Essa rectidão traduzir-se-á, portanto, no uso não isolado da *ratio inferior*, ou, por outras palavras, no condicionamento da *scientia* pela *ratio superior*. O conhecimento de uma qualquer realidade temporal é devido ao exercício da *ratio inferior* e pode quedar-se por aí o processo de agnição das espécies sensíveis, no entanto, o facto de o próprio Bispo de Hipona salientar que a dicotomia *ratio inferior/ ratio superior* não pressupõe uma cisão na unidade racional,³³⁵ parece autorizar que se perspetive uma fluidez natural entre os níveis de cognição. A *sapientia*, ou o exercício da *ratio superior*, parece ter efectivamente uma aplicação mais abrangente, não se limitando ao conhecimento de realidades inteligíveis como os *numeri* ou as virtudes. Tal conhecimento não é estéril relativamente à *ratio inferior*, que dele colhe precisamente a possibilidade de fundar o seu nível cognitivo num *ordo rerum*. A *vera ratio* não equivale apenas à *ratio superior*, como à primeira vista poderia parecer, ela resulta desse conúbio entre ambos os princípios racionais e é, por isso, usada por Santo Agostinho também relativamente à recta judicção das naturezas sensíveis. O próprio facto de o homem ser capaz de hierarquizar correctamente qualquer realidade, qualificando-a não do ponto de vista da utilidade, mas de acordo com a luz da verdade, parece comprovar esta ideia.³³⁶ Na *vera ratio* está, pois, implícito um processo de aferição em que as diversas realidades inferiores são escalonadas subordinando-se ordenadamente às realidades superiores e, em última instância, à verdade. A conformidade do nosso conhecimento com a verdade depende de uma elevação da *ratio* em si mesma, uma vez que a recta consideração dos objectos cognoscíveis implica que o sujeito atenda às *rationes aeternae* que estão para lá de si e dos objectos cognoscíveis. Ora, respeitando e descobrindo em si mesma essa ordenação ou estrutura veritativa, a razão percebe-se iluminada e apta a aferir qualquer realidade relativamente às ideias eternas. O conhecimento de si, o conhecimento das coisas e o conhecimento de Deus relacionam-se intimamente e, salvaguardando as devidas especificidades, podem reportar-se à famosa trilogia *esse, nosse, velle* apresentada pelo Bispo de Hipona em *Confessionum*.³³⁷

³³⁴ Nessa articulação, a fé tem um papel fundamental que adiante explicitaremos.

³³⁵ Cf. *De Trin.* XII, 3, 3.

³³⁶ Cf. *De lib. arb.* III, 5, 17.

³³⁷ *Conf.* XIII, 11, 12 (CCL 27, p. 247): «[...] Dico autem haec tria: esse, nosse velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quas sit

O conhecimento das realidades sensíveis pela *ratio inferior* limita-se a uma compreensão articulada das coisas, que permite o seu perfeito reconhecimento e permite estabelecer analogias e relações de causalidade,³³⁸ orientando a acção humana de um modo que poderá considerar-se lógico e pragmaticamente eficaz; porém, sem que haja um conúbio entre acção e contemplação – entre ciência e sabedoria – a conduta humana vê-se desprovida dos verdadeiros critérios normativos que correctamente a podem nortear. Só pela *sapientia* é possível aferir as realidades corporais em função das razões eternas, ajuizando as primeiras relativamente à distância qualitativa que as separa das segundas. A distinção entre *ratio superior* e *ratio inferior* como que determina o acesso a uma espécie de visão binocular da realidade, pois, salvaguardando sempre a unidade da *ratio*, possibilita que qualquer relação com os *sensibilia* possa manter um vínculo com a esfera inteligível e possa reconhecer e minorar o erro de paralaxe a que o homem está sujeito dada a sua situação no mundo terreno. Por outras palavras, nesta distinção parece estar implícita a ideia de que há um aperfeiçoamento a fazer, a partir da nossa relação com as coisas temporais.

Conforme anteriormente expusemos, não há uma descontinuidade entre homem exterior e homem interior na antropologia agostiniana,³³⁹ facto que também contribui para apoiar o argumento de que a razão pode encontrar na experiência sensível uma propedêutica para o aperfeiçoamento da alma. Há uma conversão do olhar,³⁴⁰ mais do que um abandono dos sentidos no percurso até à Verdade e, como não poderia deixar de ser, a esse percurso não é alheia a dimensão estética. O olhar interior – razão – nutre-se também das belezas inferiores que a visão sensível lhe reporta e que assume como indícios de uma beleza maior. Há um exercitamento da razão *per corporalia ad incorporalia*, que o Bispo de Hipona abordará em relação à temática das artes liberais, mas que poderá também ser perspectivado na esteira da matriz neoplatónica, pela qual a contemplação da esfera da Verdade, ou do Bem, exige uma preparação do olhar.

inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest.»

³³⁸ A previsibilidade não é, portanto, de se descartar da *scientia*.

³³⁹ Vide subcapítulo I.1.4 da presente tese.

³⁴⁰ Esta é, aliás, a tese de Luís Evandro Hinrichsen, *A conversão do olhar: um estudo do ato estimativo estético segundo Agostinho de Hipona*, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

Para Platão, o poder da alma capaz de suportar a luz que ilumina todas as realidades é a razão;³⁴¹ a alegoria da caverna descreve como a activação da plena visualidade exige um adestramento do olhar que, sumariamente, consiste na mudança gradual das realidades a contemplar,³⁴² e que, no retorno ao contexto original predisporia a uma nova perspectiva sobre o visível. Ligando a simbólica da visão à temática do conhecimento e da ascese, esta alegoria pode ajudar a explicitar o modo aparentemente ambivalente como Santo Agostinho se refere às naturezas sensíveis, pois, com efeito, quando em algumas das suas obras há a advertência para que o homem deixe para trás tais realidades que os sentidos corpóreos nos reportam, tal posição agostiniana visa, sobretudo, apelar a uma mudança do nível cognitivo do sujeito face a essas realidades. Quanto mais capacitada estiver a *ratio*, menos preso se estará a uma visão parcial do mundo. O olho interior deve sobrepor-se ao olhar exterior, subordinando-o e considerando os seus objectos sempre para além de si mesmos.

Tal perspectiva que assume as realidades sensíveis como imagens do inteligível e como indícios capazes de guiar o sujeito para a esfera superior, desde que bem ajuizados, tem como principal fonte Plotino, ainda que a perspectiva deste autor seja bastante mais ambivalente. Também nas *Enéadas* há passagens que atestam a possibilidade da conversão do olhar exterior em olhar interior, através da contemplação estética, em que, da beleza sensível, a alma é conduzida até à beleza inteligível e, desta, até ao Uno. No tratado *Acerca do Belo*, o Licopolitano esclarece que o olhar percebe o belo e que a alma o reconhece, recordando-o a partir de um antigo conhecimento. Nesse processo, a alma entra em consonância com a beleza, identificando-se com ela. As

³⁴¹ Cf. Platão, *República* VII, 518c-518d.

³⁴² Primeiro deverá começar por distinguir as sombras, depois as imagens dos homens e dos outros objectos reflectidos nas águas, seguidamente os próprios objectos, a claridade dos astros durante a noite e, só por fim, o próprio Sol. Sem tal processo gradativo, a visão ficaria comprometida pelo ofuscamento e pela dor. Em *Soliloquiorum* I, 13, 23, Santo Agostinho exemplifica de modo muito semelhante que a preparação do olhar interior para alcançar a *sapientia* se processa de um modo gradativo análogo à preparação dos olhos exteriores para ver o sol. Diz o Bispo de Hipona que estes deverão começar por observar as coisas que não brilham por si mesmas e que precisam de uma luz que lhes é alheia para poderem ser vistas, como por exemplo uma parede; depois deverão dirigir-se para as coisas que reflectem com maior vivacidade tal luz exterior, como o ouro ou a prata, cujo brilho não fere os olhos; seguidamente poderão contemplar o brilho do fogo terrestre, o brilho dos astros como a lua e o brilho das auroras e do nascer do dia; só depois, poderão contemplar o sol sem se ferirem.

realidades materiais devem a sua beleza à comunhão com uma forma ideal,³⁴³ pelo que a beleza das coisas corpóreas remete para a beleza das coisas incorpóreas e a alma atinge a beleza inteligível também por meio das belezas sensíveis.³⁴⁴ Tais belezas participadas cativam a atenção do homem – se a alma se preparar devidamente, purificando-se, poderá ascender até à beleza primordial que, na henologia plotiniana, se identifica com o Ser, reportando-se ao Intellecto.

O facto de a alma ser cativada pelas belezas materiais pode supor duas interpretações que não são totalmente contraditórias nem inconciliáveis: a primeira é a de que há uma espécie de dimensão propagandística nas belezas terrenas que promove o encontro com a beleza superior e, por extensão, com o plano inteligível; a segunda é a de que a alma arrisca ficar presa a essas realidades materiais, onde encontra espelhadas imagens fugidias da verdadeira beleza, confundindo-as com esta e não se esforçando por encetar o processo de purificação e ascense de retorno à origem.³⁴⁵ Plotino apresenta ambas as perspectivas, embora a segunda acabe por evidenciar maior preponderância nas *Enéadas*.³⁴⁶ De qualquer modo, ambas as considerações supõem a ideia de que a alma pode, e deve, esforçar-se por substituir o modo de visão exterior pelo modo da visão interior³⁴⁷ e, para tal, precisa de uma habituação que passa pela consciência de que há uma ordem e uma hierarquização cujo nível inferior é ocupado pelas belezas materiais, seguido pelas belas ocupações, depois pelas belas obras da moral e pelas

³⁴³ Mais concretamente, Plotino afirma que a beleza das coisas materiais provém da sua comunhão com o pensamento (razão/ *logos*) que emana dos deuses. *En.* I, 6, 2.

³⁴⁴ Cf. *En.* I, 6, 3.

³⁴⁵ Cf. *En.* I, 6, 8.

³⁴⁶ A perspectiva que consigna um papel mais positivo, nunciativo, às belezas materiais, por norma, cumpre na filosofia plotiniana propósitos antignosticos. O gnosticismo estará para Plotino, como o estoicismo para Santo Agostinho. Apesar de algumas vezes integrar elementos da filosofia estóica, o Bispo de Hipona viu-se na necessidade de refutar vários pressupostos do estoicismo, por exemplo acusando os seus aspectos contraditórios – como o que ocorre na promoção da felicidade e na aceitação do suicídio – ou problematizando o conceito de *apatheia*. Em termos gerais, as suas refutações acabam por predispor a uma consideração menos negativa das realidades sensíveis e dos sentidos. O mesmo se verifica no caso plotiniano em relação aos gnósticos, contra os quais escreve um tratado, que em virtude da organização feita por Porfírio, acaba por ser desmembrado e disperso nas *Enéadas*. Cf. Vincenzo Cilento, *Paideia antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III,8, V,8, V,5, II,9*, Firenze, Monnier, 1971.

³⁴⁷ Cf. *En.* I, 6, 9.

almas daqueles que realizam as belas obras.³⁴⁸ O reconhecimento desta escala de belezas culmina na semelhança do olhar com o objecto da contemplação. Diz Plotino que a alma só pode contemplar a beleza primordial se antes se tornar bela:

Mas se tentares contemplar com um olhar sujo pelo vício e impuro, incapaz de sustentar a visão de objectos muito brilhantes, ele então não verá nada [...]. É necessário tornar o órgão da visão afim e similar à coisa que contempla. Nenhum olho, na verdade, já viu o sol, sem se tornar semelhante ao sol, nem a alma pode ver a beleza, sem se tornar bela.³⁴⁹

Em suma, para Plotino, a beleza coincide com o inteligível e a sua busca coincide com aquela que leva a alma ao conhecimento do Intelecto. A perspectiva de Santo Agostinho é análoga, podendo inferir-se a conversão do olhar pela educação da razão, na qual está implícito o trânsito do sensível ao inteligível e o estímulo que a estese das realidades sensíveis exerce sobre a alma. Toda a criação exalta o criador³⁵⁰ e nela há traços (*vestigia*) da unidade à qual remonta a sua origem. Basta utilizar os olhos da alma e indagar as razões do prazer resultante da contemplação de uma bela simetria para poder encontrar o plano superior. Essa é a ideia presente em *De vera religione*, quando o Bispo de Hipona refere que se perguntasse a um trabalhador a razão de querer edificar um arco em face de outro que acabara de construir, este não saberia dar-lhe outra justificação para além da necessidade de estabelecer uma simetria capaz de agradar ao olhar. Tratando-se de um homem capaz de usar os seus olhos interiores, certamente que, correctamente instigado, compreenderia que as coisas belas agradam porque são belas, contrariamente à ideia de que são belas porque agradam, e compreenderia ainda que tais belezas advêm de uma unidade que lhes é superior, a qual, de certo modo, apenas simulam (*eam quodammodo mentiantur*). Essa unidade é também o índice de referência operante na correcta judicção dos corpos.³⁵¹ Há, portanto, uma via estética que, através da experiência sensorial promove o

³⁴⁸ Cf. *En.* I, 6, 9.

³⁴⁹ *Ibid.*: «Ἐάν δὲ ἦ ἐπὶ τὴν θέαν λημῶν κακίαις καὶ οὐ κεκαθαρμένος ἢ ἀσθενής, ἀνανδρία οὐ δυνάμενος τὰ πάνυ λαμπρὰ βλέπειν, οὐδὲν βλέπει [...]. Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ. Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὁφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὲς μὴ γεγεννημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλῇ γενομένη.»

³⁵⁰ *Conf.* XI, 4, 7 (CCL 27, 197): «Te laudant haec omnia creatorem omnium.»

³⁵¹ *De vera relig.* 32, 59- 60.

conhecimento da realidade inteligível e, conseqüentemente, revela à *ratio* a chave da hierarquização qualitativa do real. É no reconhecimento de tal hierarquização que se funda a possibilidade de um compromisso mais adequado com as naturezas sensíveis e, em última instância, que se funda o exercício das virtudes.

A celeuma sobre o primado da razão ou da fé na perspectiva agostiniana encontra aqui um bom terreno de exploração. A bem conhecida formulação agostiniana *crede ut intellegas*³⁵² não promoveu interpretações consensuais acerca da relação entre fé e razão. A *vera ratio* revela-se, com efeito, uma expressão sinónima de *vera religio*, traduzindo ambas “a relação ontológica entre a mente e a Verdade”³⁵³ e sugerindo uma convergência de tal ordem entre a fé e a razão que leva ao seu entendimento como uma unidade orgânica em pé de igualdade, mais do que em termos de relação hierárquica. A exploração das diversas matizes da suposta hierarquia entre razão e fé não deixa, no entanto, de propiciar o esclarecimento de ambos os termos.

Nem a razão sem a fé é legítima – como bem ilustra a crítica agostiniana à soberba dos filósofos neoplatónicos³⁵⁴ –, nem a fé cega (*nulla fides*) é desejável ou verdadeira.³⁵⁵ O aforismo de Isaías *Nisi credideritis, non intellegetis* (Is. 7: 9), é amiúde citado por Santo Agostinho a propósito desta questão, parecendo outorgar primazia à fé. No entanto, poder-se-á legitimamente objectar que a fé encontra as condições da sua possibilidade no conhecimento racional – não é por acaso que a fé se assume como uma

³⁵² *Sermo* XLIII, 4 (CCL 41, p. 509): «Dicit mihi homo: "Intellegam ut credam". Respondeo: "Crede ut intellegas". Cum ergo nata inter nos sit controversia talis quodam modo, ut ille mihi dicat: "Intellegam ut credam", ego ei respondeam: Immo crede ut intellegas [...]» 7: «Tu dicebas: "Intellegam ut credam". Ego dicebam: "Ut intellegas crede". Nata est controversia, veniamus ad iudicem, iudicet Propheta, immo vero Deus iudicet per Prophetam. Ambo taceamus. Quid ambo dixerimus, auditum est. "Intellegam inquis, ut credam". "Crede, inquam ut intellegas". Respondeat Propheta: Nisi credideritis, non intellegetis.»; *Sermo* CXVIII, 1 (PL 38, c. 672): «Si non potes intellegere, crede ut intellegas. Praecedit fides, sequitur intellectus; quoniam propheta dicit: Nisi credideritis, non intellegetis.»; *In Iohan. Evang. tract.* XXIX, 6 (CCL 36, p. 287): «Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intellegere ut credas, sed crede ut intellegas; quoniam nisi credideritis, non intellegetis.»

³⁵³ Assim o constata Paula Oliveira e Silva em *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Lisboa, CFUL, 2007, pp. 354-355, ecoando uma passagem de Gilson, em *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 46.

³⁵⁴ Cf. *Conf.* VII, 9, 13; VII, 20, 26 -21, 27.

³⁵⁵ Cf. *Sermo* XLIII, 8.

capacidade exclusiva dos seres racionais³⁵⁶—, o que inverte a vantagem hierárquica mais comumente associada à perspectiva agostiniana.³⁵⁷

Ambas, fé e razão, não são mais do que meios para o alcance de algo para lá de si mesmas, ou seja, não se constituem como um fim, mas como vias complementares. A razão não deve ser confundida com o conhecimento da Verdade. Quando o Bispo de Hipona afirma que a fé procura e o intelecto encontra,³⁵⁸ não está a supor dois processos distintos, embora o acto de fé seja referido em separado e como que precedendo o processo intelectual, a verdade é que este não pode senão ser o resultado da actividade conjunta da fé e da razão. Santo Agostinho argumenta claramente que os filósofos e os hereges que prometem a possibilidade do conhecimento sem o auxílio da fé, não poderão nunca atingi-lo. A fé é um grau salutar e indispensável para nos guindar até uma certeza cuja finalidade só pode ser constituída pelas realidades eternas.³⁵⁹ Ainda que, por vezes, a fé chegue mesmo a ser vista como uma alternativa à razão na preparação para o conhecimento,³⁶⁰ não há como ignorar que a razão é uma estrutura basilar do conhecimento e o Bispo de Hipona chega também a firmar que há um quase nada de razão (*quantulacumque ratio*) que nos persuade à fé e, por isso, a precede.³⁶¹

Há primazia da fé sobre a razão, se tivermos em conta a fase pré-intelectiva do processo cognitivo, em que a fé se assume como força motriz e condição *sine qua non* da inteligência, mas há também primazia da razão sobre a fé, se tivermos em conta que

³⁵⁶ *Ep.* 120, 1, 3 (CSEL 34/ 2, p. 719): «[...] cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.»

³⁵⁷ Sobre a defesa do primado da razão em Santo Agostinho, cf. Maria Leonor Xavier, *Questões de Filosofia na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, pp. 82-83. Sobre a defesa do primado da fé e do carácter instrumental da razão cf. André Mandouze, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, pp. 283-285.

³⁵⁸ *De Trin.* XV, 2, 2 (CCL 50A, p. 461): «Fides quaerit, intellectus invenit [...]», Cf. *De lib. arb.* II, 2, 5-6.

³⁵⁹ *En. Psa.* VIII, 6 (PL 36, c. 111): «[...] quod gradum saluberrimum et necessarium fidei neglegendum putant, per quem in aliquid certum, quod esse nisi aeternum non potest, oportet ascendi.»

³⁶⁰ *De doct. christ.* II, 12, 17 (CCL 32, p. 43): «[...] per fidem ambulamus, non per speciem, nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non possumus quae non transit sed permanet, per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati, propterea ille ait: Nisi credideritis, non permanebitis, ille autem: Nisi credideritis, non intellegetis.»; cf. *De div. quaest.* 83, 81, 2.

³⁶¹ *Ep.* 120, 1, 3 (CSEL 34/ 2, p. 719): «Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.»

a fé só é possível graças ao alicerce da condição racional. Apesar de não haver qualquer confusão entre estes dois termos para Santo Agostinho, percebe-se de imediato que não há fé sem razão e, ainda que possa haver razão sem fé, esta nunca será uma verdadeira razão, nem poderá culminar na inteligência.³⁶² Na carta escrita por Santo Agostinho a Consêncio em 410, há uma passagem que ilustra particularmente bem a complementaridade entre a fé e a razão:

Que outro motivo poderia evitar que ouvíssemos de forma vã coisas que são verdadeiras, senão o da actividade da razão [...] ser precedida no nosso coração pela fé, que nos reveste de piedade? É porque a fé empreende a parte que lhe compete neste processo, que a razão encontra de modo subsequente alguns esclarecimentos para o que demandava. Assim, à falsa razão é de preferir sem dúvida não apenas a verdadeira razão com a qual compreendemos a verdade na qual acreditamos, mas também a fé na verdade que ainda não compreendemos. Mais vale crer no que é verdadeiro, ainda que não o tenhamos visto, do que pensar ver o verdadeiro naquilo que é falso. Com efeito, a fé tem os seus olhos pelos quais de certo modo vê que é verdadeiro aquilo que ainda não pode ver e com os quais vê com absoluta certeza que ainda não vê aquilo em que crê. Além disso, quem mediante a verdadeira razão compreende o que apenas acreditava, deve certamente estar adiante de quem deseja ainda a compreender aquilo em que crê; se [tal pessoa] nem sequer deseja e considera que basta acreditar naquilo que pode entender, não sabe de que trata a fé: pois a fé pia não quer ser sem a esperança e sem a caridade. Assim, o homem de fé deve crer no que ainda não vê, de modo a esperar e a amar a visão futura.³⁶³

Neste excerto, Santo Agostinho liga a *ratio* ao particípio presente *subsequens*, evidenciando o carácter impreterível da fé no processo de descoberta da verdade. Por outro lado, o Bispo de Hipona não deixa de salientar o papel da razão sobre os

³⁶² Sobre a distinção entre razão e inteligência *vide* subcapítulo anterior.

³⁶³ *Ep.* 120, 2, 8 (*CSEL* 34/ 2, p. 711): «Quamobrem nisi rationem disputationis [...] fides in corde nostro antecessisset, quae nos indueret pietate, nonne incassum quae vera sunt audiremus? Ac per hoc quoniam id quod ad eam pertinebat fides egit, ideo subsequens ratio aliquid eorum quae inquirebat invenit. Falsae itaque rationi, non solum ratio vera, qua id quod credimus intellegimus, verum etiam fides ipsa rerum nondum intellectarum sine dubio praeferenda est. Melius est enim quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit. Porro autem qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intellegit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intellegere quod credit; si autem nec cupit, et ea quae intellegenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat: nam pia fides sine spe et sine caritate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem et speret et amet.»

conteúdos da fé, uma vez que estará em situação privilegiada aquele que compreende aquilo em que crê, relativamente àquele que crê sem compreender.

De certo modo, a fé é o dispositivo que permite integrar o significado das vivências e das realidades terrenas no âmbito da ordenação concertada do universo (*carmen universitatis*) e, logo, no plano divino. Por outras palavras, a fé é o elo que possibilita reconhecer o carácter anagógico de tudo o que existe no mundo sensível, impedindo que o homem fique preso à parcialidade que naturalmente caracteriza a sua mundividência e, se ela – a fé – é a convicção das coisas que não vemos,³⁶⁴ poderemos então dizer que é também um modo de visão interior, capaz de activar as funções superiores da mente e que também ela pode ser aperfeiçoada, dada a sua natureza temporal e mutável.³⁶⁵ Ela não é aquilo em que se crê, mas aquilo pelo qual se crê;³⁶⁶ ora, a fé não é portanto alheia à conversão do olhar, ainda que diga já respeito ao olhar interior e, embora se refira à invisibilidade – porque aquilo que se constitui como seu objecto é de ordem inteligível –, a fé parte inevitavelmente de uma base racional, ainda situada sobretudo ao nível da *ratio inferior*. Dizer que a fé ocorre sobretudo ao nível da *ratio inferior*, não significa que não haja implicação da fé relativamente à *ratio superior*. Na verdade, estamos a tentar clarificar um estágio inicial em que o homem encontra a fé no seu interior, a partir de estímulos que não podem senão ser exteriores e que se devem à interacção do sujeito com a natureza que o contextualiza – logo, ao conhecimento das realidades sensíveis (*scientia*). Conforme se constata a partir do comentário agostiniano a propósito do evangelho joanino, a fé é adventícia.³⁶⁷ No entanto, a fé também exige que haja na alma a capacidade de esta se direccionar para a dimensão inteligível, havendo, portanto, lugar à actividade da *ratio superior*, mesmo que aquilo em que se crê possa nunca vir a ser objecto de conhecimento.³⁶⁸

³⁶⁴ *De Trin.* XIII, 1, 3: «[...] convictionem rerum quae non videntur.»; cf. *Heb.* 11: 1.

³⁶⁵ A fé pode inclusivamente perecer. Cf. *De Trin.* XIII, 1, 3.

³⁶⁶ *De Trin.* XIV, 8, 11: «Fides enim non est quod creditur, sed qua creditur: et illud creditur, illa conspicitur.»

³⁶⁷ *De Trin.* XIII, 1, 3: «[...] et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum.»

³⁶⁸ O domínio dos inteligíveis está subsumido no dos credíveis, mas o inverso não é verdadeiro. O facto de haver credíveis que ficam para lá do alcance da inteligência (como a história) não parece constituir um problema para o Bispo de Hipona, talvez porque crer seja também uma certa forma de saber, conforme expressa Gilson: «*De toute façon, croire est encore une certaine manière de savoir, c'est une*

Além de ser uma procura e uma promessa, a fé é também uma espécie de guia que orienta a alma em direcção ao estado de catarse necessário para a contemplação do inefável. Diz o Bispo de Hipona que é a fé que orienta e nutre a visão beatífica enquanto esta não é ainda alcançada, e fá-lo tornando o percurso mais brando e o homem mais habilitado para essa inteligibilidade do mistério.³⁶⁹ Embora de natureza temporal, a fé descrita em *De Trinitate* aponta para uma relação privilegiada com a luz inteligível e, de facto, pela caracterização presente em *In Evangelium Ioannis tractatus*, a fé parece funcionar como uma espécie de antevisão de tal luz. Não é pois de estranhar que, apesar do homem a encontrar no mais íntimo de si, a fé seja também um fruto da bondade e da gratuidade divina; ela é uma graça: a primeira com a qual Deus nos presenteia.³⁷⁰

O tema do conhecimento na perspectiva agostiniana deverá ser situado no contexto mais lato da *beata vita*. A alma aspira a sobrepujar as suas limitações, não podendo deixar de reconhecer que há um ser mais perfeito, absolutamente perfeito, só ele capaz de mitigar a sua ânsia, conferindo-lhe paz e felicidade. O conhecimento não tem um valor intrínseco, pois subordina-se a um fim: alcançar a Verdade beatificante, identificada com Deus, daí que o percurso de re-conformação a Deus pressuponha também uma via cognitiva.

Todos os homens aspiram à felicidade.³⁷¹ Esta premissa cedo entra no pensamento agostiniano, pela leitura do diálogo perdido de Cícero, *Hortensius* – o mesmo diálogo que desperta o Bispo de Hipona para a filosofia.³⁷² Diz Santo Agostinho

connaissance de la pensée, comme l'est la science proprement dite dont elle ne diffère d'ailleurs que par son origine.», in *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 33.

³⁶⁹ *De Trin.* I, 1, 3 - 2, 4: «[...] Et ideo est necessaria purgatio mentis nostrae qua illud ineffabile ineffabiliter videri possit; qua nondum praediti fide nutrimur, et per quaedam tolerabiliora ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur itinera ducimur. [...] et a se propterea cerni comprehendique non posse quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur.» Cf *Sol.* I, 6, 12 - 14, onde o Bispo de Hipona explica o papel da trindade de virtudes constituída pela fé (*fides*), pela esperança (*spes*) e pelo amor (*caritas*), na purificação e preparação dos olhos da alma. Destas três virtudes, só a *caritas* permanecerá actuante na *beata vita*.

³⁷⁰ *In Iohan. Evang. Tract.* III, 8: «Quam gratiam primo accepimus? Fidem.»

³⁷¹ Cf. *De beata vita* 2, 10.

³⁷² Cf. *De Trin.* XIII, 4, 7 e *De beata vita* 2, 10 (CCL 29, p. 70), onde Santo Agostinho cita uma passagem dessa obra ciceroniana que não chegou aos nossos dias: «Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem: Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Plus enim mali pravitas voluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni.»

que todos aqueles que são felizes têm o que desejam, mas nem todos os que possuem o que desejam são felizes em virtude disso. Por outro lado, aqueles que não têm o que desejam são necessariamente infelizes, tal como o são aqueles que possuem o que não lhes convém desejar. Conclui o Bispo de Hipona que só pode ser feliz quem simultaneamente possui aquilo que deseja e deseja aquilo que lhe não é pernicioso possuir.³⁷³ Tal é a dupla condição da felicidade. Quando não se consegue reunir estas duas condições, os homens tendem a centrar a sua atenção em possuir aquilo que desejam independentemente de desejarem o que lhes convém e assim acabam por subverter a lógica da obtenção da felicidade, uma vez que seria preferível o esforço de ter bons desejos, independentemente da posse.

Está mais distante da felicidade aquele que possui objectos de desejo ilícitos, do que aquele que não possui qualquer objecto dos seus desejos e, no entanto, apesar de todos desejarem a felicidade, muitos acabam por preferir aquilo que os afasta da vida feliz, por uma defecção da vontade. A boa vontade é já um bem de grande valor no caminho para a felicidade,³⁷⁴ mas mais importante ainda é a fé na imortalidade e na encarnação. A vida, para ser feliz, tem necessariamente de ser eterna e querer a imortalidade não é querer nada de mal; pelo contrário, o desejo de imortalidade aliado à fé, faz com que todos os homens vivam de modo a poder merecê-la. A fé na encarnação permite reconhecer em Cristo quer a ciência, quer a sabedoria, reunidas. Daí que Cristo seja “a nossa ciência e também a nossa sabedoria. É ele que nos dá a fé a partir das coisas temporais e é ele que nos ensina a verdade sobre as coisas eternas. Por ele vamos até ele, pela ciência tendemos à sabedoria: e no entanto, não nos afastamos deste mesmo e único Cristo, em quem todos os tesouros da sabedoria e da ciência estão escondidos.”³⁷⁵

O desejo de felicidade corresponde, portanto, ao desejo de Deus e da posse da verdade absoluta. Ao encontrar Deus, encontra-se a felicidade. Este é aliás o aforismo a que pode ser resumido o diálogo *De beata vita*. A felicidade é o culminar de um

³⁷³ Cf. *De Trin.* XIII, 5, 8.

³⁷⁴ Cf. *De Trin.* XIII, 6, 9.

³⁷⁵ *De Trin.* XIII, 19, 24 (CCL 50A, p. 416): «Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.» Cf. 1 *Cor* 12: 8; *Col* 2: 3.

percurso fundado na constatação da equivalência entre a suma Beleza e a suma Verdade – um percurso gradativo da visão, que passa pelo adestramento da alma com vista à subjugação dos sentidos corpóreos e por um certo conluio entre a *ratio inferior* e a *ratio superior*, ou seja, entre o conhecimento racional e o conhecimento intelectual.

2.2 – Uma estética expressa em termos matemáticos

2. 2. 1. Numerus, pondus e mensura

Foi já evidenciado no primeiro subcapítulo desta tese o modo como a estética agostiniana ampliou o conceito de beleza legado pela tradição neoplatônica, ao pressupor que a natureza inteligível do belo não obsta a que as suas manifestações possam também ser concebidas de um modo formalista. O próprio conceito de *forma* atesta tal despreconceito acerca das feições que o belo assume na sua desmultiplicação pelo universo. As configurações dos corpos não deixam de significar a beleza superior da qual provêm – são dela imagens parcelares, nebulosas, que podem no entanto promover o reconhecimento de tal superioridade, desde que bem ajuizadas pela alma humana. Além da *forma*, há um outro conceito fulcral para a estética agostiniana que se constitui como um índice qualitativo, servindo à clarificação da relação entre o todo e as partes e contribuindo para que melhor se perceba a valorização das naturezas corpóreas pelo elo que mantêm com a dimensão inteligível. Trata-se do conceito de *numerus*.

O sobrepujar da acepção quantitativa de *numerus* não se constituía como uma novidade na época de Santo Agostinho. Quase dez séculos antes, ao estabelecer uma relação entre a ordem dos números e a frequência dos sons, Pitágoras havia já lançado as bases para tal etologia meta-matemática. A perspectiva de que a evolução do mundo é paralela à evolução dos números resultou não só da constatação de que as durações relativas das vibrações na harmonia musical eram passíveis de ser reconhecidas em todas as coisas – concluindo-se que qualquer coisa podia ser expressa em termos

numéricos – mas também da observação dos movimentos regulares dos astros e da ideia de uma harmonia concertada das esferas. A noção de ordem e a perspectiva de um carácter estético associados aos números marcavam presença desde então.³⁷⁶

Os pressupostos pitagóricos da temática do número chegam a Santo Agostinho pela via neoplatónica, uma via por seu turno já informada pelas considerações gnósticas acerca do número como entidade significativa capaz de mediar entre o divino e o criado. Para os gnósticos, os números determinavam o carácter das coisas por si ordenadas e impregnavam-nas de um significado metafísico reconhecível pelo homem.³⁷⁷ Plotino, que apesar das críticas que tecia aos gnósticos não deixava de simpatizar com algumas das suas ideias, dedica o seu trigésimo quarto tratado precisamente à temática do número.³⁷⁸ Na esteira de Moderato, o número é abordado em termos de movimento de egresso e regresso da multiplicidade relativamente ao Uno. Refutando a crítica de Aristóteles à concepção de número presente no *Parménides* de Platão, Plotino rejeita qualquer valor quantitativo no que toca ao número inteligível ou substancial (ἀριθμός οὐσιώδης). Este, o número inteligível, é a actividade (ἐνέργεια) da substância primeira (οὐσία), bem como o poder (δύναμις) que cinde a dimensão do ser inteligível no número limitado de formas. Presidindo como causa de todos os números, está o Uno

³⁷⁶ Não nos interessa aqui entrar na celeuma sobre a veracidade das descobertas atribuídas a Pitágoras, pelo que partimos apenas das evidências acerca daquilo que era considerado ser o legado pitagórico, à época de Santo Agostinho. Para tal, não são de descartar os comentários de Cícero, em *Tusculanae Quaestiones* I, 17 (sobre Pitágoras e a disposição da terra e das regiões celestes de acordo com o peso e a igualdade de ângulos); I, 10 (sobre o poder do número para Pitágoras); IV, 2 (sobre a influência pitagórica na música e na poesia de então). Muito antes de Cícero, já Platão no livro VII da *República* (530d) havia testemunhado a íntima relação existente nas teorias do pitagorismo entre a astronomia e a harmonia e que, aliás, Platão assume subscrever. Ao reportar a harmonia à audição, reitera a afinidade entre o movimento dos astros e o movimento harmónico sonoro (música). Assumindo uma perspectiva crítica, Aristóteles refere muito claramente esta concordância pitagórica entre os fenómenos celestes, os números existentes na música e a ordem do universo no primeiro livro da *Metafísica* e no segundo livro de *Do Céu*. Cf. *Metafísica* I, 5: 985b-986a e *Do Céu* II, 9: 290b. Sobre as referências que Santo Agostinho faz nas suas obras a Pitágoras cf. Christiane L. Joost-Gaugier, “Pythagoras remembered in the Fifth and Sixth Centuries”, in *Measuring heaven: Pythagoras and his influence on art in Antiquity and the Middle Ages*, Cornell University Press, 2006, pp. 58-59.

³⁷⁷ Sobre a questão do número no gnosticismo cf. Michel Onfray, “La numérologie gnostique”, in *La résistance au Christianisme*, Contre Histoire De La Philosophie Vol 3 (partie 1), Vincennes, Fremaux & Associates, 2006, cd 4, faixa 5 (audiolivro) e Vincent Foster Hopper, “The Gnostics”, in *Medieval number symbolism: its sources, meaning, and influence on thought and expression*, NY., Dover, 2000, pp. 50-68.

³⁷⁸ Cf. *En.* VI, 6 [34]. Sobre a abordagem plotiniana do número, talvez a melhor perspectiva seja dada por Svetla Slaveva-Griffin no ensaio *Plotinus on Number*, Oxford University Press, 2009. É a esta obra que devemos a maioria das considerações aqui tecidas sobre o número nas *Enéadas*.

que, assim, precede o número inteligível que é do domínio da segunda hipóstase. Plotino refere a incapacidade de Aristóteles compreender a mónada e a díade indefinida como princípios da criação e da ordem do intelecto e explica a relação entre o número substancial, não quantitativo, com o número monádico (ἀριθμός μοναδικός), quantitativo, em termos de paradigma inteligível e sua cópia material.³⁷⁹ Enquanto o número substancial actualiza a existência daquilo que separou do Uno no inteligível, o número monádico exprime quantitativamente aquilo que já foi definido pelo número substancial. O número monádico tem um papel importante ao nível da cosmologia plotiniana, uma vez que salvaguarda a multiplicidade sensível de se dissipar no infinito.

O número substancial é também considerado por Plotino sob o prisma dos cinco géneros platónicos presentes no *Sofista*: o repouso corresponderia ao número unificado (ἀριθμός ἡνωμένος); o movimento ao número movendo-se a si mesmo (ἀριθμός ἐν ἑαυτῷ κινούμενος); o outro ao número desmultiplicado (ἀριθμός ἐξελληγμένος) e o mesmo ao número englobante (ἀριθμός περιέχων).³⁸⁰ As propriedades do número substancial traduzem os quatro primeiros géneros, ao passo que o quinto – o do ser – se constitui como o denominador comum, que representa todos os outros. Fica assim elucidada a relação entre o número substancial com o Uno e com a Alma, uma vez que Plotino não os identifica com nenhuma propriedade particular do número. As propriedades do número substancial ordenam o Intelecto a partir do seu interior; ora, tanto o Uno quanto a Alma estão fora do Intelecto, pelo que não herdaram qualquer propriedade particular do número. No entanto, sendo uma emanção do Intelecto, e logo uma imagem sua, a Alma possui todas as propriedades do número substancial. A alma individual exprime os números substanciais em números monádicos, sendo que a matemática e a contabilização das coisas individuais assenta no número monádico. O número substancial é uma expressão ontológica do Uno, que está para lá do Ser e não possui qualquer característica particular.

Do mesmo modo que o conceito de *forma* na teoria agostiniana permitia uma síntese entre a ultimidade e o imediato, também o conceito de *numerus* parece conservar a articulação entre unidade e multiplicidade, tornando algo obsoleta a distinção entre número inteligível e número monádico que marca toda a abordagem plotiniana. Ainda

³⁷⁹ Cf. *En.* VI, 6, 9.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*

assim, não a descarta totalmente. Do conjunto formado pelas principais obras a partir das quais se revela mais profícuo o estudo do conceito de *numerus* em Santo Agostinho, é sobretudo em *De musica* e em *De libero arbitrio* que os ecos de tal distinção são ainda fortes.³⁸¹ Nos cinco primeiros livros de *De musica*, o filósofo começa por proceder à análise dos vestígios sensíveis da música – definida como ciência de bem modular – e das relações que fixam a duração dos tempos, passando no sexto livro para os lugares espirituais onde a música não assume um corpo específico.³⁸² Assim, nos primeiros cinco livros, o âmbito da aritmética e da quantificação ocupa um lugar central, lembrando os números monádicos plotinianos, ao passo que no último livro é dado destaque àquilo que para Plotino seria o âmbito do número substancial.

Santo Agostinho refere-se nesta obra aos *numeri corporales*, que não devem ser interpretados como equivalentes imediatos dos números monádicos, ainda que, numa transposição grosseira da terminologia plotiniana para a terminologia agostiniana, pudéssemos considerar que os *numeri corporales* abarcam os números monádicos. O filósofo africano refere-se aos *numeri corporales* como sinónimos dos *numeri sonantes*.³⁸³ Estes são os números que se manifestam nos sons, na dança e em qualquer outro movimento visível. Santo Agostinho coloca-os na base da hierarquia numérica passível de ser reconhecida em qualquer processo ligado à sensibilidade. Tal hierarquia integra também os números de reacção (*numeri occurrentes*), que resultam da impressão sensível produzida quando o sentido exterior é afectado pelas realidades sensíveis. Note-se que não há na obra agostiniana matéria que permita concluir uma intermutabilidade entre o conceito de *numeri corporales* e o de *sensibilia*. Na verdade, Santo Agostinho parece apenas perspectivar que os *sensibilia* – enquanto coisas que

³⁸¹ Este conjunto é constituído pelas seguintes obras: *De ordine*, escrita em 386; *De musica*, escrita em 388, estando Santo Agostinho ainda em Milão; *De libero arbitrio* e *De Genesi contra Manichaeos*, que datam desse mesmo ano, mas são já escritas em Roma, após a morte de Mónica; *De vera religione*, redigida em 390; *De Trinitate*, em 400; *De Genesi ad litteram*, principiada em 393 e terminada por volta de 415; *De doctrina christiana*, redigida entre 397 e 426 e *De civitate Dei*, redigida entre 412/13 e 426.

³⁸² *De mus.* I, 2, 2 (PL 32, c. 1083): «Musica est scientia bene modulandi.». No primeiro livro de *De musica* é analisada a natureza dos números e das relações implícitas nas principais sequências do sistema decimal. No segundo livro as considerações numéricas recaem sobre a métrica; nos livros III e IV sobre o ritmo; no livro V sobre o verso e, por fim, no livro VI a abordagem é reconduzida para os lugares espirituais, salientando o papel dos números na universalidade da ordem e sublinhando a superioridade da alma em relação ao corpo.

³⁸³ Cf. *De mus.* VI, 4, 7 e VI, 9, 24.

podem ser objecto de percepção sensível – integram o movimento contínuo da criação divina (que não só os originou, como os mantém) e, em virtude disso, podem eles próprios ser considerados em função de um dinamismo expressivo intrínseco que permite o reconhecimento dos números neles presentes. É ao reconhecimento de tal presença nas coisas sensíveis que o conceito de *numeri corporales* deve ser associado, pois se os reportássemos exclusivamente aos objectos sensíveis em si, mais dificilmente se perspectivaria a sua ligação ao número superno ou o seu papel no *carmen universitatis*, como efectivamente ocorre na obra agostiniana.³⁸⁴

É por si mesmos que os números causam impressões na nossa alma, e não por constituírem imagens de coisas visíveis.³⁸⁵ Há que não esquecer que a hierarquização presente em *De musica* é elaborada de acordo com a percepção musical e é transponível para qualquer outro processo perceptivo; em todo o caso, está-se sempre no âmbito da sensibilidade, ou seja, dos movimentos que a alma empreende face às impressões do corpo pelo exterior sensível, o que não significa que os números não existam independentemente da alma – eles estão na alma, nos corpos e na esfera divina (estão para cá e para lá da alma, além de também estarem nela) –, mas sim que desempenham a função de índices de reconhecimento de relação. Quando em *Confessionum* o Bispo de Hipona parece hesitar quanto à legitimidade do prazer com os cânticos religiosos,³⁸⁶ poderíamos argumentar, a partir das próprias considerações agostinianas sobre a natureza do número, que a legitimidade de tal prazer é relativa ao reconhecimento dos números implicados na percepção de tais cânticos. Só há prazer, desde logo, porque os números sonoros (ou corporais) foram experienciados; esse prazer será legítimo se não houver qualquer dificuldade em reconhecer que os números fazem parte da grandeza infinita divina; será um prazer ilegítimo se, pelo contrário, os números forem tomados como uma pluralidade de unidades válidas em si ou no seu conjunto restrito, sem qualquer reconhecimento da referência ao plano divino. Atente-se a seguinte passagem:

³⁸⁴ Cf. *De mus.* VI, 11, 29.

³⁸⁵ Cf. *De lib. arb.* II, 8, 20-24.

³⁸⁶ Cf. *Conf.* X, 33, 49.

Portanto, o que polui a alma não são os números inferiores à razão, belos no seu género, mas o amor à beleza inferior. Se nela [a alma] ama não apenas a igualdade, da qual já suficientemente falámos no âmbito do nosso assunto, mas ama-a também como fim, a alma ter-se-á perdido do seu próprio fim; todavia ela não sai da ordem das coisas, uma vez que tem uma posição e uma dignidade tais que lhe outorgam uma ordenação perfeita. Uma coisa é sujeitar-se à ordem, outra coisa é estar sujeito à ordem. A alma sujeita-se à ordem quando ama plenamente aquilo que está acima dela, isto é, Deus, e quando ama como a si mesma as almas suas semelhantes. Pela força deste amor, ela ordena as coisas inferiores sem ser corrompida. Aquilo que corrompe a alma não é mau, pois também o corpo é uma criatura de Deus e é adornado por uma beleza ínfima, mas que só relativamente à dignidade da alma pode ser menosprezada; tal como a qualidade do ouro é maculada pela união com a mais fina prata. Portanto não excluamos da obra da divina providência os números que são formados na nossa sujeição à morte, pena do pecado, pois no seu género são belos. Mas também não os amemos como se encontrássemos a felicidade fruindo deles. Uma vez que são temporais, aproveitemo-los como a uma tábua num naufrágio, não devemos rejeitá-los como um fardo, nem abraçá-los como se não soçobrassem, mas devemos usá-los bem, e assim os ultrapassaremos.³⁸⁷

Neste trecho, Santo Agostinho começa precisamente por advertir que não é lícito amar na beleza inferior – ou seja, nas belezas corpóreas – o seu aspecto puramente formal, que nos deteria nesse amor como se ele fosse um fim em si mesmo e limitaria o reconhecimento dos números à dimensão sensível. Usar os números inferiores e ultrapassá-los significa partir do indício para o reconhecimento do próprio índice, ou, por outras palavras, descobrir a relação de proporcionalidade entre as coisas e o divino, a partir daquilo que nos corpos (*números formados na nossa sujeição à morte*) lhes é anterior e em razão do próprio ser.

Além dos números de reacção, que ocupam o segundo patamar da hierarquia da sensibilidade, distinguem-se ainda os números de desenvolvimento (*numeri progressores*) que, mesmo na ausência de um objecto ou movimento exterior, resultam

³⁸⁷ *De mus.* VI, 14, 46 (*PL* 32, c. 1187): «Non igitur, numeri qui sunt infra rationem et in suo genere pulchri sunt, sed amor inferioris pulchritudinis animam polluit: quae cum in illa non modo aequalitatem, de qua pro suscepto opere satis dictum est, sed etiam ordinem diligat, amisit ipsa ordinem suum; nec tamen excessit ordinem rerum, quandoquidem ibi est, et ita est, ubi esse, et quomodo esse tales, ordinatissimum est. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri. Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias autem animas tamquam seipsam. Hac quippe dilectionis virtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus sordidatur. Quod autem illam sordidat, non est malum, quia etiam corpus creatura Dei est, et specie sua quamvis infima decoratur, sed prae animae dignitate contemnitur; sicuti auri dignitas, etiam purgatissimi argenti commixtione sordescit. Quapropter quicumque de nostra quoque poenali mortalitate numeri facti sunt, non eos abdicemus a fabricatione divinae providentiae, cum sint in genere suo pulchri. Neque amemus eos, ut quasi perfruendo talibus beati efficiamur. His etenim, quoniam temporales sunt, tamquam tabula in fluctibus, neque abiciendo quasi onerosos, neque amplectendo quasi fundatos, sed bene utendo carebimus.»

da acção da alma sobre o corpo. Estes números encontram-se por exemplo no acto de pronunciar o primeiro verso do hino de Santo Ambrósio *Deus creator omnium*, ou, simplesmente, em casos de percepções anómalas como as que ocorrem durante as alucinações. A estes números seguem-se os números da memória (*numeri recordabiles*), graças aos quais podemos reconhecer coisas que vimos ou ouvimos anteriormente. Estes números funcionam como uma espécie de arquivo e servem de mediadores entre os números de reacção e os números de desenvolvimento. Santo Agostinho refere ainda os números sensíveis (*numeri sensuales*) respeitantes ao prazer ou ao desprazer provocados pelos movimentos da alma face às modificações do corpo desencadeadas pela sensação. No topo da hierarquia do processo de percepção sensível estão os números de julgamento (*numeri iudiciales*) que concernem ao acto de ajuizar sobre a legitimidade de tal prazer ou desprazer. É quando os números do julgamento se desencadeiam que há possibilidade de reconhecer a amplitude das implicações numéricas. O processo racional do qual depende tal reconhecimento implica uma preparação – uma via gradativa que a razão deve empreender e que, numa primeira fase, Santo Agostinho perspectiva através das artes liberais. O diálogo *De musica* fazia parte de um conjunto de obras que Santo Agostinho projectara escrever precisamente para contemplar as especificidades de cada arte liberal, através um tratado respectivo.

Embora em *De musica* a própria estrutura da obra e as referências aos números corporais, ou aos números inferiores, promovam a analogia entre a distinção numérica plotiniana de número inteligível e número monádico, a verdade é que um estudo mais aprofundado acerca do conceito de *numerus* em Santo Agostinho revela que não há propriamente diferença para lá do acto perceptivo – ou seja, para o filósofo africano o número é sempre substancial, não estando sujeito às mutações dos corpos. Ele é simultaneamente imanente e transcendente às coisas, bem como à alma racional.³⁸⁸ Mesmo nos aspectos meramente formais e quantitativos há uma proporcionalidade que

³⁸⁸ *De lib. arb.* II, 11, 31 (CCL 29, p. 258): «Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis; et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos; sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tamquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit: itaque quoniam de corporibus facile iudicamus, tamquam de rebus quae infra nos ordinatae sunt, quibus impressos numeros infra nos esse cernimus; et eos propterea vilius habemus. Sed cum coeperimus tamquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes transcendere, atque incommutabiles in ipsa manere veritate.»

reflete a ordem divina e cuja significação pode ser interpretada como se de uma codificação metafísica se tratasse.³⁸⁹

O número, tal como a beleza, é como o brilho da luz divina nas coisas, quanto maior for a distância ontológica das criaturas ao criador mais pálido será esse brilho; no entanto, ele não é substancialmente distinto da sua fonte de luz. Talvez por isso, em *De libero arbitrio*, Santo Agostinho diga que o número e a sabedoria são como uma e a mesma coisa, e, citando uma passagem bíblica – *Ela [a sabedoria] estende o seu vigor de uma extremidade à outra e governa todas as coisas com suavidade* (Sab. 8:1) – demonstra considerar que o vigor (*potentia*) pelo qual a sabedoria se espraia corresponde ao número, enquanto que a capacidade pela qual tudo é disposto com suavidade corresponde à sabedoria propriamente dita, sendo que ambas as operações são a mesma sabedoria.³⁹⁰ Para melhor se explicar, Santo Agostinho estabelece uma analogia entre o par sabedoria/ número e o par calor/ luz, referindo que, mesmo sendo consubstanciais, há uma diferença na sua percepção: os sentidos só percebem o calor quando se aproximam da sua fonte, ao passo que a luz irradia por todo o lado. A sabedoria é como o calor e implica olhos capazes de a ver, olhos ontologicamente mais próximos daquilo que pretendem ver. Tudo o que estiver mais próximo desse fogo único (*unus ignis*), que emana calor e luz, exaltar-se-á dada a proximidade; ora, o que está mais próximo dessa

³⁸⁹ Não é por acaso que se constata ser comum aos autores deste período fazerem divisões formais nas suas obras que traduzissem o significado místico dos números. A este propósito, Annemarie Schimmel nota que os vinte e dois livros de *De civitate Dei* corresponderiam às vinte e duas letras do alfabeto hebraico e que, por duas vezes, estão divididos em cinco refutações, exprimindo os mandamentos enunciados na negativa ($2 \times 5 = 10$), e por três vezes em quatro ensinamentos afirmativos, que correspondem aos doze apóstolos e também à Trindade proclamada nos quatro Evangelhos ($3 \times 4 = 12$). Cf. Annemarie Schimmel, *The mystery of numbers*, N. Y., Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 20. Para o mesmo tipo de abordagem formal em relação a *Confessionum* cf. Fernando Afonso Andrade Lemos, *As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2001, p. 671-696. Na mesma senda, Svetla Slaveva-Griffin explica o arranjo temático das *Enéadas* por Porfírio, referindo que para a tradição neopitagórica, o número seis é considerado o primeiro número perfeito e é identificado com o número da Alma. A criação do universo é representada pelo número nove (ἐννεάς) como se fosse uma hendíadis por derivação do Uno. Os cinquenta e quatro tratados das *Enéadas* estão agrupados em novenas encerrando assim a essência numérica do universo, desde o Uno (ὅν) até à enéada. O arranjo porfiriano codifica, assim, numericamente, a perfeita unidade do universo plotiniano. Cf. Svetla Slaveva-Griffin, *op. cit.*, pp. 131 - 140.

³⁹⁰ *De lib. arb.* II, 11, 30 (CCL 29, p. 258): «[...] [numerus et sapientia] una quaedam eademque res est; verumtamen quoniam nihilominus in divinis Libris de sapientia dicitur, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ea potentia qua *fortiter a fine usque ad finem attingit*, numerus fortasse dicitur: ea vero qua *disponit omnia suaviter*, sapientia proprie iam vocatur; cum sit utrumque unius eiusdemque sapientiae.» Há aqui uma proximidade entre o número como *potentia* em *De libero arbitrio* e o número como ἐνέργεια ou δύναμις presente nas *Enéadas*.

fonte são as almas racionais. Já os corpos, mais distantes, não são atingidos pelo seu calor mas apenas pela sua luz – a luz dos números (*lumen numerorum*). Santo Agostinho salienta que nem a sabedoria deverá ser considerada superior ao número, nem o número superior à sabedoria, pois são a mesma coisa e, contrariamente a Plotino, resiste a considerar que a sabedoria subsista por si e que o número subsista na sabedoria, salientando que ambos são verdadeiros e ambos têm na verdade imutável a sua morada.³⁹¹ Mais adiante neste tratado, Santo Agostinho diz que a sabedoria faz com que se empreenda a via interior e se reconheça como repleto de números tudo aquilo que deleita nos corpos e tudo aquilo que cativa os sentidos corpóreos, convidando a que se perscrute a sua origem e a que se reconheça que há certas regras do belo perto do sujeito que experiencia as belezas sensíveis. São estas regras que lhe permitem aprovar ou desaprovar (*probare aut improbare*) tais sentimentos estéticos.³⁹² Numa primeira leitura poderá parecer estranho que seja a sabedoria a permitir o reconhecimento dos números e não o inverso, mas há que ter em conta que os números são como vestígios da sabedoria, presentes nos corpos e em tudo o que existe. Diferentemente de um símbolo que a partir de si remeteria para outra realidade distinta, os vestígios ou indícios só são reconhecidos como tal por se subsumirem na realidade a que se referem e com a qual, consequentemente, partilham características de natureza comum. Assim, os símbolos funcionam de modo metonímico pois envolvem duas entidades distintas em que uma remete para a outra através de uma relação culturalmente determinada, ao passo que os indícios ou vestígios são da ordem da sinédoque, permitindo que o todo seja tomado a partir da parte, ou a parte a partir do todo. Enquanto aspecto parcial de uma totalidade, os vestígios são dela manifestações. Ainda que tudo esteja repleto de números, estes só são reconhecidos para lá da estese que suscitam quando a alma racional se reconhece a si mesma dotada de sabedoria, daí que, embora não seja possível estabelecer uma ordem de precedência entre a sabedoria e os números, há, pelo menos ao nível da percepção intelectual, uma ordem de procedência em que a sabedoria é

³⁹¹ Cf. *De lib. arb.* II, 11, 32.

³⁹² Cf. *De lib. arb.* II, 16, 41 (CCL 29, p. 266) onde, falando da sapiência, Santo Agostinho diz: «Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intellegas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius».

considerada primeira em relação ao número, já que possibilita o reconhecimento dos números. Ora, se os números funcionam eles próprios como índices de relação e pressupõem que haja um conhecimento prévio, mesmo que parcelar, daquilo que indiciam, é natural que o seu reconhecimento promova também a compreensão de tais regras do belo que existem algures perto do sujeito e que não são outras senão as regras da verdade eterna.³⁹³ Essas regras são as Formas imutáveis que não têm qualquer extensão no espaço ou no tempo, mas a partir das quais tudo o que existe é formado de acordo com o seu género para ocupar os números do espaço e do tempo.³⁹⁴ Os números não deixam de ser um elo entre as formas corpóreas – elas próprias resultantes de uma ordenação da matéria imposta pelos números – e as Formas exemplares, que lhes correspondem no plano inteligível, mais concretamente na mente de Deus. Daí que a presença de números seja proporcional à presença de ser e que sem números os corpos nada seriam.³⁹⁵ O mais ínfimo grau de forma que subsiste num ser, ainda que este tenda ao perecimento e ao não-ser, advém da Forma inteligível que é imperecível e que impede que os próprios movimentos das coisas mutáveis e mortais saiam do âmbito numérico – da lei dos números (*lex numerorum*). Assim, tudo o que de admirável as criaturas suscitem, qualquer que seja o seu grau de beleza, deverá ser reportado ao elogio do Criador. A legitimidade das esteses é sempre uma questão teleológica:

Observa o céu, e a terra, e o mar e todas as coisas que brilham na esfera superior ou que na inferior rastejam, voam ou nadam; eles têm formas, porque têm números; retira-os e nada serão. De quem recebem ser senão de quem recebe ser o número, pois têm tanto mais ser quanto mais número? Também os artífices que trabalham coisas corpóreas têm em tal arte números que harmonizam a sua obra; movem as suas mãos e manuseiam instrumentos nesse fabrico, e quando a obra – que recebe do exterior a forma, relacionada com a luz luminosa que tem no interior pelos números – recebe tanto quanto possível a completude e, através dos sentidos, agrada ao juiz interior que atende aos números superiores. Procura de seguida aquilo que move os

³⁹³ Vide subcapítulo 2.1, p. 105.

³⁹⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 16, 44.

³⁹⁵ Cf. *Ibid.* Arthur Hilary Armstrong diz que todas as coisas existem na medida em que são imagens das Formas na mente divina; são cópias mais ou menos imperfeitas da perfeição divina. O que faz delas imagens e o que lhes confere tal grau de ser é a posse do número. Arthur Hilary Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1981, pp. 213-214.

membros do artífice; será o número; pois também ele se move segundo uma medida numeral. E se subtrai das mãos a obra e da alma a intenção de produzi-la, e o movimento dos membros for relativo ao prazer, esta acção chamar-se-á dança. Procura, então, o que dá prazer na dança; responder-te-á o número: sou eu. Vê agora a beleza da forma sensível; são os números tomando lugar. Vê a beleza do movimento sensível; são os números povoando o tempo. Penetra na arte de onde procedem, procura nela o tempo e o lugar; não encontrarás tempo nem lugar algum; no entanto nela vive o número, mas a sua região não é a dos espaço, nem a sua duração a dos dias; no entanto, aqueles que optam por se tornar artífices, quando se dispõem a aprender a arte, movem o seu corpo no espaço e no tempo, e a alma apenas no tempo, pois é com o passar do tempo que se tornam peritos. Eleva-te ainda para lá da alma do artífice para ver o número sempiterno; então a sapiência brilhará para ti da sua sede interior e do próprio santuário da verdade: e se encandeia o teu olhar ainda débil, torna a volver o olho da mente para aquela via onde se mostrava afável. Recorda-te porém que afastaste de ti a visão e que retornarás a ela quando o teu olhar for mais são e forte.³⁹⁶

Esta passagem permite compreender como o itinerário *per corporalia ad incorporalia* tem um pendor marcadamente estético. Tal como acontece em *De musica*, também em *De libero arbitrio* se mantêm ecos da distinção plotiniana entre números monádicos e número substancial, agora com um certo escalonamento das realidades de acordo com os números, porém, uma vez mais, há que referir que tal escalonamento é sobretudo uma estratégia com o fito de elucidar a permeabilidade que o número faculta

³⁹⁶ *Lib. arb.* II, 16, 42 (CCL 29, p. 266): «Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse? Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moveat; numerus erit: nam moventur etiam illa numero. Et si detrahas de manibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quaere ergo quid in saltatione delectet; respondebit tibi numerus: Ecce sum. Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum; nunquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum; et discendae arti tamen cum se accommodant, qui se artifices fieri volunt, corpus suum per locos et tempora movent, animum vero per tempora: accessu quippe temporis peritiores fiunt. Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis: quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculus mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas.»

entre a esfera superior e o mundo terreno, e que, de certo modo, explica também a articulação entre a sensação, o conhecimento e a sapiência.

Ao nível dos *sensibilia*, os números manifestam-se sobretudo como *species*,³⁹⁷ conceito praticamente idêntico ao de *forma*, não fora o uso mais específico que o Bispo de Hipona lhe consigna ao utilizá-lo preferencialmente quando quer sublinhar a dimensão estética da *forma* na sua abertura à percepção sensível. Nesta senda, o número não deixa de ser sinónimo de beleza.³⁹⁸ Em *De ordine*, Santo Agostinho diz que só a beleza agrada à razão e que em última instância, por trás desta beleza está o número.³⁹⁹ Os números podem ser progressivamente menos belos pela distância face ao Criador, mas não podem ser totalmente desprovidos de beleza.⁴⁰⁰

A *species* é, de certo modo, o carácter manifestativo da *forma*, pela atracção que exerce sobre os sentidos. A uma alma já capacitada e fortalecida para perscrutar as realidades superiores, a *species* revela facilmente as relações numéricas que a constituem, mas, se a *species* fala à sensibilidade, o *numerus* não é percebido pelos sentidos corpóreos, mas pela luz da razão.⁴⁰¹ A *ratio inferior* poderá permitir a proficiência matemática e a mestria daqueles que trabalham as coisas corpóreas, mas só a *ratio superior* permite alcançar a lei imutável que preside a todos os números e que apenas é visível ao olho da inteligência. A este nível, é já indiferente falar em números ou em sabedoria. Os números são, pois, a forma da sabedoria divina presente no mundo e que pode ser perscrutada pela mente humana, naturalmente agradada e atraída por tal presença qualitativa.

³⁹⁷ Cf. *Gen. ad litt.* IV, 3, 7 (CSEL 28.1, p. 99): «[...] et numerous omni rei speciem praebebat.» Sobre o conceito de *species* consultar a p. 49 da presente tese.

³⁹⁸ Já anteriormente referimos como, por exemplo, a beleza do corpo é expressa em termos de *congruentia numerosa* (*De civ. Dei* XXII, 24). Vide p. 39 da presente dissertação.

³⁹⁹ Cf. *De ord.* II, 15, 42 (CCL 29, p. 130): «Hinc est profecta in oculorum opes et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros». Esta formulação repete já a ideia expressa em *De lib. arb.* II, 16, 41 (CCL 29, p. 266): «[...] ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum [...]», que citámos na nota 392 do presente subcapítulo.

⁴⁰⁰ *De mus.* VI, 17, 56 (PL 32, c. 1191): «[...] qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus vero carere pulchritudine non possunt [...]»

⁴⁰¹ Cf. *De lib. arb.* II, 8, 21 – 24.

A originalidade da filosofia do número em Santo Agostinho face à tradição plotiniana leva-nos a aventar a possibilidade de fontes retóricas como Varrão e Cícero terem, a este nível, desempenhado um importante papel. Ambos os autores são citados e encomiados por Santo Agostinho,⁴⁰² o primeiro não tanto pelos méritos do seu estilo – que, aliás, o Bispo de Hipona considerava bastante desagradável – mas pela riqueza de doutrina e pensamento, sobretudo no que concerne as ordens do saber liberal. Com efeito, entre as muitas obras que Varrão escreveu, conta-se o compêndio conhecido por *Disciplinarum libri IX* que Santo Agostinho terá não só utilizado enquanto aluno, mas também como professor.⁴⁰³ Nesta obra, que se supõe ter desaparecido entre os séculos VI e VII, Varrão propunha nove disciplinas para o currículo romano, a partir das quais, mais tarde, nasceriam as sete artes liberais. Infelizmente não há como saber o teor destes tratados que certamente influenciaram a via gradativa da razão através das artes liberais, desenvolvida por Santo Agostinho em *De ordine*; no entanto, há um poema epistolar da autoria de Licêncio⁴⁰⁴ que nos autoriza a colocar a hipótese de que os *Disciplinarum libri IX* estariam imbuídos de uma matemática mística que apesar de não ter encontrado seguimento no neoplatonismo plotiniano, poderá ter estado na base das considerações agostinianas sobre o número.

Na epístola em verso que Licêncio remete a Santo Agostinho o jovem expõe as suas preocupações intelectuais e solicita uma cópia de *De musica*. Os primeiros versos da sua carta, que se crê ter sido escrita por volta de 395, testemunham a leitura dos *nouem libri disciplinarum* de Varrão – indiciando de que se tratava de uma obra

⁴⁰² Relativamente a Varrão, cf. *De civ. Dei* VI, 2 *et seq.*; XIX, 1, 1 *et seq.*; *De De ord.* II, 12, 35; para Cícero a mais famosa passagem é a de *Conf.* III, 4, 7 onde Santo Agostinho refere a importância desta obra na sua adesão à filosofia e no caminho que o leva à conversão.

⁴⁰³ Acerca de outras obras de Varrão que Santo Agostinho terá utilizado cf. Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999, p. 863. Sobre a existência em concreto do compêndio *Disciplinarum libri IX*, que tem encontrado alguns resistentes ao longo da história da filosofia, cf. Vitruvius, *De architectura* VII, 14: «[...] item Terentius Varro de novem disciplinis unum de architectura [...]». Os fragmentos das obras varronianas foram compilados, traduzidos e publicados em Pietro Canal, Federico Brunetti (eds.), *M. Terenti Varronis Libri De Lingua et Fragmenta Quae Supersunt Ominia*, Veneza, Giuseppe Antonelli, 1874. Fragmentos que se supõem ser da obra perdida *De novem disciplinis* foram analisados por Friedrich Wilhelm Ritschl em *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, Bonn, 1845 (texto reeditado em F. Ritschl, *Opuscula philologica*, Vol. III, Leipzig, Teubner, 1877, pp. 353-402).

⁴⁰⁴ Licêncio era um jovem discípulo de Santo Agostinho que o acompanhou durante o retiro de Cassiciaco, logo após a sua conversão. O filósofo refere-se ao seu talento poético, em *De ord.* I, 5.

estudada pelos discípulos de Santo Agostinho sobre sua orientação – e revelam ecos de um pitagorismo onde a mística e o número são inseparáveis:

Ao estudar a via misteriosa e profunda de Varrão/ a minha mente desinteressa-se e foge aterrorizada da luz./ não admira, pois colapsa toda a minha atenção face à leitura/ quando não me estás dando a mão e [a minha mente] teme elevar-se sozinha./ logo que sobre os densos livros do grande homem/ o teu afecto me exorta a debruçar e a alcançar os sacros sentidos/ que consignou às harmonias dos números e com que expôs que o universo canta em honra do Troante/ e põe em marcha os movimentos regulares/ o meu peito fica envolto por um nevoeiro instável/ e a aspereza dos assuntos [aí tratados] conduz uma nuvem ao meu espírito./ procuro qual insensato as formas essenciais das figuras desenhadas na areia/ e colido com outras trevas ainda mais densas:/ em suma, com a questão sobre as causas das estrelas e dos seus claros meatos,/ cujas posições obscuras ele aponta através das nuvens.⁴⁰⁵

A *via misteriosa e profunda de Varrão* diz respeito aos *Disciplinarum libri* onde, entre outros, estavam contemplados tratados acerca da geometria, da aritmética, da astrologia e da música. É curioso notar que a resistência de Licêncio ante tal cosmologia matemática, herdeira directa do pitagorismo, parece assentar sobretudo no carácter místico de tal abordagem. Ora, pela resposta agostiniana a esta missiva, compreende-se que o mestre hiponense se preocupa precisamente com a incapacidade de Licêncio perceber a ligação entre a esfera sensível e a esfera superior, enredando-se nas voluptuosidades da primeira e desprezando o caminho que a razão pode empreender até

⁴⁰⁵ «Arcanum Varronis iter scrutando profundi/ mens hebet adversamque fugit conterrita lucem./ nec mirum; iacet omnis enim mea cura legendi/ te non dante manum et consurgere sola veretur./ nam simul ut perplexa viri compendia tanti/ volvere suasit amor sacrosque attingere sensus,/ quis numerum dedit ille tonos mundumque Tonanti/ disseruit canere et pariles agitare choreas,/ implicuit varia nostrum caligine pectus/ induxitque animo rerum violentia nubem/ inde figurarum positas in pulvere formas/ posco amens aliasque graves offendo tenebras;/ ad summam astrorum causas clarosque meatus/ obscuros quorum ille situs per nubila monstrat.» A transcrição completa deste texto, do qual aqui só traduzimos um fragmento, encontra-se em *Ep.* 26 (CSEL 34/1, pp. 89-95), onde se percebe a reacção negativa de Santo Agostinho face às dificuldades de Licêncio. Para uma exegese desta carta-poema cf. Danuta Shanzer, “‘Arcanum Varronis iter’: Licentius’s Verse Epistle to Augustine”, in *REA* 37, 1991, pp. 110-143. Neste artigo, Danuta Shanzer contraria a posição de Ilsetraut Hadot acerca da influência dos *Disciplinarum libri* de Varrão em Santo Agostinho e fundamenta a sua perspectiva de que a via de Varrão a que o poema de Licêncio se refere corresponde efectivamente a esta obra perdida.

à segunda.⁴⁰⁶ Santo Agostinho não chega a enviar o seu *De musica*, talvez por recear confundir ainda mais o espírito atormentado de Licêncio.

A análise ao conceito de número em Santo Agostinho não fica no entanto completa sem uma abordagem que o integre na famosa tríade bíblica. Deus dispôs tudo com medida, número e peso (*Sab.* 11: 20). Na exegese desta passagem, Santo Agostinho adverte para que não se vejam estas ideias apenas nas naturezas físicas, sob pena de ficarmos escravos dos sentidos e exorta ao conhecimento das relações que ligam as verdades contingentes às verdades absolutas.⁴⁰⁷ Não quer com isto dizer que Deus tenha feito uso de outros princípios superiores para dispor estas mesmas relações segundo as quais o mundo foi ordenado, mas sim que elas estão para lá do mundo. Em Deus, a medida, o número e o peso subsistem independentemente de quaisquer medidas, números e pesos,⁴⁰⁸ isto porque se constituem como perfeições divinas.

É a unidade de Deus que determina toda a medida, é a sua sabedoria que produz toda a beleza e a sua lei que estabelece toda a ordem.⁴⁰⁹ A terminologia agostiniana por vezes muda: falando do corpo, efectivamente refere a unidade concertada dos membros e dos órgãos, dispostos segundo uma moderação da medida, uma igualdade do número e uma ordem do peso,⁴¹⁰ mas desde logo se percebe que a tríade se assume também como *modus*, *species* e *ordo* em *De natura boni contra Manichaeos*. Santo Agostinho refere-se-lhe como uma tríade de bens gerais que podemos encontrar em todas as coisas criadas por Deus, sejam elas espirituais ou corporais.⁴¹¹

⁴⁰⁶ *Ep.* 26, 2 (CSEL 34/1, p. 84): «Mi Licenti, etiam atque etiam recusantem et formidantem compedes sapientiae, timeo te rebus mortalibus validissime et perniciosissime compediri.»

⁴⁰⁷ *Gen. ad litt.* IV, 4, 9 (CSEL 28.1, p. 101): «Scire oportet tamen cuiusmodi similitudo est inferiorum ad superiora. Non enim aliter recte hinc illuc ratio tendit, et nititur.»; *Contra Faust.* XXI, 6.

⁴⁰⁸ *Gen. ad litt.* IV, 4, 8 (CSEL 28.1, p. 100): «Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est: numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse: pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad aliud.»

⁴⁰⁹ Cf. *Contra Faust.*, XXI, 6.

⁴¹⁰ *Ibid.* (CSEL 25.1, p. 575): «Quid in ipsa carne vitalia viscera, totius formae convenientia, membra operandi, vasa sentiendi, locis atque officiis suis cuncta distincta, et concordii unitate contexta, moderatione mensurarum, parilitate numerorum, ordine ponderum, nonne indicant artificem suum Deum verum, cui vere dictum est: *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*»

⁴¹¹ *De nat. boni* 3 (CSEL 25, p. 856): «[...] haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.»

De acordo com Hans Urs von Balthasar, na articulação de ambas as tríades resulta que, pelo par *mensura/ modus*, o modo de ser se torna medida do ser ordenado por Deus e corresponde à unidade e à causa eficiente; pelo par *numerus/ species*, a forma do ser e do conhecimento faculta a esta essência a sua verdade e a sua posição no conjunto das coisas, assumindo sobretudo o aspecto da beleza (*species*) e corresponde à causa exemplar; pelo par *pondus/ ordo*, a ordem permite a atracção para Deus e para as outras criaturas, correspondendo ao bem e à causa final.⁴¹²

Além de constituintes da realidade existente no mundo sensível, a medida, o número e o peso, de certo modo, parecem fazer também parte da virtualidade das razões seminais, pois, em *De Trinitate*, o Bispo de Hipona, referindo-se às causas segundas e contingentes (*accedentes causae*), diz que elas favorecem o desenvolvimento rápido e súbito de certos seres que repousam escondidos nas profundezas da natureza; tais seres são criados graças à irrupção das suas forças vitais, isto é, ao desenvolvimento das suas próprias medidas, números e pesos, que Deus secretamente lhes outorgou segundo medida, número e peso.⁴¹³ A repetição da tríade não é tautológica pois reporta-se em primeiro lugar às características das criaturas e, em segundo lugar, à natureza do criador. É graças às medidas, aos números e à bela ordem que as criaturas apresentam que elas merecem louvor quando tomadas individualmente no seio da criação.⁴¹⁴ No fundo, a louvável beleza da individualidade das criaturas é sempre relativa ao Criador, pelo que acaba por ser sempre Ele a razão e o alvo dos encómios. A benevolência e a abertura agostinianas para com todas as formas de existência colhem aqui a sua justificação. Mesmo ignorando que finalidade cumprem os ratos, as rãs, as moscas ou os vermes, Santo Agostinho reconhece que, no seu género, eles são bons, os membros dos seus corpos não deixam de estabelecer relações de medida e de proporcionalidade equivalentes às das coisas belas, pois reportam-se de um modo exacto à unidade do conjunto e radicam na suma medida, no número e na suma ordem que subsistem na imutável e eterna perfeição de Deus. Mesmo que existam espécies que nos pareçam

⁴¹² Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 336.

⁴¹³ Cf. *De Trin.* III, 9, 16 (CCL 50, p. 146): «Adhibere autem forinsecus accedentes causas quae tametsi non sunt naturales tamen secundum naturam adhibentur ut ea quae secreto naturae sinu abdita continentur erumpant quodam modo et foris creentur explicando mensuras et numeros et pondera sua quae in occulto acceperunt ab illo qui *omnia in mensura et numero et pondere disposuit*».

⁴¹⁴ Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 21, 32.

nocivas, e outras que nos pareçam supérfluas, elas fazem parte da integridade do universo, que é bem superior à casa que nós habitamos.⁴¹⁵ O filósofo quer com isto dizer que a nossa situação no mundo só nos permite uma visão e uma compreensão parcial do que nos rodeia, mas tal limitação de perspectiva pode ser superada se atendermos à medida, ao número e à ordem que nas criaturas remetem para o Criador. É notoriamente um apelo à assunção de uma perspectiva ético-estética, que segundo Santo Agostinho é frutuosa:

Certamente todos os animais são para nós úteis, nocivos ou supérfluos. Contra aqueles que são úteis, eles [os maniqueístas] nada têm a dizer. Os animais nocivos servem para nos punir, ou para colocar à prova a nossa virtude, ou para nos assustar, de modo a que procuremos com o mérito da obra inspirada na fé amar e desejar não a vida presente, sujeita a muitos perigos e trabalhos, mas uma outra melhor, onde há soberana segurança. Quanto aos animais supérfluos, de que havemos de nos queixar? Se te desagrada que não sejam vantajosos, apraz-te que não sejam nocivos, mesmo que não sejam necessários para a nossa casa, servem para completar a integridade deste universo, que é muito maior e muito melhor do que a nossa casa. Com efeito, Deus governa o universo muito melhor do que cada um de nós governa a sua própria casa. Serve-te então dos [animais] que são úteis, evita os nocivos e ignora os supérfluos. Não obstante, ao veres em todos os seres a medida, o número e a ordem, procura o criador. Não encontrarás nenhum outro senão aquele no qual está a suma medida, e o sumo número e a suma ordem, isto é Deus, de quem é dito com absoluta verdade, que tudo dispôs com medida, número e peso. Assim, talvez possas colher melhor o fruto, quando louvas a Deus na pequenez da formiga, do que quando atravessas o rio sobre o dorso de qualquer jumento.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Cf. *De Gen. cont. Man.* I, 16, 26.

⁴¹⁶ *Ibid.* (CSEL 91, pp. 93-94): «Et certe omnia animalia aut utilia nobis sunt, aut perniciosa, aut superflua. Adversus utilia non habent quid dicant. De perniciosis autem vel punimur, vel exercemur, vel terremur, ut non vitam istam multis periculis et laboribus subditam, sed aliam meliorem, ubi securitas summa est, diligamus et desideremus, et eam nobis pietatis meritis comparemus. De superfluis vero quid nobis est quaerere? Si tibi displicet quod non prosunt, placeat quod non obsunt; quia etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur huius universitatis integritas, quae multo maior est quam domus nostra et multo melior. Hanc enim multo melius administrat Deus, quam unusquisque nostrum domum suam. Usurpa ergo utilia, cave perniciosa, relinque superflua. In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit. Sic fortasse uberiores capies fructum, cum Deum laudas in humilitate formicae, quam cum transis fluvium in alicuius iumentum altitudine.»

A dimensão trinitária da realidade criada é modelada pela Trindade divina.⁴¹⁷ Deus, que outorga a tudo o que existe uma medida e um limite, é *mensura sine mensura*⁴¹⁸ e *summus modus*, o que não só equivale a dizer que Deus é o sumo bem, como também que o seu reino não tem fim (*Luc.* 1: 33).⁴¹⁹ A medida reporta-se ao Pai, por ser um princípio que predetermina os termos seguintes.

Deus é também o *numerus sine numero* e o *summus numerus*⁴²⁰ e, a este nível, o Bispo de Hipona depara-se com a questão de que, apesar de Deus ser infinitude para nós, para si mesmo ele de algum modo tem de ser determinado na forma como entende a sua própria eternidade, uma vez que, mesmo sendo os números infinitos, eles não escapam na sua infinitude ao conhecimento de Deus. Até a infinitude e a indeterminação são finitas e determinadas em Deus.⁴²¹ Há uma associação do par *numerus/ species* à segunda pessoa da Santíssima Trindade – o Filho⁴²² – que era já expectável dada a identificação entre a sabedoria e o número.

Deus é o peso absoluto – o *pondus sine pondere*, ou centro gravitacional para onde tudo converge para aí encontrar o equilíbrio e o repouso.⁴²³ O peso é a fonte da *stabilitas* e da *quies*, por isso encontra par com o *ordo*. Em *De Trinitate*, o Espírito Santo é precisamente apresentado como o doce lugar daquele que gera e daquele que é gerado, e que se dissemina com generosidade e abundância sobre todas as criaturas, ordenando-as.⁴²⁴ Possibilitado pelo amor, ele é o dom (*donum*)⁴²⁵ onde apaziguamos as

⁴¹⁷ Cf. *De mus.* VI, 17, 56 e *De Trin.* VI, 10, 12.

⁴¹⁸ Cf. *De Gen. ad litt.* IV, 4, 8.

⁴¹⁹ Cf. *De nat. boni* 22.

⁴²⁰ Cf. *De Gen. ad litt.* IV, 4, 8; *De Gen. cont. Man.* I, 16, 26; *En. in Ps.* CXLVI, 2.

⁴²¹ Cf. *De civ. Dei* XII, 18. O mesmo parece dizer Plotino em *En.* VI, 6, 3, quando refere que no mundo inteligível o infinito é determinado, mas não é menos infinito, já que essa determinação se reporta à infinitude e não ao termo e que entre ambos não há qualquer mediação, nem determinação; ou em *En.* VI, 6, 18, quando é dito que no mundo inteligível qualquer número é finito, já que é impossível conceber um número maior do que o Número superior, ao qual nenhum outro falta, nem nenhum outro poderá ser acrescido.

⁴²² Cf. *De mus.* VI, 17, 56; *De Trin.* VI, 10, 11.

⁴²³ Cf. *De Gen. ad litt.* IV, 4, 8.

⁴²⁴ *De Trin.* VI, 10, 11 (CCL 50, p. 241): «[...] et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant.»

nossas almas, refere o Bispo de Hipona em *Confessionum*.⁴²⁶ Ordem, estabilidade e amor marcam pois o discurso agostiniano sobre a terceira pessoa da Santíssima Trindade, reflectindo-se nas criaturas que ocupam um lugar específico na ordem universal, de acordo com o seu peso. *Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus*.⁴²⁷ Para as almas racionais, o peso é a ponderação expressa nos actos morais, na justa medida dos sentimentos; é como uma balança para a vontade e para o amor, evitando que a desordem se instale pelas paixões e equilibrando a intensidade dos desejos e do verdadeiro amor (*caritas*), cuja fonte é precisamente o Espírito Santo (*Rom. 5:5*).⁴²⁸

⁴²⁵ Cf. *De Trin.* V, 15, 16.

⁴²⁶ *Conf.* XIII, 9, 10 (CCL 27, p. 246-247): «Cur ergo tantum de spiritu tuo dictum est hoc? Cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster.»

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Cf. *Ibid.* e *De Trin.* XV, 21, 41.

2. 2. 2. Unidade, multiplicidade e ordem

Os números só existem porque há multiplicidade. O Deus cristão que Santo Agostinho descreve é devedor do legado neoplatónico não apenas quanto ao conceito de substância espiritual, mas também quanto ao seu cariz uno e simples. O Bispo de Hipona vai, no entanto, mais longe ao compreender que a unidade divina não obsta a que o primeiro princípio possa ser concebido de modo trinitário integrando assim a multiplicidade de pessoas divinas na essência una de Deus.

Fora do esquema emanacionista plotiniano, a trindade cristã não pressupõe degradação de hipóstase para hipóstase, uma vez que a diferença é equacionada em termos relacionais, sem gorar a identidade essencial.⁴²⁹ O Pai gera o Filho por pura gratuidade ou bondade, surgindo a alteridade não como uma diferença ontológica, mas como uma semelhança perfeita eternamente subsistente. Este espelhamento de si mesmo que ocorre a partir do Pai, no Filho, imediatamente gera dois modos de relação: o da paternidade e o da filiação. O Pai é ingénito e é o *ipsum esse* (Ex. 3: 14), *deum non ex deo*,⁴³⁰ *ex ipso* (Rom. 11: 36),⁴³¹ *principium sine principio*,⁴³² também biblicamente identificado como *caritas* (1 Jo. 4: 16). O Filho, *per ipsum*,⁴³³ é o outro do Pai, embora consubstancial,⁴³⁴ pode reconhecer a sua identidade no Pai, pois mantém com ele uma

⁴²⁹ *De Trin.* VII, 6, 11 (CCL 50, p. 265): «At in Deo non ita est; non enim maior essentia est Pater et Filius simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive Personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis [...]».

⁴³⁰ Cf. *De grat. et lib. arb.* 19, 40.

⁴³¹ Cf. *De Trin.* I, 6, 12.

⁴³² Cf. *De ord.* II, 5, 16.

⁴³³ Cf. *De Trin.* I, 6, 9.

⁴³⁴ Na verdade, como Santo Agostinho rejeita que a compreensão da natureza de Deus possa assentar no quadro categorial aristotélico, a utilização do conceito de consubstancialidade não é preferível à de

comunidade de essência que, enquanto tal, é recíproca, contrariamente ao processo de geração. A reciprocidade da relação entre Pai e Filho desde logo acrescenta uma terceira dinâmica – a da doação – e uma terceira singularidade, também ela eternamente subsistente – o Espírito Santo. A doação eterna e recíproca entre Pai e Filho é a própria relação da essência divina, que se exprime pelos termos *donum*, *dilectio* ou *caritas*; assim, o Espírito Santo é uma singularidade comum às duas outras pessoas divinas, que tem por característica distintiva, ou identidade própria, a unidade que resulta da mútua doação de dois diferentes – do Pai e do Filho.⁴³⁵ A comunhão entre Pai e Filho é diferente do Pai e diferente do Filho, resultando, pois, numa terceira pessoa essencialmente idêntica às anteriores e, como elas, eternamente subsistente.

Dizer que Deus é o *summus numerus* e o *numerus sine numero*,⁴³⁶ significa também que a sua unidade é lugar de relação e, logo, de multiplicidade. Deus Uno-Trino abre-se ao mundo da contingência humana como Ser, Verdade, Beleza e Bem, agregando num único princípio o que a henologia plotiniana cindia pelas duas primeiras hipóstases e determinando, contrariamente a Plotino, que o primeiro princípio possa ser acessível ao conhecimento. Também em desacordo com a perspectiva necessitarista neoplatónica da emanção, Santo Agostinho concebe a multiplicidade como uma expressão da gratuita benevolência de Deus, pelo que não deve ser considerada como tendencialmente má. Ao invés, se a multiplicidade manifesta a bondade de Deus, ela própria está imbuída desse carácter. O Deus Uno-Trino repercute-se na estrutura triádica das criaturas, por si dispostas segundo medida, número e peso, que por isso indiciam a sua origem, constituindo-se como vestígios. Também as criaturas são boas, muito boas

coessencialidade. Para o Bispo de Hipona, à luz dos predicamentos de *substância* e de *acidentes*, é impossível explicar a essência *simplex et multiplex* de Deus sem cair na heresia ariana ou sem gorar a dinâmica relacional da unidade que, no interior de si mesma, se comunica e doa. É precisamente por constatar tal limitação da aplicação das categorias aristotélicas ao entendimento de Deus pelo homem que Santo Agostinho propõe a par da predicação *secundum substantia* a predicação *secundum relatiuum* – a primeira presta-se à concepção relacional de Deus como Unidade e a segunda, como Trindade, sendo impossível dadas as limitações naturais da razão humana compreender em simultâneo ambas as dimensões da essência divina. Para um melhor entendimento destas questões cf. Paula Oliveira e Silva, «Simplex et Multiplex. A essência de Deus como ordem suprema» in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. 1, Sintra, Zéfiro, 2008, pp. 405-423 e José Rosa, “O Primado da Relação. Da Intencionalidade trinitária da Filosofia”, in *Didaskalia* 36, 2006, pp. 139-170.

⁴³⁵ *De Trin.* VI, 5, 7 (CCL 50, p. 235): «Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est.»

⁴³⁶ Vide nota 408.

segundo o relato bíblico da própria consideração divina acerca do que havia criado (*Gn.* 1: 31), não sendo de estranhar que Deus as abençoe dizendo-lhes “Crescei e multiplicai-vos” (*Gn.* 1: 22).

Não só a criação é plural como cada criatura tomada individualmente revela não possuir uma verdadeira unidade. Apesar de ser possível encontrar em todos os corpos traços de unidade, não é possível, por mais belo que um corpo seja, considerar que nele se concretiza uma unidade perfeita – se assim fosse, não estaríamos face a um corpo.⁴³⁷ A sua natureza espaço-temporal implica que os corpos acusem invariavelmente a multiplicidade em si mesmos: eles têm sempre uma pluralidade de partes e, por menores que sejam, pode reconhecer-se neles uma parte direita e uma parte esquerda, uma parte superior opondo-se à inferior, uma parte posterior a par da anterior. Todos os corpos têm um centro e extremidades, o que torna desadequado considerar que sejam verdadeiramente unos.⁴³⁸ A constatação de tal ausência de unidade pura nas criaturas implica no entanto que haja um conhecimento da unidade, pois só assim há certeza de que os corpos não a possuem. Diz Santo Agostinho que, ao saber que ela não existe num corpo, sabe o que é a unidade.⁴³⁹ Tal como sucedia com a percepção dos números, inacessíveis aos sentidos exteriores, esse reconhecimento da ausência de unidade nada tem que ver com a sensação.

Os números, como anteriormente referimos, são também índices de relação entre a unidade e a multiplicidade e, embora só a razão os perceba enquanto tais, eles promovem para os sentidos exteriores uma série de qualidades estéticas que não só acusam a própria presença, como remetem para a unidade que os originou.⁴⁴⁰ Tais qualidades são exprimidas em conceitos como *modulatio*, *proportio*, *coaptatio*, *congruentia*, *convenientia*, *consonantia*, *rhythmus*, *integritas*, *aequalitas*, ou mesmo *ordo*. Todos eles situam a questão do belo ao nível da articulação entre os pares

⁴³⁷ Cf. *De ver. relig.* XXXII, 60.

⁴³⁸ cf. *De lib. arb.* II, 8, 22.

⁴³⁹ *Ibid.* (CCL 29, p.251): «Cum enim quaero unum in corpore, et me non invenire non dubito, novi utique quid ibi quaeram, et quid ibi non inveniam, et non posse inveniri, vel potius omnino ibi non esse. Ubi ergo novi quod non est corpus unum? Unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem.»

⁴⁴⁰ *De mus.* VI, 17, 56 (PL 32, c. 1191): «Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur.»

dicotômicos todo/ partes e unidade/ multiplicidade, convergindo no universo do *numerus* e orientando-se para a ideia de ordem.

A *modulatio* implica as noções de medida e de duração de fluxos,⁴⁴¹ podendo considerar-se como a ordenação racional, escandida, do movimento. Em *De musica*, Santo Agostinho emprega o conceito de *modulatio* para referir a presença de uma medida fixa nos movimentos da voz que canta ou do corpo que dança.⁴⁴² No fundo, trata-se de submeter o movimento ao *numerus*, com vista a uma proporcionalidade que harmoniza as suas partes e que contribui para uma percepção mais integrada da forma em questão. Tal coerência que os trechos partilham pela *modulatio* faz com que o seu conjunto se configure mais unificado, dada a possibilidade de perceber as relações entre as partes, sejam elas estruturas rítmicas ou movimentos cadenciados dos corpos. O objectivo da *modulatio* é causar deleite por si.⁴⁴³ Ao dizer que agrada por si, Santo Agostinho alude no entanto à harmonia da relação das partes nos movimentos, ainda que tidos independentemente de qualquer subordinação a uma realidade final. A conveniência das partes não é alheia a uma espécie de beleza moral interna – a um decoro –, pelo que também não se limita ao carácter utilitário ou à linear relatividade da adequação das partes em relação ao todo que compõem entre si. A conveniência das partes pode, portanto, ser reportada a uma dimensão interna em que cada parte, no seio do conjunto orgânico que constitui, realiza a sua beleza singular – e, a este nível, a conveniência assume-se como *decor* ou *decus* – ou pode reportar-se a uma dimensão externa em que o conjunto de partes demonstra uma conformidade desse organismo, composto por partes, relativamente a todos os demais – a este nível, a conveniência é mais geralmente assumida como *aptum*. Note-se que um elemento pode considerar-se *aptum* reconhecendo-se-lhe certa beleza na adequação que mantém com os seus pares, sem necessariamente lhe ser reconhecido um *decus*, ou vice-versa. Por exemplo, em *De musica* Santo Agostinho diz que um canto belo poder ser desadequado ou inconveniente quando provoca alegria num contexto que exigiria grande solenidade ou gravidade.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Note-se que o verbo *modulor* não só significa marcar o ritmo, compor versos ou tocar, mas também medir, regular.

⁴⁴² Cf. *De mus.* I, 2, 2.

⁴⁴³ *De mus.* I, 2, 3 (*PL* 32, c. 1084): «Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene movendi; ita ut motus per se ipse appetatur, atque ob hoc per se ipse delectet.»

⁴⁴⁴ Cf. *De mus.* I, 3, 4.

Neste caso, há *decus* sem *aptum*. Um exemplo de *aptum* sem *decus* é dado pelo Bispo de Hipona quando explica que as almas pecadoras perdem o seu *decus*, sem no entanto deixarem de ser boas no conjunto e na totalidade da obra da criação, já que são ordenadas com rectitude.⁴⁴⁵

Quer em relação à conveniência interna, quer em relação à conveniência externa, é sempre a adaptação das partes (*coaptatio* ou *congruentia*) que está em jogo. Com efeito, estes são os termos a que o Bispo de Hipona mais recorre para definir a beleza do corpo humano em *De civitate Dei: Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate*.⁴⁴⁶ Mais adiante nesta obra, o filósofo explica as implicações da *congruentia* e da *coaptatio* na beleza do corpo:

[...] a proporção (*congruentia numerosa*) de todas as partes é tão harmoniosa e corresponde a tão bela paridade, que não poderemos saber se aquando da sua criação foi tida mais em conta a razão da utilidade ou a da beleza. Efectivamente, é certo que nada vemos ter sido criado no corpo por causa da utilidade que não tenha também beleza. Tal seria ainda mais evidente para nós se conhecêssemos os números das medidas pelos quais todas as partes são ligadas e ajustadas entre si, [...] todavia estes números, de que falo, e pelos quais se compõe, dentro e fora de todo o corpo, o acordo (*coaptatio*) a que os gregos chamam ἀρμονία, como se fosse um instrumento musical, terei eu de confessar que ninguém os pôde encontrar, que ninguém se atreveu a procurá-los? [...]⁴⁴⁷

É com frequência que Santo Agostinho recorre ao termo *harmonia* – sinónimo de *coaptatio* –, até porque se trata de um substantivo que se presta particularmente bem ao cariz musical com que as suas descrições da beleza estão eivadas.⁴⁴⁸ Dois outros

⁴⁴⁵ Cf. *De Gen. ad litt.* III, 24, 37.

⁴⁴⁶ *De civ. Dei* XXII, 19 (CCL 48, p. 840); *Ep.* 3, 4 (CSEL 34/1, p. 8): «Quid est corporis pulchritudo? Congruentia partium cum quadam coloris suavitate.»

⁴⁴⁷ *De civ. Dei* XXII, 24 (CCL 48, p. 850): «[...] omnium partium congruentia numerosa sit et pulchra sibi parilitate respondeat, ut nescias utrum in eo condendo maior sit utilitatis habita ratio quam decoris. Certe enim nihil videmus creatum in corpore utilitatis causa, quod non habeat etiam decoris locum. Plus autem nobis id appareret, si numeros mensurarum, quibus inter se cuncta connexa sunt et coaptata, [...] numeros tamen de quibus loquor, quibus coaptatio, quae ἀρμονία Graece dicitur, tamquam cuiusdam organi, extrinsecus atque intrinsecus totius corporis constat, quid dicam, nemo valuit invenire, quos nemo ausus est quaerere?»

⁴⁴⁸ A título de exemplo, para além da última perícope, cf. *De imm. an.* 2, 2; *De civ. Dei* II, 21; XXII, 19; XXII, 30; *De Trin.* IV, 2, 4, *De Gen. ad litt.* X, 21, 37 (nestas duas últimas obras, tal como no trecho citado, Santo Agostinho usa o termo grego, fazendo-o explicitamente equivaler à *coaptatio*).

termos que a estética agostiniana partilha com o universo da música são o *rhythmus* e a *consonantia*. Este último serve, sobretudo, à descrição da proporção 2:1.⁴⁴⁹ O primeiro reporta-se a uma sequencialidade de pés (*pedes*), ou seja, a um sistema de tempos comportando uma *ratio*.⁴⁵⁰ Esta *ratio* é determinada pela relação de dois tempos, que podem ser marcados pela *levatio* e pela *positio* às quais Santo Agostinho faz referência em *De musica* como sendo o levantar e o baixar da mão de acordo com a partição dos pés.⁴⁵¹ Os pés são assim chamados pois, na realidade, a *levatio* e a *positio* correspondem à ἄρσις e à θέσις com que os gregos mediam os tempos musicais, levantando ou baixando não a mão mas o pé. Esta marcação dos tempos de relaxamento e dos tempos de tensão diz respeito à cadência quer em termos de pausas, quer em termos de intensidade, podendo indicar por exemplo um aumento ou uma diminuição no tom de voz.

A *proportio* é a própria relação existente entre as diversas partes de um todo e entre cada parte relativamente ao todo. Assim, por exemplo na numeração, o homem estabeleceu certas divisões (*articuli*),⁴⁵² nas quais a unidade é repetida um determinado número de vezes⁴⁵³ e as principais sequências de números inteiros são definidas de acordo com determinadas regularidades, sempre relativas às unidades que cada número contém e que cada número é – uma unidade repetida determinado número de vezes e cujo conjunto de vezes forma também uma totalidade específica de unidades. A

⁴⁴⁹ *De Trin.* IV, 2, 4 (CCL 50, p. 164): «Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate dum simplum eius congruit duplo nostro. Haec enim congruentia, sive convenientia vel concinentia vel consonantia commodius dicitur quod est unum ad duo, in omni compaginatione vel si melius dicitur coaptatione creaturae valet plurimum. Hanc enim coaptationem, sicut mihi nunc occurrit, dicere volui, quam graeci ἀρμονία vocant. Neque nunc locus est ut ostendam quantum valeat consonantia simpli ad duplum quae maxima in nobis reperitur et sic nobis insita naturaliter (a quo utique nisi ab eo qui nos creavit?) ut nec imperiti possint eam non sentire, sive ipsi cantantes, sive alios audientes.» Cf. *De civ. Dei* XV, 10.

⁴⁵⁰ Cf. *De mus.* III, 1, 2 - III, 2, 4. É frequente vermos nas traduções das obras agostinianas a palavra ritmo surgir como tradução de *numerus*, o que, dada proximidade semântica dos termos gregos ἀριθμός e ρυθμός não é despropositado, no entanto, e tal como aqui se demonstra, dado que Santo Agostinho usa diferentemente os conceitos de *numerus* e de *rhythmus*, consideramos ser mais correcto evitar fazer equivaler a palavra ritmo à de *numerus*. Especificamente sobre o conceito de *pes*, cf. *De mus.* II, 4, 4; II, 5, 7; II, 6, 10; II, 7, 14; II, 9, 16; II, 11, 21 e II, 13, 24.

⁴⁵¹ Cf. *De mus.* II, 10, 18.

⁴⁵² Cf. *De mus.* I, 11, 19.

⁴⁵³ Cf. *De lib. arb.* II, 8, 22-24.

proportio surge, portanto, como equivalente da *correlationalitas* e da *analogia*.⁴⁵⁴ Vitruvius, em *De architectura* explica-a dizendo que consiste na comensurabilidade de cada parte entre si e com o todo⁴⁵⁵ e Aristóteles, no quinto livro da *Ética a Nicómaco* refere-se à justiça recorrendo ao conceito de analogia (ἀναλογία) e define-a como uma espécie de proporção ou igualdade de razões, onde A:B equivale a B:C.⁴⁵⁶ Tal como a equivalência à *correlationalitas* já o indicava, a *proportio* implica certas *rationes* que devem ser fixas por uma regra e ser submetidas a um modo e a uma forma concreta.⁴⁵⁷ Aristóteles refere-lhes as λόγων. Entendida como analogia, a *proportio* é uma qualidade unificadora, já que estabelece uma paridade entre elementos distintos ou, como Aristóteles notava, estabelece uma relação de igualdade que pode, por isso, reportar-se ao conceito de justiça.⁴⁵⁸ O próprio Santo Agostinho identifica-a ainda com a *consentio* e reconhece-lhe um inegável elo com a *concordia* e com a amizade.⁴⁵⁹

A *proportio* é uma razão de semelhança entre dois termos, pelo que articula também qualidades como a *aequalitas*, a *parilitas* e a *similitudo*. O emprego destes qualificativos revela muitas vezes uma certa sinonímia mas, a este propósito, Fontanier cita uma passagem de *In Epistolam Johannis ad Parthos* através da qual distingue uma coerência terminológica. Segundo este autor, a *aequalitas* designa a identidade quantificável de dois elementos, considerados no espaço ou no tempo: se for relativa a um eixo de divisão, a *aequalitas* assume-se como *parilitas*. Quando a *aequalitas* apenas revela uma certa igualdade (*quaedam aequalitas*), ela é mais propriamente dita pelo termo *similitudo*, e aplicável a realidades formalmente comparáveis ou

⁴⁵⁴ Cf. *De mus.* VI, 17, 57.

⁴⁵⁵ Cf. Vitruvius, *De architectura*, III, 1, 1: «Proportio est ratae partis membrorum in omni opere totiusque commodulatio, ex qua ratio efficitur symmetriarum.»

⁴⁵⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 6: 1131a [30]: «τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ ἀριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ' ὅλως ἀριθμοῦ: ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις. ἡ μὲν οὖν διηρημένη ἐστὶ ἐν τέτταρσι, δῆλον.»

⁴⁵⁷ *De mus.* I, 11, 18 (PL 32, c. 1094): «Certa ratio coercuerit, et ad quamdam modum formamque revocaverit.»

⁴⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 6: 1131a.

⁴⁵⁹ A este propósito cf. Maria Manuela Brito Martins, “*Amicitia nostra vera ac sempiterna erit*. As fontes da amizade espiritual em Agostinho de Hipona”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 64, 2008, p. 215.

quantitativamente comensuráveis.⁴⁶⁰ Em *De vera religione*, Santo Agostinho diz que a conveniência das partes tende à igualdade e à unidade, seja pela similitude que as partes idênticas naturalmente gozam entre si, seja pela gradação das partes sem paridade.⁴⁶¹ *Similitudo* e *gradatio* surgem aqui como duas espécies de igualdade – a primeira, relativa a elementos comensuráveis (*parium*); a segunda, relativa a elementos quantitativamente desiguais (*disparium*). A *similitudo* pode, assim, ver-se como equivalente à simetria,⁴⁶² como relação de tamanho ou disposição de partes entre si, e, no fundo, é uma *parilitas* que em vez de assentar em aspectos quantitativos, assenta em aspectos qualitativos, ainda que em ambos os casos esteja pressuposta uma relação numérica. A *gradatio* refere-se a uma comparabilidade de elementos quantitativamente diferentes entre si – não tem portanto qualquer relação à *parilitas* – mas cuja disposição promove uma espécie de progressão matemática em que cada termo sequente é maior ou mais intenso do que aquele que o antecede. Mesmo sem uma comensurabilidade ao nível dos elementos ou partes que constituem a *gradatio*, reconhece-se uma igualdade ou uma regularidade entre eles, como se os intervalos que determinam entre si contribuíssem para promover a sua unidade.

Todos estes termos, bem como o contexto no qual o Bispo de Hipona os insere contribuem para estruturar uma estética assente na ideia de ordem. *Nihil est ordinatum quod non sit pulchrum*,⁴⁶³ afirma Santo Agostinho. O filosofema da ordem é fundamental para a compreensão da relação entre unidade e multiplicidade na

⁴⁶⁰ Cf. Jean Michel Fontanier, *La beauté selon Saint Augustin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 51. A citação a que se refere é a seguinte: «Quomodo, verbi gratia, visa basilica ista ampla, si velit facere aliquis minorem, sed tamen proportionem ad mensuras eius, ut verbi gratia, si lata est ista simplum, et longa duplum; faciat et ille latam simplum, et longam duplum: videtur sic fecisse sicut est ista. Sed ista habet, verbi gratia, centum cubitos, illa triginta: et sic est, et impar est. Videtis quia non semper, sicut, ad parilitatem et aequalitatem refertur. Verbi gratia, videte quantum sit inter faciem hominis, et imaginem de speculo: facies in imagine, facies in corpore; imago in imitatione, corpus in veritate. Et quid dicimus? Nam sicut hic oculi, ita et ibi: sicut hic aures, ita et ibi aures sunt. Dispar est res; sed, sicut, ad similitudinem dicitur.» *In Iohan. ep. Parthos* IV, 9 (PL. 35, c. 2010).

⁴⁶¹ *De vera relig.* 30, 55 (CCL. 32, p. 223): «Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium [...]»

⁴⁶² Vide capítulo I.1.1, p. 39 da presente dissertação, acerca da reformulação da tradicional definição de beleza assente na simetria, através da *congruentia numerosa*.

⁴⁶³ *De vera relig.* 41, 77.

perspectiva agostiniana;⁴⁶⁴ uma perspectiva que, de certo modo, rompe com o neoplatonismo e, ostensivamente, com o maniqueísmo, pois permite integrar de modo positivo a diferença e a diversidade, abrindo o plano divino à relação. A *ordum rerum* significa que tudo o que existe e tudo o que afecta a existência tem o seu lugar próprio e encontra uma justificação no seio da racionalidade divina – a questão do mal, que tanto atormentava o jovem Agostinho, encontra aqui um solo propício de exploração. Como privação do bem, o mal não tem existência própria, positiva: ele não procede da matéria, nem pode portanto ser imputado a Deus. É fruto de uma defecção da vontade do homem que, pelo livre arbítrio com que Deus dotou as almas racionais, tem a faculdade de optar livremente pela conformidade à sua essência e pela recondução à sua origem, ou, pelo contrário pode optar por renunciar ao bem. Contrariamente às teses defendidas pelos maniqueus, Santo Agostinho conclui pela negação da substancialidade do mal e encara-o como um não-ser. Em *Confessionum* explica a linha de raciocínio que o conduz a tal conclusão: tudo o que é bom está sujeito à corrupção, exceptuando aquilo que é supremamente bom e aquilo a que radicalmente falta bondade. A corrupção é precisamente a carência de bem, ora o bem marca presença na natureza criada, pelo simples facto de ser obra de Deus, mas comparado à suma bondade divina, é um bem inferior sujeito à corrupção. Se, no entanto, as criaturas perdessem radicalmente a sua bondade e continuassem a existir, isso significaria que eram incorruptíveis, tal como Deus. É no entanto uma monstruosidade absurda concluir que as criaturas se tornariam melhores, pela perda. A privação radical de bem implica a privação radical de ser; se as criaturas têm uma existência positiva, então são necessariamente boas. É impossível que o mal seja uma substância, pois isso significaria paradoxalmente que o mal fosse bom. A ser substância, o mal só poderia ser incorruptível – um sumo bem – ou corruptível, mas não poderia corromper-se a menos que fosse bom. Como nenhuma destas hipóteses procede, resta concluir pela não substancialidade do mal, ou seja, pela sua inexistência.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ A tese de mestrado de José Silva Rosa e a tese de doutoramento de Paula Oliveira e Silva exploram precisamente a centralidade da temática da ordem no pensamento agostiniano. José Maria Silva Rosa, *Em busca do centro. Investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho. Período de Cassiciaco*, Lisboa, UCP, 1999; Paula Oliveira e Silva, *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Lisboa, CFUL, 2007.

⁴⁶⁵ *Conf.* VII, 12, 18: (CCL 27, p. 224): «Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non

O mal não existe nem para Deus, nem para a totalidade da criação, porque nada pode atalhar ou destruir a ordem divina. Tal não significa porém que certas partes da criação não possam ser consideradas más, dado o modo inconveniente com que se relacionam com outras determinadas partes. Mas a ordem abarca bens e males (que só assim poderão ser considerados em função da sua relatividade e parcialidade), daí que até mesmo uma alma pecadora não fique fora da escala de belezas.⁴⁶⁶ Ora, se a ordem é afim da beleza e se integra aspectos que em termos parciais parecem não se coadunar entre si, contribuindo, assim mesmo, para a harmonia e para a perfeição do todo, isso abre caminho para a consideração de que a beleza se nutre ela própria de aspectos que o homem, pela sua incapacidade de ter uma perspectiva totalizadora, assume como contraditórios.

Em *De natura boni* percebe-se tal articulação de contrários no âmbito da estética, quando o Bispo de Hipona elogia a bela variedade contemplada na ordenação de bens, exemplificando que ao privar certas zonas terrestres de luz em determinadas horas, Deus fez com que as trevas fossem tão graciosas quanto os dias.⁴⁶⁷ Todos os

esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt; ergo quandiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster *omnia bona valde*. Nec in Deo nec in universa creatura eius est malum.»

⁴⁶⁶ *De mus.* VI, 17, 56 (PL 32, c. 1191): «Nos tantum meminerimus, quod ad susceptam praesentem disputationem maxime pertinet, id agi per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agatur, et numeros agat usque ad infimam carnis corruptionem: qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus vero carere pulchritudine non possunt. Deus autem summe bonus, et summe iustus, nulli invidet pulchritudini, quae sive damnatione animae, sive regressione, sive permansione fabricatur.»

⁴⁶⁷ *De nat. boni* 16 (CSEL 25, p. 861): «Quae tamen etiam privationes rerum sic ordinantur in universitate naturae, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant. Nam et Deus certa loca et tempora non illuminando, tenebras fecit tam decenter quam dies. Si enim nos continendo vocem, decenter interponimus in loquendo silentium; quanto magis ille quarumdam rerum privationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex? Unde et in hymno trium puerorum, etiam lux et tenebrae laudant Deum; id est, eius laudem in bene considerantium cordibus pariunt. Natura in quantum natura est, nulla mala.» Santo Agostinho usa o advérbio *decenter*, enfatizando a conveniência ou adequação das trevas e dos silêncios, mas pelo contexto facilmente se percebe o pendor estético de que o termo está eivado. O participio *decens* integra portanto o universo semântico dos substantivos *decus* e *decor*. Cf. *De vera relig.* 40, 75.

detalhes que nos desagradam, harmonizam-se perfeitamente na ordem geral do universo. A beleza do conjunto pode ser constituída por partes imperfeitas. Também as obras humanas e a finalidade de todas as criaturas concorrem para essa beleza universal.⁴⁶⁸ Mas mesmo a um nível não geral, há evidências dessa harmoniosa integração de contrários, por exemplo quando entrecortamos adequadamente um discurso ou um canto com silêncios, realçando-o;⁴⁶⁹ ou quando, numa pintura, a cor negra abrilhanta pelo seu contraste as tonalidades circunvizinhas.⁴⁷⁰

Em *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, iniciado doze anos antes de *De natura boni*, já Santo Agostinho havia clarificado que as privações (sejam elas de luz, de som ou de bem) não são obra de Deus – Ele nunca ordenou “*Façam-se as trevas*” – no entanto, até elas são contempladas na sua ordenação do universo, o que se comprova biblicamente quando é dito que Deus separou a luz das trevas (*Gn.1:4*). Este é o primeiríssimo indício da ordem divina, em que é dado um lugar à privação de luz, após a luz (e só ela) ter sido positivamente criada. Em relação às positivities, Deus é simultaneamente o criador e o ordenador; em relação às privações, é apenas o ordenador. Todas as coisas por si criadas são belas, tal como o são todas aquelas que ordena.⁴⁷¹

Anne Isabelle Bouton-Touboullic, nota como em obras posteriores, o Bispo de Hipona estabelece uma analogia explícita entre a actividade ordenadora de Deus e a mestria de um pintor.⁴⁷² A imagem do Deus *pictor* – não tão comum nas obras agostinianas – serve para ilustrar a presciência divina face à realidade dos pecadores. O pecador equivale à cor negra que, pela mão de Deus é integrada no conjunto da disposição de todas as outras cores, colocando-a na devida ordem e fazendo com que

⁴⁶⁸ Cf. *De vera relig.* 40, 76.

⁴⁶⁹ Cf. *De nat. boni* 16.

⁴⁷⁰ Cf. *De vera relig.* 40, 76.

⁴⁷¹ Cf. *De Gen. ad litt. imp.* V, 25 (CSEL 28/1, p. 475-476): «Ita species naturasque ipsas et facit, et ordinat; privationes autem specierum defectusque naturarum non facit, sed ordinat tantum. Dixit itaque: *Fiat lux; et facta est lux*. Non dixit: *Fiant tenebrae*; et factae sunt tenebrae. Horum ergo unum fecit, alterum non fecit, utrumque tamen ordinavit, cum divisit Deus inter lucem et tenebras. Ita et ipso faciente pulchra sunt singula, et ipso ordinante pulchra sunt omnia.»

⁴⁷² Anne-Isabelle Bouton-Touboullic, «L'esthétique de l'ordre chez saint Augustin: les images du discours et du tableau», in Maurice F. Wiles, E. J. Yarnold, *Saint Augustine and his Opponents: Other Latin Writers*, Studia Patristica vol. 38, Leuven, Peeters Publishers, 2001, p. 22.

tenha o seu papel na pintura que é o universo,⁴⁷³ contribuindo também ela para a beleza do conjunto. É com a cor negra que se pintam os cabelos, as barbas e as sobrancelhas, ou seja, os *ornamenta* do corpo.⁴⁷⁴

Em *De ordine*, Santo Agostinho refere-se à percepção de um mosaico, cuja harmonia e beleza do desenho só poderá ser fruída por aqueles que não limitarem a sua atenção a uma tessela mas, pelo contrário, atenderem à totalidade que o conjunto de módulos perfaz.⁴⁷⁵ Com tal imagem, O Bispo de Hipona pretende exemplificar que o ponto de vista parcial a que a condição humana naturalmente nos condena impede que percebamos facilmente a ordem que configura o desenho divino do universo. Por natureza e, mediante os sentidos, tendemos a perceber uma desordem e uma ausência de harmonia no mundo, muito graças à incompreensão da origem do mal ou do papel que os contrários esteticamente assumem. Mas tal é apenas o fruto da nossa incapacidade em assumir um ponto de vista totalitário. Por outro lado, a nossa tendência natural para a unidade possibilita que possamos entender a dependência das formas existentes em relação a uma razão universal. A ordem é hierarquia, conveniência das partes, harmonia subsistente e onnipresente, mas também é uma construção mental elaborada face à diversidade das formas existentes na estrutura cosmológica,⁴⁷⁶ à qual não é alheia a dialéctica entre aptidão e beleza.

⁴⁷³ *De civ. Dei* XI, 23 (CCL 48, p. 342): «[...]quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet.». Muito mais comum do que a imagem do universo como pintura é a do universo como cântico ou poema – *carmen universitatis*. Cf. *De mus.* VI, 11, 29; *De civ. Dei* XI, 18.

⁴⁷⁴ *Sermo* 125, 5 (PL 38, cols. 692-693): «Certe peccator niger color esse voluit: ideo nescit ordo artificis ubi cum ponat? Quanta ordinat de nigro colore? Quanta ornamenta facit pictor? Facit inde capillos, facit barbam, facit supercilia: non facit frontem nisi de albo.» Cf. *Sermo* 301, 5, 4.

⁴⁷⁵ Cf. *De ord.* I, 1, 2.

⁴⁷⁶ Cf. Paula Oliveira e Silva, *Ordem e ser: Ontologia da relação em Santo Agostinho*, Lisboa, CFUL, 2007, p. 122.

3. Gradações de ser, de beleza e dos efeitos da percepção do belo

3.1 - Do *pulchrum/ aptum* ao par conceptual *uti/ frui*

O interesse agostiniano no que respeita à articulação entre as partes e o todo – ou, por outras palavras, no que respeita à relação que a multiplicidade mantém com a unidade – estava já presente nos dois ou três livros que integrariam aquela que foi a sua primeiríssima obra: o tratado perdido *De pulchro et apto*, escrito entre 380 e 381. Aos 44 anos, por altura da redacção de *Confessionum*, já esta obra havia sido excluída da biblioteca de Santo Agostinho e da possibilidade de chegar aos nossos dias. Talvez o forte pendor maniqueísta tenha ditado a sua destruição.⁴⁷⁷

Não há registo da argumentação aí desenvolvida, mas, conforme Santo Agostinho dá conta em *Confessionum*, enquanto o *pulchrum* concerne à conveniência da totalidade, o *aptum* é aquilo que agrada pela sua acomodação a alguma coisa. Apesar de distintos, os conceitos não são antinómicos e pressupõem-se mutuamente no que respeita à beleza dos corpos. Está aqui presente o problema da conveniência das partes relativamente ao todo e o problema da conveniência do todo, graças à adaptação das partes. No pequeno resumo que nos lega sobre este ensaio, mais do que uma definição de beleza, Santo Agostinho estabelece dois pontos de vista, a partir dos quais a beleza

⁴⁷⁷ Acerca das prováveis influências maniqueias nesta obra cf. Takeshi Katô, «*Melodia Interior. Sur le traité De pulchro et apto*», in *REAug.* 12, 1966, pp. 229-240. Além desta influência, há ainda a referir o pendor pitagórico, notado por Solignac e por Svoboda, bem como o pendor estóico referido por Alfarić e Guittón; cf., respectivamente, A. Solignac, «*Doxographies et manuels chez Saint Augustin*», *Recherches augustiniennes*, vol. 1, Paris, 1960, pp. 113-148; K. Svoboda, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Luis Rey Altuna (versión y prólogo), Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1958, p. 15; P. Alfarić, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, Émile Nourry, 1918, pp. 225 e 232; J. Guittón, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004, p. 189.

corpórea pode ser considerada: um ponto de vista autónomo, pelo qual a beleza é tida como um todo, e um ponto de vista relativo, pelo qual a beleza é reportada a uma totalidade. O primeiro ponto de vista é-nos sintetizado na questão *Quid est ergo pulchrum?* O segundo, na questão *et quid est pulchritudo?*⁴⁷⁸ As duas questões não são redundantes como à primeira vista poderiam deixar supor, mas marcam uma gradação na caracterização da beleza enquanto harmonia da relação das partes entre si e relativamente a um conjunto.

Há a tendência em associar a distinção entre *pulchrum* e *aptum* ao binómio *uti-frui*, como se Santo Agostinho reportasse linearmente a pulcritude das coisas corpóreas (que é uma propriedade das formas) à sua adequação no contexto da finalidade da acção humana, mas, na verdade, ainda que a articulação entre o *pulchrum* e a fruição *per se* resulte correcta,⁴⁷⁹ já o paralelo entre *uti* e *aptum* não colhe o mesmo resultado, pois pressuporia que à congruência entre as partes e o todo estivesse associada a categoria de *bonum utile*, em vez da *coaptatio*. O *pulchrum* é o que agrada por si e o *aptum* é o que agrada pela sua acomodação a alguma coisa, sendo que ambos independem da esfera da acção humana. Talvez tenha sido também essa autonomia da beleza das coisas corpóreas uma outra razão para o desagrado que esta primeira obra inspirou em Santo Agostinho. A dimensão moral das belezas corpóreas parecia não ter lugar numa tal perspectiva alheia à esfera da acção humana. Nas obras posteriores, será o *numerus* a salvaguardar a ordem universal, determinando a articulação do belo temporal com o modo de apreensão e valoração que o sujeito faz das coisas belas e integrando assim, ao nível das estesias, a dimensão utilitária que teria sido descartada nesta primeira obra.

Uma característica típica da abordagem maniqueísta é a valorização da beleza sensível vir a par de um certo pessimismo quanto à sua harmonização face ao todo, abrindo deste modo caminho para a substancialização dualista.⁴⁸⁰ Ou seja, apesar de a esfera sensível intrinsecamente promover uma compreensão harmoniosa em termos estruturais, pelo reconhecimento das relações de conveniência entre as diversas unidades orgânicas e as partes que as constituem, já o modo como ela (esfera sensível),

⁴⁷⁸ Conf. IV, 13, 20 (CCL 27, p. 51).

⁴⁷⁹ Pelo menos, neste nível restrito. Se pensarmos o *pulchrum* ao nível da perspectiva que o fruidor deve assumir face às belezas corpóreas, já o paralelo com a *fruitio* resulta incorrecto.

⁴⁸⁰ Para uma perspectiva não académica, mas extremamente sugestiva e bem fundamentada acerca da estética maniqueísta cf. Amin Maalouf, *Os jardins de luz*, Lisboa, Público, 2003, *passim*.

tida na sua multiplicidade de formas, se harmoniza com o todo cósmico revela-se problemático. A relação entre o sensível e o inteligível não predispõe a um reconhecimento da ordem, como na tradição neoplatónica, mas sim da desordem. Não significa isto que Santo Agostinho negasse a beleza inteligível – e nem Mani nem os seus discípulos o faziam –, pelo contrário, ele pressentia-a e desejava-a apesar de não ser capaz de a perspectivar convenientemente.⁴⁸¹ A beleza divina teria um pendor formalista, adoptado a partir das coisas corpóreas e o seu equacionamento em termos de ordem estava comprometido pela distinção que Santo Agostinho então fazia entre mónade e díade.⁴⁸² A mónade era como uma mente assexuada,⁴⁸³ uma unidade onde estaria subsumida a alma racional, bem como a natureza da verdade e do bem superiores. A díade, opondo-se desde sempre à mónade, seria um mal substancial e natural, caracterizado pela discórdia e pela irracionalidade. As formas sensíveis possuindo traços de unidade, tenderiam naturalmente para ela, pela carência que dela sentiam, porém, pertencendo à matéria, estavam presas à mutabilidade e ao carácter diverso, que caracterizaria a esfera da díade. A tensão entre bem e mal preponderava sobre a ideia de ordem na época em que Santo Agostinho escreveu o *De pulchro et apto*. Na verdade, parecia ser precisamente essa preponderância que dificultava a concertação entre os elementos formalistas da sua teoria estética e os elementos éticos e metafísicos que viriam mais tarde a caracterizar o discurso agostiniano sobre o belo e

⁴⁸¹ Cf. *Conf.* IV, 15, 27.

⁴⁸² *Conf.* IV, 15, 24 (CCL 27, p. 52): «[...] ibat animus per formas corporeas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis astruebam. Et converti me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio, quam de spiritualibus habebam, verum cernere. Et irruebat in oculos ipsa vis veri et avertebam palpitantem mentem ab incorporea re ad lineamenta et colores et tumentes magnitudines et, quia non poteram ea videre in animo, putabam me non posse videre animum. Et cum in virtute pacem amarem, in vitiositate autem odissem discordiam, in illa unitatem, in ista quamdam divisionem notabam, inque illa unitate mens rationalis et natura veritatis ac summi boni mihi esse videbatur, in ista vero divisione irrationalis vitae nescio quam substantiam et naturam summi mali, quae non solum esset substantia, sed omnino vita esset et tamen abs te non esset, Deus meus, *ex quo sunt omnia*, miser opinabar. Et illam *monadem* appellabam tamquam sine ullo sexu mentem, hanc vero *dyadem*, iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid loquerer. Non enim noveram neque didiceram nec ullam substantiam malum esse nec ipsam mentem nostram summum atque incommutabile bonum.» Poucos anos mais tarde, com a leitura dos *libri platoniorum*, Santo Agostinho teria oportunidade não só de rever os seus conceitos de mónade e díade, como também o problema do mal, e ainda de estruturar a sua original teoria do número combinando, à luz das Sagradas Escrituras, tais leituras que terá feito de Plotino e de Porfírio com as de Cícero e Varrão.

⁴⁸³ Este carácter assexual da mónade que Santo Agostinho refere estará porventura associado à caracterização pitagórica da mónade como sendo um princípio que não é nem par nem ímpar.

sobre a sensibilidade. O belo estaria já equacionado com o bem, pelo que mesmo as belezas corpóreas, por serem uma aparência fragmentária da unidade, eram tidas positivamente; faltava porém ao jovem Agostinho uma perspectiva capaz de articular tal qualidade estética das criaturas com as implicações da valoração e da utilização a que deveria ser sujeita. Faltava-lhe relativizar o belo sensível, associando-o a um valor instrumental que desencorajasse a fruição *per se* de tal beleza. Como índice de relação, o *numerus* imporia tal relatividade entre o belo sensível face ao belo inteligível, deslocando sem constrições a fonte do prazer estético, então vista a partir das qualidades formais, para a *congruentia numerosa* ou para a ordem e, daí para Deus, *pulchritudo pulchrorum omnium*.⁴⁸⁴ Faltava-lhe também situar positivamente as marcas da multiplicidade como o contrastante, o diferente – coisa que viria a acontecer com a estética dos opostos ou da totalidade antitética, como vimos no final do subcapítulo anterior. A dialéctica entre aptidão e beleza manter-se-á no pensamento estético agostiniano sem os constrangimentos com que a perspectiva maniqueia eivara o tratado *De pulchro et apto*.

Os filosofemas agostinianos de número e de ordem fazem com que a teoria estética do Bispo de Hipona seja indissociável de uma visão hierárquica do real muito distinta da maniqueia, de acordo com a qual os seres vegetais estavam acima dos seres humanos.⁴⁸⁵ Com efeito, os seres ordenam-se segundo graus de perfeição distintos que se reflectem na sua beleza; daí que, por exemplo, um homem seja mais belo do que um símio.⁴⁸⁶ A ordem das coisas parece resultar da dialéctica entre aptidão e beleza, num plano não tão limitado à percepção sensível, mas muito mais racional com o reconhecimento dos números:

[...] a própria beleza, pela qual a terra se distingue dos outros elementos, não ostenta o uno tanto quanto o recebeu? Com efeito a nenhuma das suas partes falta proporção com o todo e, pelo conjunto das suas partes, ocupa no seu género a esfera mais baixa mas também mais propícia à sua conservação. Sobre si estende-se o elemento da água, que tende também para essa unidade, pois é mais belo e mais diáfano graças à maior proporção das partes e porque ocupa o lugar mais conveniente à sua ordem e conservação. O que

⁴⁸⁴ *Conf. III, 6, 10 (CCL 27, p. 31)*

⁴⁸⁵ *Cf. Conf. III, 10, 18.*

⁴⁸⁶ *Cf. De nat. boni 14; De Gen. cont. Man. II, 29, 43.*

dizer do elemento ar que tende à unidade mediante uma organicidade muito mais fácil, que é tão mais belo do que a água quão esta o é do que terra, e superior em termos de autoconservação? O que dizer por fim da esfera superior do céu, na qual termina todo o universo dos corpos visíveis, a mais bela neste género e que ocupa o lugar excelso em termos de autoconservação? Certamente, os elementos que percebemos através dos nossos sentidos corpóreos, com tudo aquilo que neles existe, não podem admitir nem conservar esses números no espaço, que parecem existir num outro estado, sem uma influência anterior, interior e silenciosa, da sucessão de números que existem no movimento. Do mesmo modo um movimento vital precede e modifica estes números que se movem nos intervalos dos tempos; este movimento servindo ao Senhor criador de todas as coisas, não tem em si intervalos de tempo que regulem os seus números, mas recebe do poder divino o benefício dos tempos. Acima deste poder, estão os números intelectuais e racionais das almas santas e bem-aventuradas, que transmitem sem intermediários a lei a que obedecem as coisas terrenas e os infernos, a própria lei de Deus, sem a qual a folha não cai da árvore e pela qual os nossos cabelos estão contados.⁴⁸⁷

Denotando a influência neoplatónica, são inúmeras as passagens onde Santo Agostinho faz hierarquizações ontológicas ou descreve escalas de realidades e de actividades. Tal ordenamento evidencia em muitos casos a interpenetração das esferas do belo e do bem, mais acentuadamente do que aquilo que ocorre com os exemplos das *Enéadas*.⁴⁸⁸ Desde logo, está subjacente à hierarquia *esse-vivere-intellegere* o modo como os seres se relacionam com os *corporalia*, traduzido na capacidade de reconhecer

⁴⁸⁷ *De mus.* VI, 17, 58 (PL 32, cols. 1192-1193): «[...] ipsa species qua item a caeteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earundem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter maiorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de coeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia? Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praecedit et modificat vitalis motus, serviens Domino rerum omnium, non temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt.»

⁴⁸⁸ Há que não esquecer que para Plotino, no plano inteligível, o Bem está acima do Belo, podendo considerar-se como um super-belo, pois é dele que nasce a beleza das Ideias. Cf. *En.* VI, 7, 18 e *En.* V, 5, 12 acerca da superioridade e da anterioridade do Bem relativamente ao Belo. Para Santo Agostinho, tanto o Bem quanto o Belo podem ser identificados com Deus.

os números ou as leis que governam o universo. Diz o Bispo de Hipona que, entre os seres, são superiores aqueles que têm vida aos que não a têm e, desses, deverão preferir-se os que têm capacidade generativa ou apetitiva; diz ainda que os sencientes – como os animais – são superiores aos não sencientes – como as árvores –; entre os sencientes, são superiores os que têm inteligência – como os homens – aos que não têm inteligência – como os outros animais –; entre os que têm inteligência, são superiores os imortais – como os anjos – aos mortais.⁴⁸⁹ O homem ocupa um lugar intermédio nos graus de ser definidos por Santo Agostinho, diferenciando-se dos outros animais pela racionalidade da sua alma, que lhe permite contemplar a realidade superior e aceder à verdade. Também o seu corpo é superior ao dos animais e é belo, mas mais bela é a alma, pois é dela que o corpo retira a sua beleza. A beleza do corpo, portanto, não se limita à harmonia da disposição dos membros, não é uma beleza meramente formal é também uma beleza moral, que não deixa de ser visível ao transparecer na postura e na atitude.⁴⁹⁰ É interessante notar que há uma recusa em estabelecer um cânone formal fixo para a beleza do corpo, embora a mais famosa definição agostiniana de beleza corpórea – *corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate*⁴⁹¹ – assim o pareça anunciar; como vimos anteriormente, a congruência das partes, também enunciada como *congruentia numerorum*, é uma reformulação da definição estóica da beleza baseada na simetria, que não descarta o carácter imaterial da beleza.

A beleza da alma provém de Deus, que é a suma Beleza e em comparação com a qual, as demais belezas nada são.⁴⁹² Assim, o ornamento do corpo é a alma, ao passo que o ornamento da alma é Deus.⁴⁹³ Um corpo mais belo do que o mortal é aquele que

⁴⁸⁹ Cf. *De civ. Dei* XI, 16.

⁴⁹⁰ Cf. *De Gen. ad litt.* VI, 12, 22; *De div. Quaest.* 83, 51, 3.

⁴⁹¹ *De civ. Dei* XXII, 19 (CCL 48, p. 838). Também para Cícero este tipo de formulação formal da beleza não exclui o cariz moral: «Et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate eaque dicitur pulchritudo, sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens aut virtutis vim ipsam continens pulchritudo vocatur.» (*Tusculanae Disputationes* IV, 31).

⁴⁹² Cf. *Conf.* XI, 4, 6 (CCL 27, p. 197) onde, falando da beleza dos céus e da terra, Santo Agostinho diz: «Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt.»

⁴⁹³ *In Iohan. Evang. tract.* XXXII, 3 (CCL 36, p. 301): «Decus ergo corporis, animus: decus animi, Deus.»

as almas bem-aventuradas assumirão no dia do Juízo Final. Trata-se de um corpo ainda carnal, apesar de celestial, resultante da renovação da matéria humana aquando da ressurreição. A sua beleza é maior em virtude da redistribuição optimizada das quantidades corpóreas, que, a par de um maior transparecimento da alma e da adquirida imutabilidade, resulta numa superioridade qualitativa relativamente ao corpo temporal, terreno.⁴⁹⁴

Em *De quantitate animae* encontramos hierarquizadas as próprias actividades e estadios da alma.⁴⁹⁵ A um nível básico, a alma vivifica o corpo a que está unida, conferindo e mantendo a sua unidade, permitindo que decorra uma distribuição uniforme de alimento pelos seus membros, conservando as suas proporções, e tudo isto não apenas para efeitos de beleza, mas também para efeitos de crescimento e de reprodução. Não há neste nível nada que distinga o homem dos vegetais, pois também destes se pode dizer que vivem, que cada qual se conserva na sua espécie, que se alimentam, crescem e reproduzem.

O segundo patamar de actividade anímica diz respeito à percepção sensível e ao seu papel no funcionamento motor do corpo. Apesar de distinguir já os homens dos vegetais, este grau não o distingue ainda dos restantes animais. A memória intervém já nas funções que então têm lugar e que são, por exemplo, relativas à alimentação, à protecção, à imitação e até mesmo à reprodução – trata-se do nível instintivo da alma.

Passando para um terceiro patamar de actividade da alma, a memória permite executar uma série de ofícios ou artesanias (*ars*), de que são exemplo a cultura dos campos, a edificação de cidades, a invenção e o uso de signos, como sejam as palavras, os gestos, a música, a pintura e a escultura. Têm aqui lugar as instituições humanas, as invenções, a preocupação com o legado para a posteridade, as hierarquias de poder, de honra (seja no âmbito familiar, seja no âmbito estatal), a guerra, a paz, as cerimónias profanas ou sagradas, a capacidade de raciocínio, a criatividade, o entretenimento, a mestria, a precisão, as convenções, as previsões... enfim, tudo o que peculiarmente

⁴⁹⁴ Cf. *De civ. Dei* XXII, 19. Vide p. 58 da presente tese. A beleza do corpo acompanha, portanto, a beleza da alma, mas podemos objectar que apesar de contemplar a integração positiva de exemplos menos convencionais no que toca à beleza física – como é o caso das cicatrizes dos mártires cristãos – Santo Agostinho é suficientemente cauteloso para distinguir aquilo que, manifestando-se no corpo, é da alma e para não cortar abruptamente com o cânone greco-romano da beleza juvenil, ou não situasse o corpo ressurecto na pujança física dos vinte e poucos anos. A serenidade madura que acompanha a senescência de um homem virtuoso, por exemplo, parece não ter lugar nas perfeições da *beata vita*.

⁴⁹⁵ Cf. *De quant. an.* 33, 70 - 36, 81.

caracteriza o ser humano. Santo Agostinho nota porém que nada disto distingue ainda os sábios dos ignorantes ou as boas pessoas das más.

A virtude começa apenas no quarto grau, ousando a alma preferir-se aos corpos, olhando com desapego os bens temporais e percebendo que a relatividade a que estão sujeitos os faz inferior a si mesma, quer em termos de força (*potentia*), quer em termos de beleza (*pulchritudo*). Quanto mais se purifica e se arma contra aquilo que obstaculiza o seu derradeiro desiderato, mais bela ela se torna. Uma alma capaz de aceder a este nível, é também capaz de amar a grande comunidade humana, não desejando para os outros aquilo que não deseja para si própria. Não se trata de patamar fácil, pois implica renunciar ao apelo das seduções temporais e lidar ainda com um certo medo da morte. Face a isto, sabe porém que pode contar com a palavra timoneira da autoridade e dos sábios e, sobretudo, que pode contar com a ajuda de Deus, pela justiça com que criou e com que dirige o universo.

No quinto nível, já purificada, alma apraz-se portanto por si mesma ao compreender a sua grandeza. O facto de se ter purificado e redimido as suas faltas não é, porém, garante de que não possa voltar a reincidir. Só neste patamar é que a alma consolida a pureza que foi granjeando no nível anterior. Pode voltar-se para Deus com maior confiança, encaminhando-se para a sublime e misteriosa recompensa para a qual tanto se esforçou.

Em relação ao sexto degrau evolutivo da alma, Santo Agostinho refere que uma coisa é purificar o olho da alma, evitando abri-lo em vão ou levianamente e evitando pousá-lo sobre coisas perversas (como ocorria no quarto nível), outra coisa é conservar e reforçar a sanidade desse olhar (como acontecia no quinto nível) e, outra coisa ainda, é direccionar para aquilo que deve ser contemplado esse olhar tornado justo e sereno. Em sintonia com aquilo que Platão diz na Alegoria da Caverna, Santo Agostinho explica que se o quarto e o quinto nível fossem saltados pela alma, ao chegar ao sexto, a luz divina cegaria o seu olhar e ela seria incapaz de lhe reconhecer algo de bom e de admitir que estaria face à verdade. Só pela ascensão gradual da alma através destes níveis, ela poderá elevar-se acima das paixões e de tudo o que a suja, para singrar sem desvios ou retrocessos até à verdade, reconhecendo-a e desejando-a.

O último patamar da grandeza da alma não é verdadeiramente um degrau, diz Santo Agostinho, é antes a morada (*mansio*) para onde todos os outros níveis conduzem a alma. Aqui, a alma viverá o bem supremo e verdadeiro, alcançando a causa soberana (*summa causa*) e o princípio soberano (*summum principium*), que é Deus.

Compreenderá então como as realidades temporais nada são, em comparação com os bens eternos, ainda que consideradas em si mesmas sejam belas e admiráveis.

Alguns anos mais tarde, em *De doctrina christiana*, Santo Agostinho volta a estruturar setes degraus para a ascensão da alma, em termos de *timor*, *pietas*, *scientia*, *fortitudo*, *consilium*, *purgatio cordis* e *sapientia*.⁴⁹⁶ Assim, nesta obra, o primeiro patamar concerne à crença em Deus e à sua capacidade em predispor a alma para o conhecimento da sua vontade; no segundo patamar, entra em jogo a piedade que torna a alma dócil de modo a receber os ensinamentos da Sagrada Escritura; o terceiro nível é do conhecimento (*scientia*) e nele estão todos aqueles que se dedicam ao estudo aprofundado da Sagrada Escritura, cuja doutrina pode resumir-se no preceito de amar Deus de todo o coração e amar o próximo como a si mesmo; no quarto patamar, tendo o conhecimento aberto caminho para a esperança, há um fortalecimento da alma exercitado na preterição dos bens materiais em prol dos bens espirituais; no quinto patamar, a alma purifica-se em obras misericordiosas e aperfeiçoa-se no amor ao próximo, chegando mesmo a amar os seus inimigos; entrando no sexto nível, o homem purifica de tal modo o seu coração – vivendo menos para este mundo e mais para Deus – que a luz infinita começa a tornar-se menos ofuscante, ainda assim, o homem vê-a apenas *em enigma e por espelho* (II Cor. 13: 12). O sétimo e último patamar é o da contemplação, onde a alma frui da sabedoria (*sapientia*) no seio da mais profunda paz.

À medida que a alma ascende pelos sete patamares, vai-se tornando cada vez mais bela, pois purifica-se e despoja-se de tudo aquilo que lhe é alheio, que a suja e a deforma. O seu aperfeiçoamento estético é directamente proporcional ao aperfeiçoamento ético pela prática das virtudes. Assim o terá aprendido Santo Agostinho através da leitura das *Enéadas* onde, em contraste com outras passagens da mesma obra, é afirmada a identidade entre o belo e o bem.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Cf. *De doct. christ.* II, 7, 9 - 11. Para um esquema de complementaridade entre os sete degraus descritos em *De quant. an.* e em *De doct. christ.* cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 160. Importa referir que entre *De quant. an.* e *De doct. christ.* Santo Agostinho escreveu algumas obras onde o esquema vertical de aperfeiçoamento da alma parece dar lugar a um esquema horizontal baseado na hierarquização temporal e histórica que, todavia, não nos parece incompatível com esta perspectiva ascensional de que aqui damos conta. A título de exemplo, cf. *De Gen. cont. Man.* I, 23, 35 - I, 25, 43.

⁴⁹⁷ *En.* I, 6, 6 [1]: «Διὸ καὶ λέγεται ὁρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἢ ἑτέρα τῶν ὄντων. Μᾶλλον δὲ τὰ ὄντα ἢ καλλονὴ ἐστίν, ἢ δ' ἑτέρα φύσις τὸ αἰσχρὸν, τὸ δ' αὐτὸ καὶ πρῶτον κακόν, ὥστε κακείνῳ ταῦτὸν ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ τὰγαθόν τε καὶ καλλονή. Ὅμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ αἰσχρὸν τε καὶ κακόν. Καὶ τὸ πρῶτον θετέον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τὰγαθόν· ἀφ' οὗ νοῦς εὐθὺς τὸ καλόν· ψυχὴ δὲ νῶ καλόν.»

A própria percepção da beleza por parte do sujeito acompanha tal evolução, pois se até ao terceiro nível, a alma não discerne a relatividade das belezas sensíveis, já a partir do quarto ela começa a perceber que a identificação entre a beleza reconhecível nas realidades temporais e o bem só pode ser metafísica, significando que o belo não é uma propriedade inerente a tais realidades, mas um vestígio, que nelas fulge, da beleza superior. Esta suma beleza só pode ser contemplada desveladamente no último patamar, quando a alma já é de tal modo pura e bela que se confunde com a natureza e com a beleza daquilo que aspirava contemplar. A alma não saberia encontrar a beleza se antes não se tornasse ela própria bela. O seu aperfeiçoamento não implica que haja uma progressiva insensibilidade face às expressões do belo no mundo sensível, implica sim um ultrapassar gradual da opacidade que as coisas temporais encerram para o homem;⁴⁹⁸ a beleza vai sendo percebida cada vez mais nitidamente e cada vez mais vai sendo valorizada. As coisas são ultrapassadas na sua opacidade, mas a beleza, essa vai sendo progressivamente ganha.

Interessa, no entanto, questionar se para Santo Agostinho a beleza reconhecida nas coisas corpóreas é sempre esse rasto do belo superior que pode ser seguido até à sua origem, ou se, efectivamente, há uma beleza física sem qualquer referência à inteligibilidade divina e, por consequência, ao bem. A beleza *do* corpo nem sempre é proporcional à beleza *no* corpo e isso leva-nos a interrogar se o que está por trás dessa beleza corpórea (*do* corpo) não se resume a um acordo meramente formal. A resposta é negativa – até mesmo essa beleza *do* corpo é resultado da ordenação providencial de Deus, sendo por isso indissociável do bem. Os números que subjazem a essa beleza não são menos gloriosos. Por exemplo, em *De civitate Dei*, Santo Agostinho afirma que a beleza é um dom de Deus e é um bem, mas ela pode ser atribuída também a quem é mau, precisamente para que aqueles que são bons mais claramente percebam que essa beleza sensível não é um bem maior.⁴⁹⁹ O Bispo de Hipona quer com isto salientar a

⁴⁹⁸ A opacidade não deve ser encarada como um castigo divino, mas como um dispositivo necessário para o aperfeiçoamento da alma, que seria gorado pela ofuscação provocada pelo brilho da luz divina numa alma não preparada para a receber. Trata-se pois de uma protecção.

⁴⁹⁹ *De civ. Dei* XV, 22 (CCL 48, p. 488): «[...] sed ab initio quae pravis moribus fuerant in terrena civitate, id est in terrigenarum societate, amatae sunt a filiis Dei, civibus scilicet peregrinantibus in hoc saeculo alterius civitatis, propter pulchritudinem corporis. Quod bonum Dei quidem donum est; sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis. Deserto itaque bono magno et bonorum proprio lapsus est factus ad bonum minimum, non bonis proprium, sed bonis malisque commune; ac sic filii Dei filiarum hominum amore sunt capti, atque ut eis coniugibus fruerentur, in mores societatis terrigenae defluerunt, deserta pietate, quam in sancta societate servabant. Sic enim corporis

inferioridade da beleza corpórea e defender o desapego que face a ela o homem deve assumir, por um lado evitando que ele tome tal qualidade como um fim em si e, por outro lado, evitando que a beleza perca a fluidez que a caracteriza na permeação entre as esferas do sensível e do inteligível. A própria fugacidade dessa beleza corpórea vem precisamente lembrar que não é mais do que um veículo e do que um traço de algo superior e perene, em relação ao qual deve ser radicalmente preterida. Atender à escala de belezas é já mapear o caminho até Deus. A beleza relativa dos corpos é incomensuravelmente inferior à beleza absoluta divina. Entre ambas há a beleza da alma racional, alma que é capaz de julgar as belezas sensíveis e prever o deleite que a aguarda pela contemplação da suma Beleza.

Importa ainda perceber se a beleza não se descaracteriza pela confluência no bem. Com efeito, a um nível primário, o bem parece carecer de um poder de atracção sem o belo – é o belo que atrai, é ele que faz com que a alma deseje esse bem e bens cada vez maiores – mas não há bens sem beleza, há apenas falhas no processo de valoração por parte do homem. A beleza de um bem é o reconhecimento que a alma faz desse bem. Nesse sentido, funciona tanto como um prémio, porque deleita, quanto como um incentivo, porque atrai. Também poderá funcionar como uma armadilha, se por exemplo o seu reconhecimento num bem menor impedir que a alma deseje bens superiores e ascenda até ao sumo Bem. Aqui sim, ocorreria uma indistinção entre bem e belo – o belo seria erradamente tomado como o bem e perderia a sua capacidade de remeter para o que está mais além de si e que é a sua origem, cativando a alma num plano inferior. Quando a alma percebe que há diferença entre o belo que a atrai e o bem que lhe diz respeito, ela não tem por que se deixar aprisionar e é livre para ascender, sem renunciar a nenhum dos dois.

Se a alma escolhe seguir o bem, automaticamente estará a seguir a beleza, porém se escolhe apenas a beleza que a atrai nos corpos, estará a subverter o princípio da boa ordem, tomando o indício por aquilo que é indiciado, tomando a via pela meta. A beleza sensível é para ser utilizada reconhecendo-se-lhe o elo com a beleza divina – só esta poderá ser legitimamente fruída. Em *De doctrina christiana*, clarificam-se as especificidades entre a utilização e a fruição: a primeira supõe que algo seja

pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale carnale infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno interno sempiterno bono, quemadmodum iustitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis.»

pragmatically colocado ao serviço da obtenção de um objecto visado, ao passo que a segunda pressupõe um liame afectivo (*amor*) entre o sujeito e um objecto, valorizado por si mesmo. Santo Agostinho recorre à metáfora da viagem para explicar que o amor pelas belezas inferiores atrasa o nosso percurso até à pátria almejada, essa sim, digna de ser fruída:

Fruir é ligar-se por amor a uma coisa, tida em si mesma. Por outro lado, utilizar é referir aquilo que se usa à obtenção daquilo que se ama, desde que deva ser amado. Assim, uma utilização ilícita é chamada abuso ou de uso abusivo. Tomemos então como hipótese que somos viajantes e que não podemos ser felizes senão na pátria, míseros por tal exílio e desejosos de sair da miséria, queremos regressar à pátria e para conseguir regressar à pátria, de que queremos fruir, precisamos de nos servir de veículos de transporte marítimos ou terrestres; mas se, as belezas da viagem ou os próprios embalos dos veículos nos deleitarem, iremos virar-nos para a fruição daquilo que apenas devíamos utilizar, então não desejaremos que a viagem finde em breve e, imersos num deleite perverso, distanciar-nos-emos da pátria, cujas doçuras nos tornariam plenamente felizes. Por conseguinte, se nesta vida mortal, em que somos viajantes longe do Senhor, queremos tornar à pátria onde poderemos ser plenamente felizes, deveremos servir-nos deste mundo e não fruí-lo; através das coisas criadas e com o intelecto procuraremos desvendar as perfeições invisíveis de Deus, ou seja, por meio das coisas corpóreas e temporais alcançaremos as coisas eternas e espirituais.⁵⁰⁰

As realidades temporais não têm mais do que um valor instrumental, pelo que apesar de podermos encontrar algum deleite na sua fruição, deveremos reservar tal gozo para a contemplação da verdade eterna, em relação à qual qualquer encanto é pálido. O uso a que deverão ser subordinadas tais realidades sensíveis consiste na verdade em assumi-las como objecto de conhecimento, não sendo por isso de estranhar a proposta

⁵⁰⁰ *De doct. christ.* I, 4, 4 (CCL 32, p. 8): «Fruir est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possumus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.». Cf. *De civ. Dei* XI, 25 (CCL 48, p. 344): «[...] re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus [...]».

da via ascensional através das *artes*, ou disciplinas liberais, que examinaremos na segunda parte desta dissertação. Santo Agostinho acrescentará, no entanto, que se o conhecimento não estiver associado ao amor pelo criador, ele não passará de uma zona obscura.⁵⁰¹

3.2 - Na raia do erotismo – da *philocalia* à *philosophia*

O tema do amor no pensamento agostiniano conflui no do conhecimento, com a vantagem de que a sua análise permite abordar a relação entre o sujeito e o mundo, sem cair na dicotomia entre racionalidade e sensibilidade, ou pelo menos, permitindo uma visão mais integrada de ambas as dimensões – uma visão bastante mais adequada ao pensamento agostiniano, onde, como já vimos, não há uma verdadeira cisão entre homem exterior e homem interior.⁵⁰²

O modo como cada homem vê o mundo é o resultado de um mecanismo selectivo, baseado em sensações de atracção e repulsa, que reflecte uma hierarquia pessoal de valores. É nesta senda que Max Scheler considera que para o Bispo de Hipona todos os actos intelectuais e todos os conteúdos imaginativos e significativos que lhes correspondem – desde a percepção sensível mais simples, até às mais complicadas criações representativas e conceptuais – não apenas estão vinculados à existência de objectos exteriores e aos estímulos sensíveis que deles provêm (ou estímulos reprodutores, de que é exemplo o recordar), como estão, sobretudo, vinculados essencial e necessariamente a actos de tomada de interesse e atenção e, em última instância,

⁵⁰¹ Cf. *De civ. Dei* XI, 29.

⁵⁰² Vide p. 87 da presente dissertação.

a actos de amor e ódio.⁵⁰³ Segundo Scheler, o amor é no pensamento agostiniano quase uma categoria *a priori* do conhecimento e é o acto mais primário sobre o qual todos os outros se alicerçam. Sem haver um interesse em algo, não pode ocorrer nenhuma sensação, nenhuma representação, nenhum juízo, nenhuma recordação, nem nenhuma intenção. As direcções dos nossos actos perceptivos e representativos seguem as direcções do nosso amor; do mesmo modo, o nosso desejo, ou necessidade, de aprofundar o conhecimento sobre aquilo que nos rodeia e que nos move é uma manifestação da profundidade desse amor.

Ordo amoris é como o filósofo alemão designa a hierarquia de valores implícita na forma como cada homem vê o mundo, de acordo com a leitura que faz dos escritos agostinianos.⁵⁰⁴ Por exemplo, em *De civitate Dei*, o Bispo de Hipona diz que a definição mais sucinta e verdadeira da virtude é, precisamente, a ordem do amor.⁵⁰⁵

O destino e o mundo circundante são determinados pelo *ordo amoris*. Esta ideia reflecte obviamente um problema de natureza moral, a que Santo Agostinho se refere em *De doctrina christiana* quando escreve:

De acordo com a justiça e a santidade, vive aquele que sabe estimar integralmente as coisas. Por possuir um amor bem ordenado, evita: amar o que não deve ser amado, não amar o que deve ser amado, amar demais o que não deve ser demasiado amado, amar equitativamente aquilo que deve ser mais ou menos amado. Nenhum pecador, enquanto tal, deve ser amado e todo o homem, enquanto tal, deve ser amado por amor a Deus, no entanto Deus deve ser amado por si. E se Deus deve ser amado mais do que qualquer homem, cada um deve amar Deus mais do que a si mesmo. Do mesmo modo, devemos amar o próximo mais do que ao nosso corpo, pois todas as coisas devem ser amadas relativamente a Deus e o próximo pode partilhar connosco a fruição de Deus, coisa que não é consentida ao corpo que, enquanto tal, vive graças à alma e é graças a ela que fruimos de Deus.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Cf. Max Scheler, *Amor y conocimiento y otros escritos*, Sergio Sánchez-Migallón (trad.), Madrid, Palabra, 2010, p. 44.

⁵⁰⁴ Cf. Max Scheler, *Ordo amoris*, Xavier Zubiri (trad.), 3ª Ed., Madrid, Caparrós, 2008. Hannah Arendt categoriza este aspecto como *ordinata dilectio* e considera-o como uma das vertentes do *amor sui*, a par do amor enquanto desejo (*appetitus*). Cf. Hanna Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Alberto Pereira Dinis (trad.), Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 39.

⁵⁰⁵ *De civ. Dei* XV, 22 (CCL 48, p. 488): «[...] quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris [...]».

⁵⁰⁶ *De doct. christ.* I, 27, 28 (CCL 32, p. 22): «Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aequè diligat quod vel

A adequação do amor quanto ao seu objecto e intensidade é sempre relativa a Deus. “Amar não é mais do que desejar uma coisa por si mesma”, diz o Bispo de Hipona em *De diversis quaestionibus octoginta tribus*,⁵⁰⁷ ora, só Deus deve ser desejado por si mesmo (*propter se*) e tudo o resto em função dele. Quando tal não ocorre, o amor assume a forma de *cupiditas* e a sua força motriz, ao invés de elevar o homem, prende-o às coisas mundanas e impede-o de aceder ao conhecimento da verdadeira realidade. Dada a natureza impermanente do objecto de amor através do qual se espera encontrar a felicidade, a alma jamais encontrará descanso nesse amor às coisas materiais, temendo constantemente perdê-las contra a sua vontade. A *cupiditas* ocorre, portanto, quando se ama o mundo por si, esquecendo a prioridade absoluta do Criador em relação à criação. Por seu turno, a *caritas* promove a liberdade, autonomizando o homem em relação àquilo que, na verdade, sempre escapa ao seu alcance por lhe ser exterior e por estar sujeito à mutabilidade. Através do exercício da *caritas*, o medo de perder ou de não ter domínio sobre aquilo que é arrebatado pela morte deixa de fazer sentido. A *caritas* é, então, o amor justo que – citando a grande teórica do amor agostiniano – “concede pertença à eternidade”.⁵⁰⁸ No amor a Deus, o homem ama-se de modo justo (*recte*) a si próprio e só assim pode alcançar a plenitude do seu ser, que não é imanente à vida mundana.

É a escolha do objecto de amor e forma como se ama que distinguem a *caritas* da *cupiditas*. Tal não significa que não deva existir um exercício de amor dirigido para as demais criaturas, mas que esse amor deve contemplar um certo esquecimento de si por parte do sujeito e deve ser auto-reflexivo. O amor ao próximo é particularmente elucidativo, já que Santo Agostinho o refere como um amor em que não é propriamente o próximo que é amado, mas o próprio amor. Ora, quem ama o amor ama Deus, que é o

minus vel amplius diligendum est. Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus, et omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque Deum debet diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam vivit qua fruimur Deo.»

⁵⁰⁷ *Div. quaest.* 83, 35, 1 (CCL 44A, p.50): «Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere.»

⁵⁰⁸ Hannah Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 29.

próprio amor.⁵⁰⁹ É desejável amar Deus em todas as criaturas, relativizando-as e reencontrando o seu sentido como dádiva amorosa de Deus.

Esta circularidade da dilecção pode inclusivamente ser reconhecida a partir da temática da percepção sensível. Quando no subcapítulo I. 1. 3 frisámos que na percepção o princípio activo jamais é o corpo, distinguimos dois processos que concorrem para o fenómeno sensível: a acção do objecto externo sobre o corpo do sujeito que percebe e a acção da alma sobre o corpo, em resposta à impressão causada pelo objecto. Assim, não restam dúvidas de que, no acto perceptivo, o encontro do sujeito com o objecto integra também a dimensão activa desse objecto, o que manifesta explicitamente a bondade divina, pela dádiva do mundo ao homem. Os objectos sensíveis dão-se e revelam-se ao homem, com a mesma gratuitidade com que Cristo veio ao mundo. Há uma revelação natural a par da revelação de Cristo e ambas são revelações do amor divino. Os próprios *sensibilia* têm o seu valor e plenitude ontológica associados à sua revelação e fazem parte do diálogo amoroso entre Deus e o homem. Nesta senda, há que problematizar a adequação da resposta amorosa do sujeito ao “dar-se ao conhecimento” por parte dos *sensibilia*, que nos reconduz, uma vez mais, à questão *uti-frui*.

Todo o amor é uma tensão para a fruição, para a tranquilidade (*quies*) de estar perto daquilo que se deseja. A realização do amor é a beatitude e segue uma via que tem de passar pelo uso (*uti*) até dar lugar à permanência da fruição (*frui*). O amor a Deus é incompatível com o amor que procura a quietude da felicidade nas criaturas, mas não com o amor devidamente ordenado pelas criaturas que através delas procura Deus. O homem é, neste mundo, como um peregrino em Sua demanda, que só terá descanso quando conseguir o desapego relativo à felicidade enganosa e efémera que lhe concede o amor desordenado (*cupiditas*). Se no acto de amar as coisas deste mundo estiver implícito o desejo de alcançar Deus, então esse amor é uma via para a beatitude. Se ao amar as coisas deste mundo o homem pretender encontrar nelas a fonte da sua felicidade, não gozará o tão almejado descanso contemplativo. Diz Santo Agostinho:

⁵⁰⁹ In *Iohan. Ep. Tract. IX*, 10 (CCL 36, p. 96): «Numquid potest diligere fratrem, et non diligere dilectionem? Necesse est ut diligat dilectionem [...] Diligendo dilectionem, Deum diligit [...] Necesse est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem; *dilectio autem Deus est*: necesse est ergo ut Deum diligat quisquis diligit fratrem.»

Deus não te proíbe de amar estas coisas, mas de [lhes] devotares o teu amor com o propósito de alcançar a felicidade; todavia [não é proibido] aceitar e louvar [as criaturas] ao amares o Criador.⁵¹⁰

O processo de salvação alicerça-se no amor divino e o amor a Deus não exclui o amor ao próximo nem às demais criaturas. Significa isto que a *caritas* e a *cupiditas* não correspondem linearmente ao amor a Deus e ao amor às criaturas; a *caritas* integra também o recto amor pelas criaturas, que é aquele que não as tem por finalidade e que não espera delas fruir, ainda que uma certa fruição não esteja delas totalmente excluída. Este recto amor é, portanto, baseado no uso. A distinção *uti-frui* permite ao Bispo de Hipona defender um amor específico pelo mundo temporal.

Por seu turno, Deus pode ser amado como uma luz, como voz, como odor; todavia, não como um estímulo sensível – porque esta luz, voz e odor estão no homem interior e não no mundo dos *sensibilia* – mas como beleza. Em *Confessionum*, há duas famosas passagens que se destacam por ilustrarem a transcendentalização da memória de certos prazeres sensíveis, através de uma espécie de projecção no amor a Deus:

Mas que amo eu, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos, não as doces melodias de todo o género de canções, não a fragrância das flores, e dos perfumes, e dos aromas, não o maná e o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isto o que eu amo, quando amo o meu Deus, E, no entanto, amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa. Isto é o que eu amo, quando amo o meu Deus.⁵¹¹

⁵¹⁰ *In Iohan. Ep. Tract.* II, 11 (CCL 36, p. 16): «Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames creatorem.»

⁵¹¹ *Conf.* X, 6, 8 (CCL 27, p. 158): «Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatum, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo.» A tradução presente no corpo do texto é de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro Maia de Sousa Pimentel, in *Confissões*, Lisboa, IN-CM, 2001.

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz.⁵¹²

Para o homem já desperto para a sua interioridade, os prazeres gozados através dos diversos sentidos corporais prognosticam e descrevem a experiência do amor a Deus. Não há qualquer hesitação por parte do Bispo de Hipona em considerar Deus como a beleza originária e final; contrariamente ao que Plotino defendia, a beleza é directa e plenamente atribuída à divindade. A recta dedicação amorosa não só permite impulsionar o percurso estético, – um percurso legítimo, dada a continuidade entre beleza inteligível e beleza participada, que o *numerus* confere – como determina a possibilidade de uma hermenêutica através das belezas sensíveis.

A vertente emocional do homem não é destacada da razão, sendo que o reconhecimento deste enlace entre amor, beleza e razão remonta a Platão. No *Banquete*, Sócrates coloca na boca de Diotima de Manitéia a afirmação de que o amor é amor pelo belo e que uma das coisas mais belas é a sabedoria.⁵¹³ A estrangeira terá ainda descrito a Sócrates uma espécie de pedagogia do amor ou via ascensional que, através da recta consideração das belezas sensíveis e inteligíveis, conduz gradualmente o homem até à eterna fonte do belo.⁵¹⁴ Tal via encontra eco nas *Enéadas* de Plotino, sobretudo quando há a enumeração das realidades que o olho interior deve atender para progressivamente

⁵¹² Conf. X, 27, 38 (CCL 27, p. 175): «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis iruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.» A tradução presente no corpo do texto é de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro Maia de Sousa Pimentel, in *Confissões*, Lisboa, IN-CM, 2001.

⁵¹³ CF. Platão, *O banquete*, 204b.

⁵¹⁴ *Ibid.* 210a - 212a. O primeiro patamar da dialéctica amorosa é o amor pelos corpos; os dois seguintes patamares são respeitantes ao amor pela beleza da alma, pelas actividades e leis humanas; o quarto patamar refere-se ao amor pela beleza do conhecimento e o último patamar da escala amorosa corresponde à visão da beleza, enquanto Forma ideal.

conseguir uma habituação que lhe permita suportar a visão da beleza primordial.⁵¹⁵ Esse mesmo eco pode igualmente ser reconhecido nas gradações agostinianas descritas no subcapítulo anterior.

Entre amor e conhecimento há uma relação de mútuo benefício, sendo difícil estabelecer uma hierarquia, embora Santo Agostinho testemunhe considerar o amor como a força motriz mais originária da mente, quer divina,⁵¹⁶ quer humana. A isto acrescenta que o amor é, mais do que qualquer razão, fonte de bem-aventurança. A razão permite ordenar o amor, promovendo a sua eficácia no processo de transcendência, mas é o amor que a impulsiona e que faz com que a alma franqueie as portas do divino, ao tornar-se ela mesma bela. Diz o filósofo que a *caritas* é ela própria a beleza da alma⁵¹⁷ e a alma é tanto mais bela e mais amável, quanto melhor uso fizer da sua vertente racional.⁵¹⁸

Em *Contra Academicos*, Santo Agostinho apresenta em jeito de fábula a distinção entre *philosophia* – que é o nome dado ao amor pela sabedoria (*amor sapientiae*) – e *philocalia* – que é o amor pela beleza (*amor pulchritudinis*). Perspectivando-as como duas aves, diz que são como irmãs; uma porém, tendo descido do céu cativada pela voluptuosidade, mantém-se presa dentro da gaiola que é o mundo terreno, ao passo que a outra adeja livremente pelos céus. Em liberdade, a *philosophia* reconhece a sua irmã cativa, mas raramente a liberta. Só ela sabe a origem da *philocalia*, que partilha consigo o mesmo progenitor.⁵¹⁹

Cerca de 40 anos mais tarde, Santo Agostinho testemunha em *Retractationum* que esta fábula é desadequada e ridícula pois, na verdade, tomando a *philocalia* numa acepção mais corriqueira, ela não é digna de ser considerada como pertencendo à mesma linhagem que a *philosophia*; por outro prisma, tomando a *philocalia* como amor pelo belo, e havendo uma verdadeira beleza na sabedoria, não há razão para a distinguir

⁵¹⁵ Cf. *En.* I, 6, 9.

⁵¹⁶ O amor de Deus manifesta-se no próprio acto criador e no acto redentor de Cristo.

⁵¹⁷ *In Iohan. Ep. Tract.* IX, 9 (CCL 36, p. 95): «[...] ipsa caritas est animae pulchritudo.»

⁵¹⁸ *Sol.* I, 2, 7 (CSEL 89, p. 12): «Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti.»

⁵¹⁹ Cf. *Contra Acad.* II, 3, 7.

da *philosophia*. Neste caso, não são como irmãs uma vez que coincidem perfeitamente na esfera incorpórea: elas são, portanto, uma e a mesma coisa.⁵²⁰

Santo Agostinho terá tomado conhecimento da palavra φιλοκαλία no *Fedro* de Platão onde é usada na sua forma adjectivante para qualificar aquele cuja alma contemplou a verdade. Diz Platão que a alma que mais tiver contemplado a verdade deverá dar origem a um homem que será um filósofo, amante da beleza e músico.⁵²¹ A tradição platónica faz portanto corresponder o esteta ao filósofo, já que ambos visam retornar à beleza da verdade. Para o Bispo de Hipona, a filosofia é também o amor pela verdadeira beleza, pelo que a designação *philocalia* acaba por se tornar redundante e perde razão de ser. Em ambos os conceitos, estava em causa o amor pela idealidade e pela verdade. A própria filosofia é considerada como um caminho para a *vera pulchritudo* por pressupor a aspiração e o amor à sabedoria. Todavia, é preciso não esquecer que Santo Agostinho nem sempre se refere à filosofia de um modo generalista e, muitas vezes, critica escolas de pensamento específicas ou filósofos concretos,⁵²² o que não invalida que reconheça o valor intrínseco da atitude filosófica. Renunciar à filosofia seria renunciar ao amor pela sabedoria e tal é, naturalmente, sacrílego.

Gilson refere duas acepções para o conceito agostiniano de filosofia: em certas obras, o termo filosofia refere-se simplesmente à especulação racional em geral e, neste caso, qualquer procura pela verdade é considerada filosófica; noutras obras, a filosofia surge como uma busca pela verdade especificamente classificável de acordo com a capacidade e eficácia relativas ao alcance da finalidade a que se propõe. Neste caso, por exemplo, Santo Agostinho considera os filósofos platónicos – nomeadamente Platão e

⁵²⁰ *Retr.* I, 1, 3 (CCL 57, p. 9): «In secundo autem libro, prorsus inepta est et insulsa illa quasi fabula de philocalia et philosophia, quod *sint germanae et eodem parente procreatae*. Aut enim philocalia quae dicitur non nisi in nugis est, et ob hoc philosophiae nulla ratione germana; aut si propterea est hoc nomen honorandum, quia Latine interpretatum amorem significat pulchritudinis, et est vera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia quae philosophia, neque ullo modo sunt quasi sorores duae.»

⁵²¹ Platão, *Fedro*, 248d.

⁵²² Aliás, em *Contra Jul.* IV, 14, 72 (PL 44, c. 774), afirma que a única filosofia verdadeira é a cristã: «Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia.»

Plotino – como aqueles que mais se aproximam da verdadeira filosofia por reconhecerem na divindade a primeira causa do universo e a fonte da felicidade.⁵²³

De acordo com Émile Saisset,⁵²⁴ para Santo Agostinho a filosofia interessa como exercício intelectual profícuo que procura abordar três grandes questões: Qual é a causa primeira de tudo o que existe? Onde reside a fonte de conhecimento e da verdade? Qual é a finalidade última da existência? Estas questões correspondem precisamente à tripartição da filosofia proposta pelos filósofos platónicos e que é inteiramente subscrita pelo Bispo de Hipona em *De civitate Dei*, por conceptualizar ordenadamente o Ser, a Verdade e o Bem. Nessa tripartição, os filósofos gregos teriam pressentido a Santíssima Trindade: o Pai no Ser dos seres; o Filho como Verdade, já que é o Verbo ou luz inteligível; o Espírito Santo como princípio de toda a acção e morada do amor. A divisão platónica da filosofia referida pelo Bispo de Hipona contempla, portanto, a Física, ou ciência natural; a Lógica, ou ciência do entendimento e a Ética, ou ciência da moral.⁵²⁵ Como tal, os platónicos estavam no caminho daquilo que Santo Agostinho diz ser a genuína filosofia: aquela que tem precisamente por objectivo ensinar a existência sempiterna de um princípio universal, a grandeza da inteligência nele presente e o valor que dele dimana para a nossa salvação, sem que caia no devir.⁵²⁶

A filosofia não é a própria sabedoria, mas apenas o seu estudo, ou método propiciador. Assim sendo, também o filósofo não é automaticamente um sábio por seguir a via do amor ao conhecimento. A sabedoria encontra-se em Deus, que não é directamente acessível ao conhecimento humano. Para o conhecer, o homem tem primeiro de conhecer a sua própria alma e, ao fazê-lo, descobre que não é um ser auto-suficiente ou independente. A felicidade a que almeja está para lá de si, pelo que tal constatação surge acompanhada pela consciência da situação precária que caracteriza a condição humana. Só amando e possuindo o que é bom para si, a alma poderá ser feliz. No percurso para a felicidade, o amor é como um peso, capaz de equilibrar e orientar cada passo do

⁵²³ Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, p. 41. Cf. *De civ. Dei* I, 8 para a afirmação agostiniana da proximidade entre os filósofos platónicos e a crença cristã.

⁵²⁴ Émile Edmond Saisset, *Introduction à La cité de Dieu de Saint Augustin*, Paris, Charpentier, 1855, p. lii.

⁵²⁵ Cf. *De civ. Dei* VIII, 4 e XI, 25.

⁵²⁶ *De ord.* II, 5, 16 (CCL 29, p. 116): «[...] germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit [...]»

homem.⁵²⁷ Esse percurso constrói-se, portanto, amando correctamente tudo aquilo que convém à alma. Por detrás do amor está no entanto a nossa capacidade de escolha e um conhecimento prévio da ordem e do valor relativo ao plano divino, pelos quais se deverão reger as nossas escolhas. Tal como vimos, o conhecimento depende do amor mas, para ser genuíno e ordenado, também o amor tem de ter uma base racional.

São diversas as passagens onde o Bispo de Hipona defende que não é possível amar aquilo que não se conhece.⁵²⁸ Os limites do amor correspondem de certo modo aos limites da nossa capacidade intelectual. O amor a Deus levanta com maior acutilância a questão da interdependência entre amor e conhecimento: conhecer Deus implica amá-lo e o amor a Deus pressupõe um certo conhecimento prévio Dele. O amor ao próximo e o amor a si funcionam como um método amoroso que conduz a Deus e que parece fundar-se numa espécie de pré-conhecimento subconsciente da divindade que permite então a consciência do amor a Deus.

A circularidade implícita neste esquema amoroso não é tautológica: o amor votado ao próximo e a si é já o amor a Deus, pois é já o amor em si que é amado. Há um amor prévio a Deus, do qual só se adquire consciência pelo amor ao próximo e a si. A consciência de que Deus pode ser mediatemente conhecível também só surge pela consciência do amor a Deus, que impulsiona tal esforço intelectual de procura da divindade, porém um certo conhecimento de Deus está já impresso na alma, pela imagem trinitária presente na mente. Este pré-conhecimento é convocado pela memória não como uma lembrança de algo passado, mas como rememoração presente.⁵²⁹ Uma

⁵²⁷ *Conf.* XIII, 9, 10 (CCL 27, p. 246): «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus.»

⁵²⁸ Cf. *De Trin.* VIII, 4, 6; X, 1, 1; XIII, 4, 7; XIV, 14, 18.

⁵²⁹ Cf. *De Trin.* XIV, 15, 21. Não se trata da lembrança de uma vivência anterior, nem através de qualquer legado adâmico, mas da recordação de Deus que está desde sempre presente em todo o lado por onde o homem se mova. Na verdade, é Nele que a mente se move e tem o seu fundamento ontológico, pelo que não é de estranhar que a memória possa rememorar-lo enquanto presença e não como algo passado. A memória de Deus radica na dependência da alma em relação a Si. Mais uma vez se nota a tendência agostiniana de se desviar da teoria platónica da reminiscência, ainda que ela tenha servido de base à sua teoria da iluminação divina. A possibilidade da memória ter consciência de algo que não é pretérito, surge enfatizada pelo Bispo de Hipona quando cita Virgílio e a lembrança que Ulisses terá de si mesmo (*Eneida* III, 5). Se a memória só se reportasse a coisas passadas, Ulisses não poderia lembrar-se de si mesmo, já que foi sempre presente para si próprio. Por conseguinte, a memória é também a faculdade da auto-consciência, ou seja, é a faculdade de se presentificar a si mesma de modo a poder ser abarcada pelo seu próprio pensamento e a unir-se, pelo amor, a esse pensamento. A memória pode, portanto, constituir-se como objecto da sua própria consciência. *De Trin.* XIV, 11, 14 (CCL 50A, p. 442): «Vergilius enim cum sui non oblitum diceret Ulixem, quid aliud intellegi voluit, nisi quod meminerit sui? Cum ergo sibi

rememoração que é impulsionada pela fé no redentor e na salvação. A humanidade de Cristo convoca a fé para a sua dimensão divina, que não pode ser percebida pelo olho carnal, mas pelo olho interior – para a maioria dos homens, o amor que ele inspira e exemplifica é o primeiro passo para a via da interioridade.

Subscrevemos inteiramente a posição de Carol Harrison, segundo a qual Cristo suscita tal amor através de uma estratégia estética: a fealdade que a encarnação comporta promove precisamente a reformação da beleza humana.⁵³⁰ Harrison afirma que “apesar de possuir a suprema beleza e forma de Deus, Cristo, o Noivo, assumiu a forma da Sua amada [a humanidade], a forma da mortalidade e pecaminosidade, de modo a revelar-lhe o Seu amor e restaurar a sua beleza, evocando a sua confissão de pecado e amor [...] A disformidade de Cristo evoca portanto um amor no sujeito da percepção, que não é propriamente dirigido à Sua beleza física, já que esta foi destruída, mas à sua ‘beleza interior’ que [...] reside no Seu amor.”⁵³¹

O amor a Deus granjeado pelo homem é possível graças ao amor de Deus expresso na exemplaridade do Redentor, ao qual o homem é receptivo e responde porque Deus o presenteou com o Espírito Santo, que é amor. O amor *de* Deus e o amor *a* Deus são, assim, um só.

praesens esset, nullo modo sui meminisset, nisi ad res praesentes memoria pertineret. Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi, et utrumque sui amore coniungi.»

⁵³⁰ Carol Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, p. 233.

⁵³¹ *Id.*, *op. cit.*, pp. 236-237: «Though He possessed the supreme beauty and form of God, Christ, the Bridegroom, assumed the form of His beloved, the form of her mortality and sinfulness in order to reveal to her His love and restore her beauty by evoking her confession of sin and love [...] The deformity of Christ therefore evokes a love in the beholder which is not so much directed towards His physical beauty, for that has been destroyed, but towards His 'inner beauty' which [...] dwells in His love."»

3.3 - Atitude estética como processo relacional, introspectivo e intencional

Há uma propedêutica para a via da interioridade no próprio questionamento sobre a percepção sensível e sobre tudo o que cativa a atenção do sujeito causando-lhe prazer ou admiração. O deleite estético não é tanto o agrado dos sentidos mas sim a própria percepção da inteligibilidade, como intuição directa dos *numeri* que codificam toda a realidade sensível, incluindo os próprios processos perceptivo e judicativo.

Quando o Bispo de Hipona se debruça especificamente sobre o belo, procura esclarecer o que está por detrás da beleza das coisas sensíveis e de que modos podemos ser tocados por ela. Desde logo, constata, na senda de Plotino, que a alma é em si mesma bela e que a ela devemos o reconhecimento da beleza. A interioridade é pois a sede do belo e não há beleza sensível que não passe pelo crivo judicativo do *animus*.⁵³² Assim, a beleza exterior é percebida interiormente e aferida de acordo com leis imutáveis,⁵³³ leis estas que são necessariamente superiores à alma racional que habitam. As *pulchritudinis leges* não podem ser outras senão as próprias Formas ou leis da verdade eterna.⁵³⁴ O reconhecimento da beleza convoca, pela via interior, a procura do plano inteligível e, em última instância, de Deus.

A interioridade judicativa, conforme estabelecida por exemplo em *De musica*, demonstra que Santo Agostinho aprova a compreensão do mundo e da existência a

⁵³² *De civ. Dei* VIII, 6 (CCL 47, p. 222): «Nulla est enim pulchritudo corporalis sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet.»

⁵³³ *De Trin.* XII, 2, 2 (CCL 50, p. 357): «Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus de corporalibus iudicare. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum quam incommutabiliter manere mens nouit.»

⁵³⁴ Vide subcapítulo 2.1, p. 105.

partir da estética. O divino parece ser qualificável a partir do mundo sensível, dada a sua especularidade e dimensão vestigial, mas acabamos por perceber que, na verdade, ocorre o inverso: ao serem submetidos a leis imutáveis e inteligíveis, são os objectos da sensibilidade que se paragonam ao divino. Não é o divino que desponta do sensível, mas o sensível do divino, embora só nessa ordem o ser humano consiga inferir uma realidade da outra. Côncio dessa sua limitação perspéctica, o homem pode integrar positivamente o apreço pela beleza presente no mundo temporal de modo a cumprir o desígnio que partilha com Deus acerca da felicidade eterna, que não é mais do que a posse amorosa do Bem.

Os aspectos qualitativos do mundo temporal correspondem a princípios análogos, contudo absolutamente superiores, na eternidade. Sem a influência prévia dos números, sequer haveria possibilidade de reconhecer qualidades nas coisas sensíveis, pois sequer estas poderiam admitir ou conservar as relações espacio-temporais em aparências relativamente estáveis.⁵³⁵ Além de conessor de forma e *species* (beleza) – portanto, de ser e de qualidade – o número é, como vimos, um índice de relação. O homem interior pode mapear o seu percurso até Deus percebendo tal aspecto relacional e as suas leis, pois deixa desse modo de estar preso às realidades temporais. O seu universo amplia-se, tal como a sua liberdade, ao perceber que o mundo sensível é um mundo subordinado e dependente da realidade superior, à qual acede pela alma racional.

A prática da interioridade não é portanto uma forma de egotismo, mas de relação, pela qual o sujeito percebe que a sua mente é feita à imagem de Deus e, longe de assumir tal semelhança de modo estático, é impelido a renovar e a aperfeiçoar essa imagem desfigurada pelo pecado. O homem interior descobre-se imperfeito, mas capaz de se aperfeiçoar com a ajuda de Deus. A fé no mediador, a transferência do amor pelas coisas sensíveis para as coisas eternas – que não é necessariamente uma transferência de amor entre belezas – e a atitude caritativa para com o próximo são os passos a tomar para esse aperfeiçoamento.⁵³⁶ Trata-se de uma vivência segundo a razão, que está associada a um destacamento do sujeito face à realidade sensível. Este aspecto é sobretudo enfatizado nos diálogos de Cassiciaco porém, em obras posteriores, Santo Agostinho reconsidera tal desapego mais de acordo com a ideia de uma reconversão do

⁵³⁵ Cf. *De mus.* VI, 17, 58.

⁵³⁶ Cf. *De Trin.* XIV, 17, 23.

olhar, conforme explicitámos no subcapítulo I. 2. 2.⁵³⁷ Associar a via interior a uma aversão ao mundo temporal é desconsiderar as muitas passagens nas quais Santo Agostinho louva as naturezas sensíveis e exorta ao reconhecimento da bondade e da beleza nelas presentes. Tal como o próprio filósofo demonstrou através de descrições plenas de sensibilidade e poesia, o mundo terreno pode servir ao sujeito de inspiração e de *nuntius*; se este exercitar a sua índole de esteta, estará certamente no caminho certo para a interioridade contemplativa.

John Peter Kenney em «Saint Augustine and the limits of contemplation»,⁵³⁸ argumenta que a teoria agostiniana da contemplação subsume e ultrapassa aquela que é desenvolvida pelos teólogos do neoplatonismo pagão. Para Plotino, por exemplo, a contemplação funcionava como uma ampliação da relação ontológica, onde não há propriamente uma transformação da alma, mas uma revelação da sua grandeza e do seu alcance. Pela contemplação, a alma descobre a sua origem no Uno, descobre a sua transcendentalidade. A contemplação em causa é uma contemplação filosófica – é uma especial atenção ao questionamento introspectivo e à busca das causas primeiras, que neles colhe determinado comprazimento – ora, por tudo o que anteriormente vimos, esta forma contemplativa não é desligada da estética. Mas se para Plotino há uma maior estaticidade na alma contemplativa (o seu aperfeiçoamento é mais um desvelamento do que uma transformação), já para o Bispo de Hipona há um acentuar do esforço salvífico, através do qual a alma se engrandece e aperfeiçoa mais dinamicamente. A este propósito, Kenney refere que o misticismo agostiniano parece indiciar apenas a possibilidade do conhecimento imediato de Deus, mas não da salvação, o que leva a questionar e a relativizar a eficácia da contemplação mística no caso agostiniano.⁵³⁹ A experiência da verdade é alcançável na vida terrena, ainda que momentaneamente, mas não é suficiente. Não obstante, da sua memória fica como que um alimento para a *intentio animi* que, aliado à crença no Salvador, permite à alma descobrir a luz interior que então a guiará no processo ascensional.

A profundidade transcendente da alma revela-se nesse processo de íntima ligação com a divindade, através do Mestre interior. Em virtude desta figura mediadora,

⁵³⁷ Vide p. 116.

⁵³⁸ J. P. Kenney, «Saint Augustine and the limits of contemplation» in M. F. Wiles e E. J. Yarnold (eds.), *Studia Patristica*, XXXVIII, Peeters, Leuven, 2001, pp. 199 - 218.

⁵³⁹ J. P. Kenney, *op. cit.*, p. 204.

a interioridade proposta pelo Bispo de Hipona é assim necessariamente distinta daquela que Plotino já havia enunciado nas *Enéadas*.⁵⁴⁰ Ambos os filósofos partem da ideia de que o homem tem no universo uma posição pouco abonada e ambos concordam que o seu desiderato seja a contemplação de Deus, fonte de eterna felicidade. Tanto Plotino como Santo Agostinho apontam a via da interioridade como modo de alcançar tal objectivo. Para este último, porém, a via da interioridade só é possível porque o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus – criatura e criador diferem substancialmente na perspectiva cristã. Pela imersão interior, há uma consciência do plano matricial que espontaneamente desperta no homem a necessidade contemplativa, qual busca de uma auto-divinização, ou seja, de alcançar a mais perfeita semelhança com Deus e, assim, alcançar a plenitude do ser. Em momento algum está pressuposta uma dissolução das personalidades individuais, como ocorre na perspectiva do neoplatonismo pagão. Para Plotino, a alma e o mundo são resultado não da criação, mas da processão, mantendo-se um vínculo aparentemente mais estreito entre estes e a divindade. Pela via interior, a alma descobre-se a si mesma como parte do divino e a recondução que empreende até si equivale a uma perda de consciência identitária, já que se subsume na unidade primordial. O retorno da alma ao Uno faz com que esta se dilua indistintamente no seu seio. Também por ser uma parte esparsa da divindade, a alma na perspectiva plotiniana pode empreender esse percurso interior ascensional sem qualquer auxílio ou mediação. Já para Santo Agostinho, tal não ocorre.

A pretensão de ser capaz de alcançar sozinho a visão de Deus é severamente criticada pelo filósofo africano que considera preferível a humildade de um crente com uma mentalidade mais limitada, do que a orgulhosa presunção de um sábio que, conseguindo elevar-se pela sua inteligência acima deste mundo grosseiro e ver um ténue raio da verdade inefável, se recusa a embarcar no único navio capaz de o conduzir à pátria que vislumbra ao longe.⁵⁴¹ Esse navio (*lignum*) é a fé no Mediador que nos foi enviado por Deus Pai.

Sabedoria, Verbo ou esplendor da luz eterna são alguns nomes que correctamente se podem atribuir ao Mediador. Sendo coeterno à luz da qual é esplendor

⁵⁴⁰ Cf. *En.* I, 6, 2.

⁵⁴¹ Cf. *De Trin.* IV, 15, 20.

(*candor*), ele é essa mesma luz,⁵⁴² pois não há diferença entre o que emana e o que é emanado. Tendo-se feito carne e habitando entre os homens (I *Cor.* 1: 21), o Verbo cumpre a missão de se dar a conhecer e de exortar a que se encontre a luz interior que habita dentro de nós. Ao dar-se a conhecer, o Filho dá a conhecer o Pai.

Santo Agostinho esforça-se por explicar a afirmação de Cristo que diz “Aquele que crê em mim, não crê em mim, mas Naquele que me enviou” (*Jo* 12: 44), semelhante a uma outra pela qual afirma: “Quem me vê a mim, vê Aquele que me enviou” (*Jo* 12:45). Para o Bispo de Hipona, tais frases parecem confirmar que a visibilidade de Cristo funciona na verdade como uma transparência que não chama a atenção para si enquanto forma criada, mas para o seu ser divino, não perceptível aos olhos humanos. A fé no Mediador acaba sempre por manifestar a presença das três pessoas divinas: a do Pai, que mesmo na revelação permanece escondido; a do Filho, que medeia e revela a verdade de Deus; e a do Espírito Santo, que permite ao crente perceber a verdade da revelação. O Espírito Santo tem um papel fundamental na mediação de Cristo e no processo introspectivo, porém poucas vezes salientado pelos comentadores agostinianos. Ele permite o auto-conhecimento e a humildade necessária à direcção ascensional e transcendente que a via interior deve assumir, sobretudo, porque é graças a si que Cristo pode ser reconhecido como o recto objecto de fé. Santo Agostinho diz em *De Trinitate* que a alma se lembra de Deus, após Dele ter recebido o Seu Espírito e escutado o Mestre interior,⁵⁴³ o que parece atestar a ideia de que o Espírito Santo faz parte da agraciação pela qual Deus capacitou o homem para o alcance da Verdade. A via para Deus através de Cristo só é possível graças ao Espírito Santo, cuja acção corresponde em nós à aquisição da fé na encarnação. A fé alavanca a transição do conhecimento para a sabedoria, pois, sendo Cristo a encarnação da verdade divina, ele constitui-se temporalmente como objecto de fé, primeiro como

⁵⁴² *De Trin.* IV, 20, 27 (CCL 50, p. 195): «Nam quod dictum est: *Candor est enim lucis aeternae*, quid aliud dictum est quam *Lux est lucis aeternae*? Candor quippe lucis quid, nisi lux est? Et ideo coaeterna luci de qua lux est. Maluit autem dicere *Candor lucis*, quam *Lux lucis*, ne obscurior putaretur ista quae manat quam illa de qua manat. Cum enim auditur *candor* eius esse ista, facilius est ut per hanc lucere illa quam haec minus lucere credatur.»

⁵⁴³ Cf. *De Trin.* XIV, 15, 21.

scientia, mas também sempre-já como *sapientia*.⁵⁴⁴ O mero conhecimento da encarnação é já uma proto-sabedoria.

A via interior granjeada através de Cristo pode no entanto não ser dependente da sua mediação como Verbo incarnado para ser encetada. Como mero esteta, o homem consegue perceber que a interioridade é o caminho para o conhecimento de Deus. Assim o atesta a seguinte passagem de *Confessionum*:

E que é isto? Interoguei o conjunto do universo acerca do meu Deus e ele respondeu-me: 'Não sou eu, mas foi ele mesmo que me fez'. Interoguei a terra e ela disse: 'Não sou eu'; e todas as coisas que nela existem responderam-me o mesmo. Interoguei o mar, e os abismos, e os seres vivos que rastejam, e eles responderam-me: 'Não somos o teu Deus; procura acima de nós'. Interoguei as brisas que sopram, e o ar todo com os seus habitantes disse-me: 'Anaxímenes está enganado; eu não sou Deus'. Interoguei o céu, o sol, alua, as estrelas, e dizem-me: 'Nós também não somos o Deus que tupostras'. E disse a todas as coisas que rodeiam as portas da minha carne: 'Falai-me do meu Deus, já que não sois vós, dizei-me algumacoisa a seu respeito'. E elas exclamaram, com voz forte: 'Foi ele que nos fez'. Contemplá-las era a minha pergunta e a resposta era a sua beleza. Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: 'Tu quem és?'⁵⁴⁵

A beleza da criação remete para o criador e qualquer experiência sensível pode ser encarada como um chamamento para a transcendência, desde que o processo contemplativo esteja já norteado pela finalidade concreta de perscrutar a razão de tal beleza. A impossibilidade de obter uma resposta satisfatória na realidade exterior impõe a interioridade como única via de acesso à Verdade. Na invocação com que abre a sua obra *Confessionum*, Santo Agostinho diz que o nosso coração está inquieto até

⁵⁴⁴ *De Trin.* XIII, 19, 24 (CCL 50A, p. 416): «Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.»

⁵⁴⁵ *Conf.* X, 6, 9: (CCL 27, p. 159): «*Et quid est hoc?* Interrogavi terram, et dixit: "Non sum"; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: "Non sumus Deus tuus; quaere super nos". Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: "Fallitur Anaximenes; non sum Deus". Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: "Neque nos sumus Deus, quem quaeris", inquirunt. Et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: "Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid". Et exclamaverunt voce magna: *Ipse fecit nos*. Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum. Et direxi me ad me et dixi mihi: "Tu quis es?"» A tradução presente no corpo do texto é de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro Maia de Sousa Pimentel, in *Confissões*, Lisboa, IN-CM, 2001.

encontrar descanso em Deus, pois Ele criou-nos para si.⁵⁴⁶ A inquietude humana faz com que haja uma intencionalidade natural dirigida para o Criador, que pode ser despertada pelo mero reconhecimento de qualidades nas coisas corpóreas cuja familiaridade convoca a atenção da alma. Ainda que para ser encetada, a via interior possa dispensar o Cristo Redentor, ela será porém estéril sem Cristo Mediador, pelo que a centralidade do Verbo não está nunca posta em causa. A dimensão qualitativa dos objectos corpóreos ultrapassa-os e ultrapassa a própria alma que está capacitada pela Graça para seguir o rasto de tais qualidades até à sua fonte. É sempre a Graça que, em última instância prepara a vontade humana para se direccionar para Deus.

Embora nas suas últimas obras Santo Agostinho dê um rumo diferente à questão da vontade,⁵⁴⁷ a maioria dos seus escritos testemunha que ela não apenas é actuante – e necessária – no processo do conhecimento sensível (enquanto *attentio* ou *intentio*), como no direccionamento de qualquer actividade intelectual (como *voluntas*), inclusivamente no conhecimento de si e na dedicação amorosa.⁵⁴⁸ A atenção voluntária da alma face ao que a rodeia é pois a primeira manifestação da vontade, que se prolonga em qualquer acto de consciencialização sobre a realidade exterior ou interior e que, assim, comporta também uma dimensão salvífica.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ *Conf.* I, 1, 1: (CCL 27, p. 1): «Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.»

⁵⁴⁷ Assumindo o próprio Bispo de Hipona a sua incapacidade para compreender plenamente os desígnios divinos, numa obra publicada quatro anos antes da sua morte, diz que a vontade humana apenas tem liberdade para escolher o recto caminho de Deus pelo dom da Graça, sendo que esta só é atribuída por Deus a alguns predestinados. Significa isto que a vontade humana é na realidade impotente para, por si só, agir em conformidade com a vontade de Deus. Cf. *De corr. grat.* 8, 17. Antes das suas obras estarem marcadas pela controvérsia pelagiana, há uma notória autonomia da vontade em relação à Graça e, mais importante do que isso, está ausente esta ideia de que alguns homens estão fadados desde sempre ao Juízo, sem que Deus lhes conceda a Graça. Esta teoria tardia da selectividade de Deus não coloca nunca em causa a Sua justiça, uma vez que todos os homens estão maculados pelo pecado original e todos estão já condenados; a Graça é uma expressão gratuita da bondade divina que não depende de qualquer mérito humano. Santo Agostinho confessa não saber explicar porque é que alguns homens são agraciados e outros não, mas defende que tal situação certamente se enquadra numa perspectiva globalizante que não estamos em posição de entender. Cf. *Ibid.*

⁵⁴⁸ *De Trin.* X, 8, 11 (CCL 50, p. 325): «Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuatur in se ipsa et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit; sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.»

⁵⁴⁹ Cf. *De lib. arb.* I, 12, 25.

Para o Bispo de Hipona, a experiência estética certamente seria o processo racional e objectivo de reconhecimento dos *numeri* que estão por detrás das qualidades das coisas e das nossas próprias sensações. Processo este que obviamente incluiria também as sensações, mas sem se lhes limitar, até porque a actividade judicativa igualmente implícita neste decurso comporta uma alteração dessas sensações primárias, como que originando sobre estas uma espécie de sensações secundárias, que as refreiam ou amplificam, consoante a sua adequação. Desta feita, como processo racional que é a atitude estética face ao mundo, também a *voluntas* tem aí um papel activo, não apenas pela intencionalidade necessária à perscrutação das razões que desencadearam o agrado ou desagrado sentido, mas também pela própria capacidade de refrear por exemplo uma sensação de agrado se, ao ser ajuizada, esta se revelar desadequada. Uma vez que a sua adequação é aferida de acordo com as *leges numerorum*, está também implícita a intencionalidade de harmonizar as sensações e a visão do mundo que o sujeito tem, com a finalidade de ser eternamente feliz, alcançando a Verdade, o Bem e a Beleza. Ao ultrapassar a mera teoria do belo e ao acordar o processo sensível com a razão e com o conhecimento (quer na acepção de *scientia*, quer de *sapientia*), a estética agostiniana desenvolve-se em total paralelismo com a ética.

Em *De libero arbitrio*, Santo Agostinho aborda a vontade e a liberdade de escolha em relação à questão do mal, podendo também aí assinalar-se-lhe uma certa perspectivação estética. Conforme refere Weismann, ao inclinar-se para o mal, o livre arbítrio denota indigência e imperfeição e, pelo contrário, ao inclinar-se para o bem, revela as qualidades inerentes à essência da pessoa e o seu grau de excelência.⁵⁵⁰ Sendo a própria liberdade realizada no autocontrolo da vontade, ela é fortalecida pelas escolhas correctas e o homem perde algo de si sempre que não opta a favor da sapiência. Esta perda de liberdade (*libertas*) pelo pecado, não corresponde no entanto à perda de livre arbítrio (*liberum arbitrium*), mas à facilidade em responder mais adequadamente ao convite que Deus lhe faz para o bem.⁵⁵¹ A liberdade é portanto uma capacidade com a qual a vontade é agraciada para agir intencional e conscientemente de acordo com o bem.

⁵⁵⁰ F. J. Weismann, «The problematic of freedom in St. Augustine: Towards a new hermeneutics», *REAug* 35, 1989, p. 105.

⁵⁵¹ Cf. *Contra Jul. op. imp.* VI, 11.

A vontade existe para a acção não apenas como um querer livre, mas como um poder da alma:⁵⁵² o poder de se votar a si mesma ao bem. A acção é uma iniciativa face à inquietude natural do homem e embora possamos correctamente pressupor que se opõe à contemplação, como se esta fosse da ordem da fruição e a primeira da ordem da utilidade, a verdade é que Santo Agostinho chega a defender uma certa complementaridade entre acção e contemplação, ultrapassando a ideia de que a última apenas concerne ao eterno descanso em Deus. Claro que nesta perspectiva, a *contemplatio* acaba por entrar também no do domínio da utilidade e confunde-se com o conhecimento (*cognitio*). Em *De civitate Dei*, o Bispo de Hipona diz que a paz da alma racional corresponde precisamente a um acordo ordenado entre a acção e a cognição,⁵⁵³ mas é sobretudo pelo conceito de *totus Christus*⁵⁵⁴ que ocorre o encontro entre a dimensão contemplativa e acção. A este propósito, Bernard McGinn defende que, como figura híbrida de mediação entre Deus e a Igreja, Cristo permite que os seus crentes possam incorporar o seu corpo, pela participação na sua vida, determinando que a acção da Igreja seja a acção de Cristo.⁵⁵⁵ Significa isto que a experiência da vida temporal é alterada pela acção de Cristo, transformando-se no próprio contexto processual de conformação dos homens com o Redentor.

Tal encontro entre acção e contemplação consiste pois na tentativa de harmonizar a via interior de dedicação a Deus com a nossa vivência exterior, temporal e servil. As acções praticadas no âmbito da temporalidade não apenas reflectem a vida interior de quem as pratica, como contribuem para a enriquecer. De certo modo, a acção pode ampliar a experiência contemplativa, a partir da exteriorização das virtudes. Assim, a contemplação não diz apenas respeito à vida futura, eterna, de convivência com Deus, mas também ao encaminhamento da vida presente, temporal, para tal

⁵⁵² *De lib. arb.* III, 3, 7 (CCL 29, p. 278): «Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est.»

⁵⁵³ Cf. *De civ. Dei* XIX, 13.

⁵⁵⁴ O Cristo total consiste na sua consideração como Cabeça, sendo o Corpo a Igreja. Pelos sacramentos, os fiéis continuam a receber a identidade de Cristo, pelo que tal identificação com o seu corpo continua a vigorar mesmo após a ascensão de Cristo incarnado. Cf. por exemplo *In Iohan. ep.* I, 2; *Sermo* 341, 9, 11; *De civ. Dei* X, 6; *En. Ps.* XC, 2; XXX, 2, 5.

⁵⁵⁵ Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York, Crossroads, 1991, p. 250-251.

eternidade, na qual a contemplação será uma visão sempre presente e não mais uma antecipação de contornos místicos ou uma propedêutica intelectual virada para o futuro.

O Bispo de Hipona serve-se de várias duplas bíblicas para explicar o acordo entre acção e contemplação e entre presente temporal e presente eterno.

Marta e Maria ou Pedro e João são exemplos dessas duplas, mas é sobretudo com as duas mulheres de Jacob, Raquel e Lia, que Santo Agostinho melhor ilustra tal afinidade. Lia representa a acção presente vivida com fé, ao passo que Raquel personifica a esperança da visão eterna de Deus. Cada qual tem o seu modo de vida distinto, mas nem por isso opostos, já que ambos encontram em Cristo um elo comum:

Portanto, a acção da vida humana e mortal, na qual vivemos pela fé, fazendo muitas coisas laboriosas, incertas quanto às vantagens que se podem tirar da sua utilidade para aqueles que se querem beneficiar, é Lia, a primeira mulher de Jacob [...] Mas a esperança da contemplação eterna de Deus, que inclui o entendimento certo e deleitável da verdade, é Raquel.⁵⁵⁶

A fé de Lia e a esperança de Raquel aproximam ambos os modos de vida, até porque nem Lia representa todo o tipo de acção, nem Raquel pressupõe a pura contemplação, que só seria legítima no convívio presencial com Deus. Tal como Lia e Raquel têm fortes laços familiares, como irmãs e esposas do mesmo marido, também a acção (norteada pela fé) e a contemplação (não como finalidade, mas como esperança) têm entre si uma forte afinidade. As duas filhas de Labão fazem parte da Igreja, que é o Corpo de Cristo, diz Santo Agostinho, notando que também em Cristo coexistem precisamente dois modos de vida: o temporal, do labor, e o eterno, de contemplação a Deus.⁵⁵⁷ Ampliando o paralelismo entre estas figuras bíblicas e o par acção/ contemplação, o Bispo de Hipona lembra que Jacob primeiro trabalhou para Lia e depois para Raquel e adverte que quem quiser Raquel (a contemplação) terá primeiro de ter Lia (a acção). Na realidade temporal que contextualiza o homem, não é possível aceder ao conhecimento sem primeiro laborar para tal fim. Raquel poderá ser a preferida, mas não é a primeira esposa. Não se passa da contemplação para a acção, mas da acção para a contemplação.

⁵⁵⁶ *Contra Faust.* XXII, 52 (*CSEL* 25 I, p. 645): «Actio ergo humanae mortalisque vitae, in qua vivimus ex fide, multa laboriosa opera facientes, incerti quo exitu proveniant ad utilitatem eorum quibus consulere volumus, ipsa est Lia prior uxor Iacob [...] Spes vero aeternae contemplationis Dei, habens certam et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel»

⁵⁵⁷ Cf. *Ibid.*

Acrescente-se ainda que Jacob deve amar Lia, além de amar Raquel, o que, pelo paralelismo traçado, indicia que há um valor dilectivo importante associado ao valor instrumental da acção.⁵⁵⁸

Para Santo Agostinho, a vida quotidiana, na variedade de todas as suas expressões, não deve ser negligenciada ou desvalorizada, mas sim revestida de um novo significado, porque há uma continuidade entre o presente temporal e o presente eterno –continuidade esta que a figura de Cristo vem realçar e que determina um prestígio inusitado à vida temporal. O caminho para a contemplação de Deus face a face, é sobretudo marcado pelo encontro com Cristo e pelo consequente chamamento para a relação de amor que deve ser encetada através de si com o próximo e com o próprio.

Como vimos, a contemplação pode ter também uma dimensão temporal presente e, neste caso, é um auto-conhecimento, que assume contornos divinos e que, segundo o mestre hiponense, não deixa de ser uma visão recíproca:

Mas naqueles que vêem as tuas obras através do teu espírito, és tu quem as vê neles. Portanto ao vermos que são boas, tu vêes que são boas; aquilo que nos agrada pela tua pessoa, és tu que nos agradas; e se algo nos agrada pelo teu espírito, agrada-te em nós.⁵⁵⁹

Tal como quem vê Cristo, vê Deus, também quem cultiva a visão interior aplicando-a ao criado estará a sintonizar esse mesmo modo visivo com Deus, relacionando-se com o mundo exterior de acordo com a divindade, como se houvesse um circuito visual que culminasse no encontro diferido entre o sujeito que vê através de Deus e o próprio Deus. Ver algo através do espírito de Deus é ver no objecto o reflexo de Deus; como só pelo lado do sujeito é que tal visão é mediada, Deus não só vê o sujeito directamente, como vê o objecto e a reflexividade da visão do sujeito, através de si mesmo, enquanto espírito no sujeito. A visão que o sujeito tiver do mundo através do espírito coincidirá necessariamente com aquela que Deus tem. O agrado que o sujeito possa sentir através do espírito, estará portanto Deus a senti-lo em si. A presença do Espírito Santo no homem significa que Deus se revela sempre, em última instância, a partir de Si próprio, mesmo que o sujeito só possa aceder a essa revelação através da

⁵⁵⁸ Cf. *Contra Faust.* XXII, 53.

⁵⁵⁹ *Conf.* XIII, 31, 46 (*CCL* 27, p. 269): «Qui autem per spiritum tuum vident ea, tu vides in eis. Ergo cum vident, quia bona sunt, tu vides, quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis.»

interioridade pela qual recebe os vestígios ou reflexos reconhecíveis no mundo exterior e pela qual se relaciona com Cristo.

Graças ao Espírito Santo, o homem pode ver através de Deus e amar pelo seu amor,⁵⁶⁰ estando capacitado para interagir correctamente com o que o rodeia e para tirar o justo proveito do seu percurso pelo mundo temporal. A abordagem que o Bispo de Hipona faz relativamente à dicotomia acção/ contemplação, como modos de vida distintos, porém não antagónicos, permite reforçar a ideia de que as especificidades da experiência temporal são necessárias ao aperfeiçoamento da alma racional. A visualidade e o amor confluem no âmbito da estética e da ética e, do mesmo modo que há uma intencionalidade no amor aos outros,⁵⁶¹ há também uma intencionalidade no modo como o olhar é dirigido às coisas que nos rodeiam. Talvez por isso a associação natural do labor à vida terrena não corresponda propriamente a uma mortificação voluntária do sujeito, mas sim à percepção das afinidades e da diferença que há entre a esfera corpórea e a divina. Santo Agostinho não exorta a uma vida de sofrimento; esse sofrimento e os trabalhos a ele associados estão naturalmente presentes em virtude da consciência da distância ontológica que separa as criaturas do Criador. Contudo, há uma apazibilidade passível de ser experienciada na constatação das afinidades entre criação e Criador, sem que qualquer laivo de culpabilidade ou de ilegitimidade a macule, desde que o deleite não constitua em si mesmo um fim. Se a finalidade da atitude estética face ao mundo estiver correctamente alicerçada em Deus, então não há por que refreá-la. Aquilo que nos agrada pelo Espírito, agrada também a Deus.

⁵⁶⁰ No subcapítulo precedente viu-se como o amor a Deus coincidia com o amor de Deus.

⁵⁶¹ Não para o sujeito tirar proveito do outro, mas do próprio amor que por ele nutre. Há porém que clarificar que Santo Agostinho defende que o próximo tem um valor instrumental e que, na vida terrena, devemos utilizar os outros em prol do alcance de Deus. Só na vida ressurrecta, o amor ao próximo será um amor totalmente desinteressado. A utilidade de que os outros se devem revestir para o sujeito é relativa à prática caritativa e nunca tem que ver com uma atitude de domínio sobre eles, por parte do sujeito.

4. A relação entre beleza e verdade

4.1 - Acção perceptiva e juízo racional

Em inúmeras passagens ao longo das suas obras, Santo Agostinho dá provas da sua enorme sensibilidade face à beleza de tudo o que o rodeia. O carácter expressivo da sua própria escrita, por vezes chega a contrastar com uma certa austeridade em relação ao modo como se refere a determinadas formas de expressão artística. Essa austeridade está longe de resultar de uma faceta filistina por parte do filósofo; muito pelo contrário, é por reconhecer a vibrante atracção que tais formas artísticas exercem sobre os homens que Santo Agostinho se vê a braços com a necessidade de criticar ou, pelo menos, de refrear elogios a determinados produtos da criatividade humana. Quer critique o teatro, quer elogie a música, Santo Agostinho tem sempre como premissa uma subordinação da dimensão estética à dimensão moral, o que não significa que os sentimentos estéticos que entrem em confronto com o posicionamento moral sejam de algum modo escamoteados e deles se perca o rasto. Pressentindo o descalabro de possíveis desencontros entre o prazer estético e o juízo moral, Santo Agostinho imediatamente submete a um elaborado trabalho de análise as qualidades estéticas que reconhece na natureza ou nos produtos da actividade humana. O prazer que deles tira antes dessa análise é ainda um prejuízo; a verdadeira judicção estética é para o Bispo de Hipona posterior a esse primeiro prazer e já fruto do processo racional, que determina a legitimidade de tal sensação. Não há uma separação entre ética e estética no pensamento agostiniano, ainda que seja possível diferenciar entre um primeiro momento no qual a dimensão estética parece gozar uma certa autonomia – é o momento anterior à judicção – porém, na verdade, o juízo é que inaugura a dimensão estética e ele corresponde a um outro momento da experiência e é sempre um juízo acerca da adequação de uma resposta

natural da sensibilidade em relação não apenas ao seu contexto mais imediato, como também à sua determinação final.

Assim, em *De musica*, vemo-lo chamar a atenção para o facto da música – por si definida como a ciência de bem modular – poder resultar numa má interpretação, ou má performance musical, mesmo que o seu intérprete tenha sabido modulá-la bem. Santo Agostinho dá o exemplo dos cantores que fazem um uso abusivo da modulação das palavras e dos sons ao empregá-los contra as conveniências. Por vezes, há contextos que exigem uma certa solenidade que poderá ser posta em causa se então soar uma música que suscite uma alegria desmesurada nos seus auditores.⁵⁶² Mesmo que tal música seja perfeita na sua cadência, a desadequação da reacção que provoca, torna desprezível a sua interpretação. Há determinadas qualidades estéticas que agradam por si mesmas, podendo o seu enquadramento tornar esse prazer desagradável. O desagrado não anula necessariamente a consciência das qualidades estéticas experienciadas, mas é já fruto de um posicionamento moral sobre o prazer.

Vale aqui a pena retomar a perspectiva agostiniana sobre o processo da sensação para compreender melhor o sentimento estético e a sua inseparabilidade em relação à ética. Sendo a sensação uma actividade do domínio exclusivo da alma que sente através do corpo e no corpo, o prazer ou o desprazer são, em primeira instância, resultantes da harmonização ou inconveniência entre os órgãos sensórios e o corpo exterior que é objecto da sensação. Significa isto que a alma reconhece que o corpo exterior se relaciona de um modo conveniente ou não com o próprio corpo que ela anima. Não é ainda em relação a si mesma que a alma perspectiva tal conveniência do corpo exterior, não havendo ainda juízo, mas apenas consciência de um estado corporal. O juízo estético será para o Bispo de Hipona uma avaliação do prazer ou desprazer sentidos e ele próprio ocasionará um novo prazer (talvez seja mais correcto falar neste caso de uma ampliação/ transformação do prazer primeiro) ou uma coibição do prazer resultante da harmonia entre os órgãos sensórios e o objecto percebido. Nesta fase, a alma já não perspectiva a conveniência do objecto exterior face ao corpo, mas a conveniência do resultado da afecção do corpo em relação a si mesma.

O prazer sexual, por exemplo, contempla a relação harmoniosa entre o corpo com outro, porém, é condenável na perspectiva agostiniana por se desadequar à natureza

⁵⁶² Cf. *De mus.* I, 3, 4.

da alma.⁵⁶³ Uma alma ordenada não sentiria prazer nesse tipo de conveniência entre o seu corpo com outro. Embora Santo Agostinho não explique nestes termos a relação entre a sensação primária e a sensação pós-judicativa, nem tão pouco as distinga de modo explícito, é possível perceber que a consciência dos estados corporais é sentida corporalmente como um prazer ou desprazer primário, mas a estes sobrepõe-se sempre o prazer ou desprazer já resultantes da actividade judicativa. Tudo indica que estas sensações de prazer e de desprazer resultantes do posicionamento moral também se fazem sentir no corpo; elas parecem traduzir-se ora numa ampliação, ora num enfraquecimento da sensação primária. O facto de haver uma desarmonia entre os órgãos dos sentidos e o objecto externo – resultante numa sensação primária de desprazer – pode não obstar a que a alma sinta prazer ao considerar a existência de uma conveniência entre essa afecção negativa do corpo e a sua própria natureza, projectando no corpo tal estado anímico e assim minimizando a dor resultante da consciência da afecção. Este seria, por exemplo, o caso daqueles que foram supliciados devido à sua fé; Santo Agostinho refere-se-lhes relativamente à beleza das suas cicatrizes,⁵⁶⁴ que é uma marca da virtude da alma, e podemos inferir que consideraria que na ponderação das razões de tais sevícias, a alma projectaria no corpo a certeza da rectidão da sua postura, lenindo-lhe de certa forma a sensação de dor.

As sensações secundárias, pós-judicativas, funcionam portanto como um reforço ou como um contrapeso das sensações primárias. Ambas são sentidas pela alma no corpo; as primeiras são relativas à conformidade entre corpo sensitivo e os *sensibilia*; as segundas são relativas à conformidade entre a sensação e a alma, na sua natureza, finalidade e grau de perfeição. No fundo, a actividade judicativa acaba por ser uma avaliação da alma em relação a si mesma. Se for correctamente efectuada, essa avaliação baseia-se num critério que ultrapassa a alma e não deixa de ter uma base moral. Os erros de judicação ocorrem quando a alma fica aprisionada à sua temporalidade e assume como norma de valoração certos critérios que não lhe são superiores.

⁵⁶³ O prazer sexual (*delectatio carnalis*) em si é condenável, tal como a sua procura, porém se ele for o resultado inevitável da intenção de procriar, Santo Agostinho revela-se muito mais tolerante e afirma que, tal como o prazer que acompanha outros actos naturais e necessários à preservação da vida, ele é aceitável, desde que contido em certos limites. Cf. *De bono con.* 16, 18.

⁵⁶⁴ Cf. *De civ. Dei* XXII, 19.

Esta proposta abre-se a duas questões fundamentais: a) perspectivado deste modo, o que distingue o juízo estético de outro qualquer juízo de valor?; b) O que será para Santo Agostinho o prazer estético? Começando por esta última questão, impõe-se perceber se há nas obras agostinianas alguma distinção que permita diferenciar o prazer estético de outras quaisquer formas de prazer, à semelhança por exemplo da distinção que Kant faz entre o prazer do bom, o prazer do agradável e o prazer do belo.⁵⁶⁵ Santo Agostinho diz que o que provoca prazer é a beleza;⁵⁶⁶ ela é o que atrai e o que deleita, e nela os números.⁵⁶⁷ Ora, os números só são perceptíveis pela mente, ou alma racional, o que desde logo coloca o prazer estético na esfera do conhecimento, ou melhor, da sabedoria, com a qual inclusivamente os números se identificam.⁵⁶⁸ Agradando por meio da razão, os números pressupõem até que haja uma certa preparação intelectual para o seu reconhecimento. Utilizando a terminologia kantiana, conclui-se que o prazer estético na perspectiva de Santo Agostinho não poderá ser um prazer desinteressado, em primeiro lugar porque lida com conceitos, já que os números funcionam como um elo

⁵⁶⁵ Segundo Kant, o prazer pode ser experienciado de três formas distintas: a) através da satisfação de um desejo ou da inclinação natural dos nossos sentidos. A esta primeira forma de prazer, corresponde a experiência do 'agradável' (*das Angenehme*), que é o resultado directo da estimulação dos sentidos e não pressupõe qualquer dimensão cognitiva ou intersubjectiva significativa. Diz meramente respeito a uma resposta pessoal que se traduz na atracção ou repulsa face ao objecto ou situação que está na base do estímulo. O prazer do agradável não é mais do que a gratificação pessoal, não independe, por isso, de um interesse. b) O segundo modo de experienciar prazer concerne à satisfação de uma necessidade prática – é o deleite do 'bom' (*das Wohlgefallen am Guten*). Neste caso, o prazer não resulta da estimulação dos sentidos, mas da realização de um propósito, sem que essa realização constitua um fim em si mesmo. Embora também possa haver um sentimento de prazer associado à motivação que compele o sujeito para a concretização do propósito, a verdadeira finalidade não é o prazer que se possa obter nesse processo de concretização, mas no próprio propósito alcançado. Há aqui uma inegável dimensão funcional, utilitária, que, tal como acontecia no primeiro modo, torna esse prazer dependente de um interesse. c) O último tipo de prazer diz então respeito à experiência estética – é o prazer do 'belo' (*das Wohlgefallen am Schönen*). Para que este prazer seja originado, não é sequer necessária a existência efectiva do objecto, já que a percepção que o sujeito tem do objecto não coincide obrigatoriamente com as suas propriedades intrínsecas. Na verdade, o nosso interesse não é tanto pelo objecto, mas pelo que ele provoca em nós – o objecto da experiência estética vale, sobretudo, como aparência ou representação. Para Kant, o juízo só é estético em virtude da sua determinação por um prazer desinteressado. Ora, se o juízo é determinado pelo prazer desinteressado, isto é, por um sentimento e não por um objecto, ele só pode ser um juízo subjectivo, que não é assegurado por regras, mas cujo sentimento que o determina pode ser comunicado. O juízo estético reflecte a capacidade de se pensar o particular contido no universal. Cf. Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar*, §3-§5.

⁵⁶⁶ Cf. *De vera relig.* 32, 59.

⁵⁶⁷ Cf. *De ord.* II, 15, 42; *De mus.* VI, 11, 29-30 e VI, 13, 38.

⁵⁶⁸ Vide. p. 133 da presente tese.

de relação com as Formas; em segundo lugar, porque o prazer estético suscita um desejo de posse, identificação ou, no mínimo, de ir ao encontro da qualidade. Só numa certa acepção shaftesburiana de desinteresse é que o prazer estético perspectivado pelo Bispo de Hipona poderia ser desinteressado. Para Shaftesbury, o desinteresse opõe-se ao egotismo e ao amor excessivo por si mesmo que impede a acção virtuosa,⁵⁶⁹ ora, também para Santo Agostinho o prazer estético se situa na esfera da virtude, ao impor a reflexão acerca da *lex numerorum* e mesmo do *ordo amoris*. Ultrapassando a mera consciência dos estados corporais e implicando a percepção dos números, o prazer estético assim perspectivado implica um certo esquecimento de si. Ao ponderar sobre o prazer, a alma automaticamente percebe que não é dele que está dependente a qualidade estética dos objectos, pelo contrário, é a qualidade (ou nas palavras de Santo Agostinho, o belo) que suscita prazer e que o torna dependente de si.⁵⁷⁰ Tal implica que se deva procurar a qualidade e não o prazer – ele será uma consequência natural, mas não a finalidade. Se o prazer era subjectivo, já a qualidade acaba por revelar-se objectiva, porque se destacada quer do objecto, quer da razão que a perscruta, ainda que em ambos ela marque presença através dos números. Nesta senda, ao reconhecer que algo suscita prazer num objecto e ao ponderar a razão de tal prazer, não há um interesse pelo objecto em si, nem tão pouco pelo sentimento que se constitui no sujeito, mas sim pela qualidade que está acima quer do sujeito, quer do objecto e que vale por si só. Só assim se pode falar em desinteresse na perspectiva estética agostiniana. O desejo de posse ou alcance da qualidade não é de ordem materialista, uma vez que não diz respeito ao objecto mas à qualidade em si (à suma beleza, diria o Bispo de Hipona), sem a subordinar a qualquer outra finalidade. Claro que assim delineado o prazer estético, só uma alma superior o poderá sentir. Quanto menor for o grau de aperfeiçoamento da alma, menor será o desinteresse e menor será o prazer que essa alma é capaz de fruir. Em todo o caso, não há prazer estético sem uma percepção consciente dos *numeri* – a mera consciência dos estados corporais, ainda que possa ser prazerosa, não é suficiente para ser considerada de âmbito estético. A atitude estética é sempre afim da contemplação e exige um trabalho intelectual mais aprofundado do que o da *ratio*

⁵⁶⁹ Cf. Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. II, treat. V, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, *passim*.

⁵⁷⁰ Cf. *De vera relig.* 32, 59.

inferior.⁵⁷¹ Fica assim feita a distinção entre o prazer estético e o prazer resultante da consciência dos estados corporais, que é um prazer primário; resta portanto perceber se ao nível daquilo que designámos por prazeres secundários haverá alguma especificidade que diferencie o prazer estético.

Sem o trabalho intelectual que integre a consciência da alma face a si mesma e ao seu fim, qualquer prazer experienciado ou não passa de uma sensação primária ou é um prazer egoísta, porque inconsequente. Por exemplo, o sujeito que exerça domínio sobre os seus próximos, poderá sentir prazer nessa atitude e nos benefícios materiais daí decorrentes, mas estará a subverter a ordem do amor que o poderia conduzir à felicidade eterna. Se a sua alma se prestasse a um exame interior, certamente encontraria o contrapeso que faria desse prazer um pau de dois bicos, impedindo a plenitude da agradabilidade e promovendo a sua procura noutros modos de relação. Os prazeres egoístas são naturalmente fruto de um défice ou de um erro de judicção; eles estão associados ao amor desordenado (ou *cupiditas*).

A prática de uma boa acção, em que por exemplo o amor ao próximo é exteriorizado, provoca no sujeito que a exerce uma sensação de prazer, mesmo que possa implicar um sacrifício para o corpo. Essa sensação de prazer seria o resultado da conformidade da acção em relação à natureza da alma e ao seu almejado regresso à origem. Será portanto um prazer de ordem moral, no entanto não parece haver qualquer diferença significativa entre este tipo de prazer e o prazer estético, já que ambos se desencadeiam a partir da consciência da conformação à ordem moral e ambos acabam por ser actantes sobre o prazer ou desprazer primários. A consciência da conformação, ou não, à ordem acaba por corresponder a determinados estados de espírito e estes, quer sejam ou não motivados por factores externos, têm sempre um reflexo físico que pode ir desde a mera sensação de relaxamento até à dor física ou mesmo à doença, passando por uma vasta gama de sensações intermédias e por manifestações externas de sintomas.⁵⁷² A alma sente o prazer estético do mesmo modo que experiencia o prazer moral: em si,

⁵⁷¹ Sobre a *ratio inferior* vide subcapítulo I. 2.2 da presente tese.

⁵⁷² Em *De Genesis ad litteram*, Santo Agostinho diz que a palidez, o rubor, os tremores e as doenças tanto podem ser desencadeadas por factores como a alimentação ou como as condições exteriores que afectem o corpo, como também pelas emoções a que alma está sujeita e que comunica ao corpo por meio de um impulso; quanto mais violentas forem tais emoções, mais veemente será esse impulso que a alma transmite ao corpo. Cf. *De Gen. ad litt.* XII, 19, 41. Em várias outras passagens, explica que a alma controla o ritmo respiratório e a pulsação (cf. *Mus.* VI, 3, 4); controla os movimentos espontâneos (cf. *De quant. an.* 22, 38) e as funções automáticas do corpo (cf. *De Gen. ad litt.* VII, 20, 26).

enquanto estado de espírito, como uma conformidade ordenada, e no corpo como manifestação sintomática desse estado de espírito. Não é portanto de estranhar que possa haver uma recorrência ao vocabulário sensual para descrever o prazer ou o desprazer de ordem moral. Por exemplo, face a uma situação de injustiça na qual nos foi impossível intervir, dizemos que a sua lembrança nos deixa um “amargo de boca”; ou, pelo contrário, face a uma situação em que testemunhamos alguém a praticar uma boa acção, dizemos que está a ter uma “atitude bonita”. Mais uma vez, convém chamar a atenção para o facto de a percepção das qualidades estéticas não se confundir com a percepção do bem.⁵⁷³ Apesar de defendermos que na perspectiva agostiniana o prazer desencadeado por ambos os tipos de percepção é equivalente, uma vez que se processa do mesmo modo, não somos levados a crer que haja necessariamente uma indistinção entre as qualidades estéticas e morais presentes em determinada experiência. Na verdade, a ocorrer, tal indistinção será também fruto de um juízo de valor errado.

Apesar de não haver uma diferença fundamental entre prazer estético e prazer moral,⁵⁷⁴ haverá no entanto algo que distinga entre um juízo estético e um juízo moral, ou entre um juízo estético e um juízo cognitivo? Quando julgamos um objecto ou situação, fazemo-lo através de um critério de beleza, de bondade ou de verdade, de acordo com o qual predicamos esse objecto ou situação. Para Santo Agostinho há uma equivalência entre estes três critérios, já que todos são imutáveis e se reportam a Deus⁵⁷⁵ e, portanto, todos são superiores ao sujeito. Tal como a divindade se triparte em três pessoas que, apesar de se equivalerem, mantêm as suas características distintivas, também na tríade de critérios será possível determinar uma especificidade que os singularize, não quanto à sua natureza mas quanto às afinidades a que dispõem e aos caminhos que iluminam para conduzir o sujeito até si? Com efeito, cada um dos critérios parece corresponder a um modo distinto de relacionamento que o homem pode encetar com aquilo que o rodeia.

O juízo moral implica uma resposta emocional adequada – Santo Agostinho diria uma resposta de amor – que empenha o sujeito de modo prescritivo e que nunca é dependente do contexto. É sempre um juízo virado para a acção, pois quer se reporte a

⁵⁷³ Este tópico foi já clarificado no subcapítulo I. 3. 1. *Vide* p. 167.

⁵⁷⁴ É precisamente a capacidade de distinguir as qualidades estéticas das morais que permite falar em prazer estético e em prazer de ordem moral, embora estes não sejam experienciados distintamente.

⁵⁷⁵ Por se identificarem com Ele e por Ele ser a sua causa.

algo já ocorrido, quer se reporte a meras intenções, acaba sempre por revelar ao sujeito como deve ou não comportar-se. Em termos morais, a adequação do comportamento é sobretudo relativa ao outro, embora em determinadas situações possa reportar-se ao próprio – por exemplo em relação ao suicídio. Todavia, os comportamentos que visam o próprio acabam por reflectir a postura do sujeito face ao próximo.⁵⁷⁶ Um juízo moral é, em última instância, uma constatação acerca de um modo de agir que leva o outro em consideração e que, assim, põe em marcha o amor ao próximo.

O juízo cognitivo regido pelo critério da Verdade, não é uma mera constatação factual, que apenas descreveria a realidade sensível e permitiria uma certa previsibilidade ou antecipação das implicações associadas ao modo como o sujeito se relaciona com os objectos temporais. O juízo cognitivo diz respeito à constatação do grau de consistência ontológica dos objectos que percebemos. É, portanto, um juízo descritivo tal como o juízo estético, destacando-se deste por não motivar directamente uma resposta em termos de prazer.⁵⁷⁷ Como tal, falta-lhe a reflexividade implícita no modo como a alma revê o produto da sua própria atenção ao corpo.

Pelo juízo estético, apesar de o sujeito não se estar a eximir de uma avaliação ou conteúdo proposicional que implica a cognição e que implica um posicionamento moral, pressupõe-se que o foco da atenção está nas razões do seu poder de atracção ou do modo inesperado como o processo sensível convoca a razão, predispondo a uma nova compreensão do sentido das coisas ou situações, a partir da consciência que o

⁵⁷⁶ Santo Agostinho condena o suicídio dizendo que é errado e não deve ser praticado, uma vez que ao matar-se, o sujeito mata *um* homem. *De civ. Dei* I, 20 (CCL 47, p. 22): «Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit.» O sujeito não é portanto visto na sua individualidade, mas na sua generalidade – quase como um outro de si mesmo. Santo Agostinho é explícito ao dizer que o suicídio viola um mandamento da lei de Deus, o sexto, que diz “não matarás” e o preceito bíblico “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (*Mat.* 22:39), pois ao pressupor a falta de amor-próprio, o suicídio revela também a falta de amor pelo próximo.

⁵⁷⁷ Cf. *De vera relig.* 49, 95. Naturalmente, o conhecimento de Deus suscitará prazer, mas como a relação alma-corpo então se altera, a questão da judicação deixa de fazer sentido, adquirindo aí o prazer uma autonomia singular. Como o corpo se submeterá inteiramente à alma, esta não precisa de lhe dedicar a atenção que dedicava antes da ressurreição e sequer precisa ajuizar acerca da adequação da sua resposta à sensação. O homem ressurrecto teve um percurso temporal que o conduziu até à felicidade eterna e não corre o risco de voltar a pecar. Os êxtases como aquele que Santo Agostinho experienciava pela visão de Óstia, são uma excepção nesta questão do prazer motivado pelo vislumbre da Verdade ainda no mundo terreno, todavia é um prazer destacado da actividade judicativa, já com a mesma autonomia que caracterizará o prazer experienciado pelo homem ressurrecto. Ainda que excepcional, as características do prazer extático vão no sentido de confirmar que todo o prazer se faz sentir no corpo, tal como Bernini tão exemplarmente demonstrou com a sua famosa escultura.

sujeito tem dos seus estados corporais. A sensação investe imediatamente o objecto de um sentido determinado pela fisicalidade da experiência que é reiterado ou alterado pela avaliação da alma, com base na adequação da sua própria resposta no corpo relativamente ao critério que encontra em si mesma mas que a ultrapassa.

Relativamente ao juízo cognitivo, o juízo estético parece não se distinguir para lá dessa integração da fisicalidade que contempla. Ele é como uma variação do juízo cognitivo, pela qual é levada em conta a reacção do sujeito ao estímulo exterior, quanto ao seu estado corporal e quanto à conformidade desse estado ponderada em relação à natureza do estímulo e em relação às especificidades da natureza ascensional da alma. Daí que os números – cujo reconhecimento fundamenta o juízo estético e está dependente do grau de evolução da alma – sejam equivalentes à sabedoria.

Dependendo do contexto, um juízo estético pode variar.⁵⁷⁸ No entanto, para Santo Agostinho, e contrariamente a Kant, trata-se de um juízo objectivo porque se refere a relações numéricas meta-formais e tem por base um critério imutável e eterno, ao qual outras almas têm acesso, pelas respectivas interioridades. Não esqueçamos que para o Bispo de Hipona a interioridade pressupõe conhecimento e iluminação. Não esqueçamos ainda que o juízo estético de certo modo é também um juízo moral, porque, tal como vimos, avalia a adequação da resposta sensível ao contexto imediato e ao desígnio da alma retornar à sua origem. Ainda assim, trata-se de um juízo meramente descritivo e não prescritivo: ele não é prescritivo porque não visa concretamente uma acção e porque varia quanto ao contexto, mas qualifica o objecto e é indicativo quanto à própria perfeição da alma – uma alma incapaz de reconhecer qualidades estéticas nas coisas que a rodeiam, não é ela própria bela, uma vez que se revela inepta para perceber e seguir os *numeri*. Assim sendo, o juízo estético não coloca a tónica no relacionamento do sujeito com o outro, como ocorria no caso do juízo moral, mas no relacionamento do sujeito com as realidades sensível (a sua própria) e inteligível. Contrariamente ao juízo cognitivo simples, o juízo estético revela sobretudo a relação do sujeito consigo mesmo, na sua natureza compósita de corpo e alma. Ainda assim, o juízo estético, na perspectiva agostiniana, não deverá considerar-se um juízo de gosto, pois sequer é subjectivo.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ É o caso do exemplo já citado na p. 194 de uma boa interpretação musical que, realizada num contexto solene, pode despertar sentimentos vexantes, impedindo um apreço pela música que noutro contexto possivelmente se revelaria pleno.

⁵⁷⁹ Na verdade, o juízo estético agostiniano quase corresponde ao juízo cognitivo kantiano. Para Kant, o juízo cognitivo é determinado pela união de um conceito a uma intuição empírica, ou seja: a percepção de

Para uma alma preparada, o mesmo objecto pode ser alvo de um juízo estético, de um juízo moral e/ou de um juízo cognitivo. Os três são juízos racionais, fruto da liberdade de escolha⁵⁸⁰ e os três, desde que correctamente formulados, permitem ordenar o objecto a que se referem numa mesma escala hierárquica de perfeições. Isto é, se o objecto em causa for correctamente ajuizado, ele ocupará sempre o mesmo lugar hierárquico quer o critério usado seja o da beleza, o da bondade ou o da verdade. Todavia, parece haver para o Bispo de Hipona uma certa ordem, não de importância, mas de sucessividade entre os três modos de relacionamento a que os três juízos correspondem. A relação estética do sujeito com o mundo não é condenável, muito pelo contrário, é desejável, porém não deverá sobrepor-se preponderantemente à relação amorosa ordenada – o amor ao próximo é o primeiro passo para o percurso ascensional interior e não pode ser uma etapa negligenciada em prol de um modo de estar mais contemplativo que não tenha tido por base tal posicionamento ético. Assim, mesmo que a ordem de valores éticos corresponda à de valores estéticos, os nossos juízos morais deverão ter prioridade face aos juízos estéticos, caso sejam simultaneamente convocados, já que a orientação das nossas acções é feita a partir de tais juízos de valor. É com base neles que estabelecemos as nossas prioridades e afinidades e que definimos o nosso modo de estar no mundo.

Os diferentes tipos de juízos que fazemos sobre os objectos determinarão diferentes modos de agir e Santo Agostinho como que defende um certo protocolo de actuação. Segundo o Bispo de Hipona, a verdade deve ser procurada, tal como fizeram os filósofos gregos, porém não é suficiente e pode redundar em soberba. A beleza deve ser reconhecida, contudo, dadas as limitações do sujeito, esse seu reconhecimento facilmente ocasiona erros de valor que podem restringir o sujeito à sensibilidade, prendendo-o a prazeres inferiores. O amor ao próximo é a via segura a ser empreendida e só ela parece dispensar o complemento inicial de algum dos outros modos de relação. De qualquer modo, por esta via, o acesso à verdade e ao prazer do belo acabam por ser

um dado objecto é posta em relação com uma ideia ou representação mental abstracta e geral. Para o Bispo de Hipona, o juízo estético relaciona a percepção com uma ideia que ultrapassa a mente – não é uma representação, mas uma realidade concreta com existência no plano inteligível à qual a mente acede pela iluminação divina.

⁵⁸⁰ No sentido em que a prioridade dada a cada um desses juízos, em relação aos outros, é estabelecida por uma escolha consciente do sujeito.

sempre propiciados, mas agora com a segurança de um *ordo amoris* capaz de os adequar quanto ao seu alcance e determinação.

A procura da verdade e a procura da beleza equivalem-se, daí que em *Retractationum* o Bispo de Hipona tenha escrito que a *philosophia* e a *philocalia* são uma e a mesma coisa.⁵⁸¹ É como desejo (*appetitus* ou *voluntas*) que o amor se articula à procura da beleza e da verdade, mas é como *caritas* que está implícito na demanda da bondade. É essa particularidade que determina o carácter prioritário da ética na ordem do amor. Todavia, como os critérios de bondade, beleza e verdade no fundo se correspondem, todos eles acabam por estar implicados nos diversos tipos de relação que o sujeito estabelece com aquilo que o rodeia. Na relação estética, que é aquela que nos ocupa, o critério da bondade marca presença na aferição moral a que a alma sujeita a sensação, ajuizando acerca da adequação da sua resposta à impressão no corpo; o critério da verdade acaba por ser também a base dessa avaliação pois ela implica uma consciência do estatuto ontológico dos elementos com os quais joga o processo judicativo, estatuto este que o critério da verdade é o mais apto a facultar.

⁵⁸¹ Cf. *Retr.* I, 1, 3 e *vide* p. 175 da presente tese.

4.2 - A verdade como critério do juízo estético

De acordo com a perspectiva agostiniana, o prazer que tem lugar na experiência estética é suscitado pela percepção de algo mais para lá do objecto a partir do qual essa mesma experiência é desencadeada. O objecto desperta no sujeito a sensação primária de prazer através de propriedades sensíveis, como a simetria ou a suavidade, porém só há experiência estética pela recta avaliação da sensação e, nessa altura, a alma acede necessariamente aos critérios judicativos que lhe revelam não ser predicado do objecto a qualidade que apraz através das suas propriedades sensíveis. Essa constatação desde logo situa a experiência estética na via da verdade. Ao compreender o carácter transcendente daquilo que atrai e provoca prazer através do objecto, o sujeito perspectiva a relação entre duas realidades distintas: uma inferior, que o contextualiza fisicamente e cujos indícios lhe revelam uma outra realidade, superior, seguramente mais vívida e verdadeira, por não estar sujeita à mutabilidade que caracteriza a sua existência terrena. Como é a esta realidade superior que a alma aspira, a sua relação com a esfera sensível é perspectivada segundo parâmetros comparativos que lhe permitem perceber o grau de proximidade ao plano inteligível que o seu modo de estar no mundo determina. Tais parâmetros comparativos não são mais do que os critérios aos quais a alma recorre no processo de judicção.

Santo Agostinho diz que não há nada de mais admirável e de mais belo do que a verdade.⁵⁸² Mas não só a verdade é bela, como também a beleza é verdadeira. Sabendo que no pensamento agostiniano a verdade se identifica com Deus⁵⁸³ – tal como o sumo

⁵⁸² *De vera relig.* 49, 94 (CCL 32, p. 249): «Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa veritate [...]»

⁵⁸³ Cf. *De lib. arb.* II, 15, 39.

bem ou o sumo belo – não deverá suscitar estranheza a existência de uma certa comutabilidade entre os critérios pelos quais se rege a actividade judicativa. Do mesmo modo que o bem é assumido como um dos critérios do juízo estético, relativamente à constatação da legitimidade da sensação, também a verdade aí marca presença, de um modo talvez ainda mais enfático do que o bem. A desejável preeminência inicial da relação ética, não obsta a que o critério da verdade seja considerado a lei de qualquer acto judicativo,⁵⁸⁴ lei essa identificada com o Filho.⁵⁸⁵

O acto judicativo é, no fundo, uma estratégia natural e muitas vezes inconsciente, de direccionar a alma para a unidade, já que ela procura estabelecer e colmatar a razão do distanciamento entre o objecto alvo do juízo e o critério judicativo, que é superior à alma e não pode ser por seu turno ajuizado. A procura de unidade submete o sujeito e o objecto ao modelo arquetípico do qual receberam o seu ser, daí que o homem seja também ele julgado pela própria lei segundo a qual julga aquilo que o rodeia. Ora, as Sagradas Escrituras dizem que todos os homens deverão comparecer ao tribunal de Jesus Cristo (II *Cor.* 5: 10), pelo que é através da sua lei, a da Sabedoria, que qualquer juízo deverá ser empreendido. O Filho é a verdade, que dá a conhecer a medida suprema.⁵⁸⁶ Como tal, ele preside interiormente e é a ele que a alma racional consulta sempre que se interroga.

Esta temática é clarificada em *De Magistro*, onde Santo Agostinho explica a Adeodato que Cristo é o único mestre capaz de ensinar algo ao homem: a sua palavra exterior adverte para que seja escutada a sua palavra interior,⁵⁸⁷ que é a verdade. Qualquer outro suposto mestre nada pode ensinar, uma vez que as palavras por si utilizadas se limitam a referenciar coisas das quais o discípulo já tem conhecimento prévio. Sem esse conhecimento prévio, o discípulo sequer perceberia o significado das palavras proferidas pelo mestre. Há naturalmente comunicação de ideias entre interlocutores, mas ao escutar o que o outro diz, o sujeito mantém-se no âmbito da

⁵⁸⁴ Cf. *De vera relig.* 30, 56.

⁵⁸⁵ Cf. *De vera relig.* 31, 58.

⁵⁸⁶ *De beata vita*, 4, 34 (CCL 29, p. 84): «Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est: Veritas.»

⁵⁸⁷ Cf. *De Mag.* 11, 38; 14, 46.

crença e do plausível (*probabilis*)⁵⁸⁸ a menos que alcance pela própria mente a verdade daquilo que ouve. Neste tipo de relação pedagógica não há, portanto, um veicular de verdades, mas uma orientação por parte do mestre que permite lembrar aquilo que o discípulo já sabe. Quase uma década volvida sobre o diálogo *De Magistro*, o Bispo de Hipona reitera esta sua teoria em *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, referindo que, por meio das palavras, os homens podem despertar lembranças uns nos outros, mas só aquele que realmente ensina é o mestre por excelência, o único Mestre interior – também epitetado por Santo Agostinho de Verdade incorruptível – que se fez de mestre exterior para chamar o homem à sua interioridade.⁵⁸⁹

A revelação da verdade ocorre exclusivamente pela auscultação do Mestre interior, que habita dentro de cada um e que ilumina a alma, mediando a percepção das verdades eternas domiciliadas em Deus. O homem acede portanto às verdades eternas, imutáveis e universais, graças à luz inteligível que lhe possibilita a visão intelectual. Esta luz é Cristo, que habita no homem interior e que permite passar da crença para o conhecimento da verdade. Tal conhecimento da verdade não é uma visão directa da Verdade transcendente identificada com Deus, é sim uma percepção intelectual das verdades fundamentais que manifestam a acção superior da Verdade divina.⁵⁹⁰ É nesta relação entre verdades fundamentais e Verdade pura, transcendente, que assenta o carácter simultaneamente imanente e transcendente da divindade em relação ao homem. Ao aceder às verdades eternas, o homem acede à derradeira Verdade (Deus), porém não a vê ainda face a face, mas sim como uma inteligibilidade de tudo o que existe.⁵⁹¹

Há então uma diferenciação entre a Verdade eterna e verdades eternas, sendo que estas últimas correspondem às ideias ou razões existentes na mente de Deus, que a

⁵⁸⁸ Cf. *Sol.* I, 8, 15.

⁵⁸⁹ *Contra ep. fund.* 36, 41 (*CSEL* 25/1 p. 241): «Per homines enim commemoratio aliqua signis verborum fieri potest: docet autem unus verus magister ipsa incorruptibilis Veritas, solus magister interior; qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret [...]».

⁵⁹⁰ Cf. Dominique Doucet, *Augustin: l'expérience du verbe*, Paris, Vrin, 2004, p. 83.

⁵⁹¹ É assim que em *Soliloquiorum* Santo Agostinho estabelece um paralelo entre as três propriedades que podem ser distinguidas no sol corpóreo – que ele existe, brilha e ilumina – e três atributos divinos, segundo os quais Deus é, Deus é inteligível e torna tudo o resto inteligível. *Sol.* I, 8, 15 (*CSEL* 89, p. 23): «Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intellegere, tria quaedam sunt; quod est, quod intellegitur, et quod caetera facit intellegi.»

mente humana intui.⁵⁹² As verdades eternas constituem-se como paradigmas e leis de tudo o que existe, não se reduzindo a meras proposições lógicas – elas não são abstracções, mas realidades com um estatuto infinitamente superior às coisas terrenas. Santo Agostinho não é constante na terminologia que utiliza, pelo que é possível encontrarmos nas suas obras várias alusões distintas às leis pelas quais se rege a actividade judicativa. As verdades eternas são leis,⁵⁹³ como também o são as noções (*notiones*)⁵⁹⁴ e os princípios racionais (*rationes*)⁵⁹⁵. Esta indeterminação parece no entanto delinear uma espécie de ordem de derivação pela qual se processa a aplicação do critério judicativo,⁵⁹⁶ já que os princípios racionais têm um emprego mais concreto em relação ao objecto sobre o qual incide o juízo da alma, articulando a imagem mental resultante da experiência sensível com as *notiones* que são por seu turno realidades impressas na memória. As *rationes* estão inatamente presentes na memória⁵⁹⁷ e parecem constituir-se como uma espécie de estruturas mentais capazes de relacionar características espaço-temporais em termos de proporções; são naturalmente de natureza matemática no sentido em que aferem medidas e padrões, mas ultrapassam os esquemas algébricos, uma vez que o seu carácter numérico é consistente com o reconhecimento da dimensão qualitativa característica dos *numeri*.⁵⁹⁸ Como tal, os princípios racionais são uma espécie de função da alma que permite estabelecer uma referência entre a percepção das características espaço-temporais dos objectos e os critérios judicativos. Assim, Santo Agostinho diz que:

É segundo a lei da quadratura que se julgará uma praça quadrada, uma pedra quadrada, um quadro e uma jóia quadrada; é segundo toda a lei da igualdade que se julgará harmoniosa a marcha de uma formiga, bem como a

⁵⁹² Cf. *De div. quaest.* 83, 46, 2.

⁵⁹³ Cf. *De lib. arb.* II, 10, 29.

⁵⁹⁴ Cf. *De Trin.* VIII, 3, 4.

⁵⁹⁵ Cf. *Conf.* X, 19, 12 e *De vera relig.* 30, 56.

⁵⁹⁶ Gilson nota que a iluminação divina e os dispositivos mentais que lhe dizem respeito são essencialmente normativos, o que corrobora esta nossa teoria acerca do papel das razões eternas, das noções e dos princípios racionais no processo judicativo. Gilson, *op. cit.*, pp. 119-124.

⁵⁹⁷ Cf. *Conf.* X, 19, 12.

⁵⁹⁸ Vide subcapítulo I.2.2.1 do presente ensaio.

de um elefante [...] Uma vez que esta lei de todas as artes é absolutamente imutável, [...] parece evidente que há, acima da nossa alma, uma lei que é chamada Verdade.⁵⁹⁹

A Verdade parece porém articular-se mais directamente com as *notiones* do que com os princípios racionais. Santo Agostinho fala por exemplo da noção de felicidade,⁶⁰⁰ de justiça,⁶⁰¹ de bondade,⁶⁰² de sabedoria e de tudo o que nela se subsume,⁶⁰³ – cuja função tanto parece ir no sentido da formulação da lei judicativa como no sentido do alcance cognoscitivo. As noções são presenças, não são imagens, e funcionam como conceitos. No caso da *notio impressa* constituída pela bem-aventurança, tal como é exposta em *De libero arbitrio*, Santo Agostinho irá referir-se-lhe também em *Confessionum*, ao explicar que o homem deseja a felicidade eterna, dado existir na memória uma noção de felicidade que antecede tal desejo e que é projectiva pois inscreve-se no tempo. A origem de tal noção é contudo uma incógnita para Santo Agostinho, mas está associada à iluminação da alma e o carácter desiderativo que tal noção assume corresponde à própria ânsia da Verdade e de Deus.⁶⁰⁴ A noção não é a ideia ou verdade eterna, mas uma espécie de elo que liga a mente humana à mente

⁵⁹⁹ *De vera relig.* 30, 56 (CCL 32, p. 224): «Nunc vero cum secundum totam quadraturae legem iudicetur et forum quadratum, et lapis quadratus, et tabella et gemma quadrata; rursus secundum totam aequalitatis legem iudicentur convenire sibi motus pedum currentis formicae, et secundum eam gradientis elephanti: [...] Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, [...] satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.»

⁶⁰⁰ *De lib. arb.* II, 9, 26 (CCL 29, p. 254): «Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitudinis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle.»

⁶⁰¹ *De lib. arb.* I, 13, 27 (CCL 29, p. 230): «Nulla mihi alia iustitiae notio est.»

⁶⁰² *De Trin.* VIII, 3, 4 (CCL 50, p. 272): «Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus.»

⁶⁰³ *De lib. arb.* II, 15, 40 (CCL 29, p. 264): «ovit ergo insipiens sapientiam. Non enim, sicut iam dictum est, certus esset velle se esse sapientem, idque oportere, nisi notio sapientiae menti eius inhaereret, sicut earum rerum de quibus singillatim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinent, quorum cognitione laetatus es.»

⁶⁰⁴ Cf. *Conf.* X, 20, 29-30.

divina⁶⁰⁵ e que permite ao homem ajuizar e desejar de acordo com as verdades eternas. A presença das noções faz-se notar na memória a partir das funções que a reacção da própria alma aos estímulos sensíveis nela fez activar. A simetria que, por exemplo, a alma afere pela acção aferidora das *rationes* a partir de um estímulo visual inicial, será directamente reportadas às *notiones* e desta às verdades eternas, numa coerência que permite integrar a multiplicidade na totalidade una e que possibilita a compreensão da infinitude no finito.

A mesma lógica de intermediação entre as dimensões humana e divina que este esquema interior pressupõe, permite de certo modo estabelecer um paralelo com a acção salvífica e mediadora de Cristo. É com efeito no Filho que a relação entre beleza e verdade melhor se compreende. Sendo a mais perfeita imagem da *beleza de todas as belezas*,⁶⁰⁶ ou a semelhança sem deformidade, Cristo incarna no corpo terreno sem nada perder desse seu atributo divino:

Para aqueles que compreendem, o Verbo feito carne é de uma suprema beleza [...] belo é Deus, o Verbo de Deus: ele é belo no seio da Virgem, onde não perdeu a divindade e assumiu a humanidade: é belo o Verbo nascido criança, pois enquanto criança, enquanto sugava o leite e era levado nos braços, os céus falaram, os anjos cantaram loas, a estrela guiou o caminho dos Magos, foi adorado no presépio, ele que é o alimento dos mansos. Portanto é belo no céu, belo na terra; belo no útero, belo nos braços de seus pais; belo nos milagres, belo nos suplícios; belo no convite à vida, belo no desinteresse pela morte; belo no abandono da vida, belo no retomá-la, belo na cruz; belo no sepulcro, belo no céu. Escutai o canto no intelecto e a enfermidade da carne não desviará os vossos olhos do esplendor da sua beleza.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Há comentadores que não partilham esta posição. Félix Nourrisson, por exemplo, considera que as *notiones* concernem ao intelecto divino e correspondem directamente às *ideae*, *formae* ou *species*. Nourrisson, *La philosophie de Saint Augustin*, vol. 2, 2 ed., Paris, Didier et cie., 1866, p. 131.

⁶⁰⁶ *Conf.* III, 6, 10 (CCL 27, p. 31): «[...] pulchritudo pulchrorum omnium».

⁶⁰⁷ *En. Ps.* 44, 3 (CCL 38, p. 495): «Intellegentibus autem, et Verbum caro factum est, magna pulchritudo est. [...] Pulcher Deus, Verbum apud Deum: pulcher in utero virginis, ubi non amisit divinitatem, et sumpsit humanitatem: pulcher natus infans Verbum; quia et cum esset infans, cum sugeret, cum manibus portaretur, coeli locuti sunt, Angeli laudes dixerunt, Magos stella direxit, adoratus est in praesepi, cibaria mansuetorum. Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo. In intellectum audite Canticum, neque oculos vestros a splendore pulchritudinis illius avertat carnis infirmitas.»

Ainda que para os olhos sensíveis a beleza do Verbo incarnado surja velada, a ponto de suscitar repulsa,⁶⁰⁸ já para os olhos da alma ela brilha em todo o seu esplendor. Significa isto que não há acesso à beleza enquanto propriedade que ultrapassa as propriedades sensíveis dos corpos a menos que se atente à verdade interior. Cristo indica a via da humildade e do amor para o reconhecimento da verdade; a fealdade do seu corpo fustigado e crucificado comove suscitando paradoxalmente a visão da sua beleza – a verdadeira beleza. Embora a Sagrada Escritura se refira a Cristo como *o mais formoso entre os filhos dos homens* (Sl 45:3), a sua beleza não está no seu corpo terreno, mas no alcance iluminado da alma humana, que ele próprio assegura. Ao chamar o homem para a beleza, o Filho não só mostra as leis da verdade eterna, como embeleza a alma humana. Cristo ama a humanidade mesmo sendo ela ainda feia, mas não a ama na sua fealdade, pois se assim fosse tê-la-ia conservado. Pelo contrário, ele vem precisamente para restaurar a beleza.⁶⁰⁹ É assim que também a beleza entra na dimensão salvífica. Citando Joseph Ratzinger, o Cristo crucificado atinge-nos “com a seta da sua beleza paradoxal e só então aprendemos a conhecê-lo verdadeiramente sem intermediários. Deste modo encontramos a beleza da Verdade, da Verdade que redime.”⁶¹⁰

Fora do âmbito concreto da Paixão, poderá ser um aspecto qualitativo a determinar a esteticidade da experiência, mas também não é apenas o belo a ser convocado como critério:

⁶⁰⁸ Isaías diz que “Jesus não tinha uma figura atraente, nem formosura e, olhando para Ele não havia beleza, para que O contemplássemos.” (Is. 53:2) No versículo seguinte é referida a repulsa que suscitava, fazendo com que as pessoas dele desviassem o olhar.

⁶⁰⁹ En. Psal. XLIV, 3: (CCL 38, p. 495): «*In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Gaudeat sponsa amata a Deo. Quando amata? Dum adhuc foeda. Omnes enim peccaverunt, ait Apostolus, et egent gloria Dei. Et iterum: Etenim Christus pro impiis mortuus est. Amata est foeda, ne remaneret foeda. Non enim vere foeda amata est, quia non foeditas amata est: nam si hoc amaret, hoc servaret: evertit foeditatem, formavit pulchritudinem*».

⁶¹⁰ Joseph Ratzinger, *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004, p. 41. Pouco mais à frente desta passagem, Ratzinger cita um famoso aforismo do romance *O idiota* de Dostoiévski, que diz “A beleza salvará o mundo”. Cf. Dostoiévski, *O Idiota*, Lisboa, Presença, 2001, p. 396.

[...] o juízo da verdade surge e brilha sobranceiro, firmado pelas regras incorruptíveis da sua lei; e mesmo quase velado por uma nuvem de imagens corporais, ele não se envolve nem se confunde com elas.⁶¹¹

A verdade eterna entra necessariamente na judicação da beleza das coisas temporais, sendo percebida pela intuição da mente racional,⁶¹² que adquire consciência da sua própria probidade – logo, do alcance da sua capacidade legisladora – precisamente pela visão da beleza ideal. Este ponto de situação que a beleza proporciona ao homem em relação a si mesmo, é reportada à própria inteligência do transcendental, daí que Santo Agostinho diga que, qual médica, a beleza ideal diagnostica a sanidade da alma e determina quando se lhe deverá mostrar.⁶¹³ A beleza está porém sempre presente, já que todas as coisas são belas no seu género, a alma é que só consegue perceber os diferentes graus de perfeição de acordo com a sua própria beleza, proporcional à grandeza que vai adquirindo ao longo do processo evolutivo, que é norteado em direcção à verdade. Assim, a recorrência ao critério do belo permite uma certa autoavaliação da alma, coincidente com a própria racionalidade implícita nas condições de acesso a esse critério: a alma acederá a tanto mais beleza, quanto maior for a sua capacidade para reconhecer que a verdade não está na sua relação sensível com o mundo, já que esse reconhecimento é pressuposto pelo processo gradual de revelação do próprio critério de beleza. As coisas são belas na medida em que espelham a sua origem divina, manifestando, portanto, a beleza suprema de Deus, fundada no seu carácter trinitário.⁶¹⁴ Apesar dessa beleza se revelar objectivamente para todos os homens, não é possível afirmar que todos a vejam do mesmo modo. As diferenças na consideração da beleza só podem encontrar justificação no erro da mente, já que nem todas as almas são suficientemente sãs para ver as leis da verdade.⁶¹⁵ Há uma espécie de cegueira nas

⁶¹¹ *De Trin.* IX, 6, 10 (CCL 50, p. 301): «Viget et claret desuper iudicium veritatis, ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est; et si corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur.»

⁶¹² *Ibid.*: «Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu.»

⁶¹³ Cf. *Sol.* I, 14, 25-26.

⁶¹⁴ *De Trin.* VI, 10, 12 (CCL 50, p. 178): «In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio.»

⁶¹⁵ Cf. *Sol.* I, 13, 23.

almas impuras que as impede de reconhecer a presença de Deus, ainda que Ele esteja em toda a parte.⁶¹⁶ Para estas, as leis da verdade são inúteis e a beleza é vã.

A beleza assenta num contexto relacional quer no que concerne às suas manifestações temporais (como qualidade que marca presença através das formas sensíveis), quer no que concerne ao seu reconhecimento como lei, que também pode ser traçado através do número.⁶¹⁷ Ainda que todos os corpos sejam verdadeiros, eles são igualmente uma falsa unidade, ou uma unidade relativa, que o juízo estético leva em conta cotejando a unidade das pessoas divinas com a estrutura triádica dos corpos (peso, número e medida) que é um vestígio dessa unidade primordial. Nesta relação comparativa, a beleza é aferida em termos de verdade: quanto maior for a consciência de que é falsa a unidade dos corpos, melhor se poderá fruir a sua beleza,⁶¹⁸ pois só assim haverá condições para compreender a remissão do objecto para a qualidade que ultrapassa as suas características físicas. Assim, a beleza de algo é proporcional ao reconhecimento que propiciar do seu arquétipo.

A presença da verdade divina na realidade criada dá-se, tal como anteriormente vimos, através dos números e é em virtude do poder de significação da sua beleza que os homens podem atender a tal revelação da verdade no criado. Embora se destinem à razão, os números atraem também pelo apelo aos sentidos corpóreos; é na sua aparência ou exterioridade que a verdade convoca o homem, mas é pela interioridade da alma que ela se dá a conhecer como sendo a razão de tal atracção. A escala de belezas é como uma orientação de percurso, que direcciona ascendentemente a alma e que amplia a sua capacidade de fruição a cada patamar. A alma atenta e virtuosa percebe que a beleza do percurso é providenciada pela sabedoria (*sapientia*) que deseja alcançar e não se prende às belezas inferiores, já que tal providência, pela diferenciação implícita na hierarquia, faz com que a alma aspire sempre ao que está para lá dessas belezas, sucessivamente, de modo que o próprio percurso seja assumido na urgência da sua transitoriedade.⁶¹⁹ É a diferenciação entre graus de beleza que permite evitar que a alma fique presa aos prazeres que deles colhe.

⁶¹⁶ Cf. *De div. quaest.* 83, 12.

⁶¹⁷ Cf. Carol Harrison, *Beauty and revelation in the thought of Saint Augustine*, p. 22, onde Harrison nota que o *numerus* é sinónimo da verdade e também da beleza.

⁶¹⁸ Cf. *De vera relig.* 34, 64.

⁶¹⁹ Cf. *De lib. arb.* II, 17, 45.

A própria temporalidade e a mutabilidade podem ser consideradas uma característica da manifestação do belo, já que, numa perspectiva totalizadora, apontam para a necessidade de progressão e cumprem o papel admonitório que efectivamente cabe às belezas corpóreas. A verdadeira realidade, que é invisível aos olhos carnaís, é tornada visível para os olhos da alma, a partir da convocação que os *sensibilia* fazem não só positivamente, como vestígios ou traços do divino que os originou, mas também como exemplos negativos, ou *admonitiones*.⁶²⁰ Ambos os modos de perspectivar as belezas temporais têm por horizonte a verdade, no primeiro caso permitindo o seu vislumbre pela *similitudo* e no segundo caso advertindo para o facto de essa semelhança implicar também distanciamento e diferença face à verdade. Se a realidade sensível é um indicador da beleza e da verdade da esfera inteligível, ela é simultaneamente um indicador da natureza participada e deficitária das belezas temporais.⁶²¹ A beleza só é verdadeira na alma,⁶²² logo só é verdadeira quando posta em relação com o seu critério.

A beleza é verdade também no sentido em que indica a existência de uma inteligência na organização do mundo, talvez seja nesse sentido que Joseph Ratzinger fala da beleza como coerência da criação e da recepção que o homem faz da obra divina,⁶²³ ou que Tina Manferdini refere que, na perspectiva agostiniana, a beleza é como uma “qualidade unificante do universo” que a alma apreende quando unificada e centrada em si mesma.⁶²⁴ Nessa mesma senda, Hans Urs von Balthasar nota que para o Bispo de Hipona o modo como Deus se torna manifesto aos homens parece pressupor “a capacidade estética de reconhecimento da qualidade do eterno e do divino na verdade (...), caso contrário [a mente] pode falhar a real experiência da verdade”.⁶²⁵ A real

⁶²⁰ O mesmo constata José Rosa, que escreve: «[...] o exterior é uma admonição constante para a alma; a realidade está cheia de sinais, assim a alma os saiba ler.» José Silva Rosa, *Em busca do centro. Investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho. Período de Cassiciaco*, Lisboa, UCP, 1999, p. 171.

⁶²¹ Cf. *Conf.* XI, 4, 6.

⁶²² Cf. *Ep.* 3, 4.

⁶²³ Joseph Ratzinger, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, p. 149.

⁶²⁴ Tina Manferdini, Bologna, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Edizioni Studio Domenicano, 2005, p. 102.

⁶²⁵ Hans Urs von Balthasar, *The glory of the Lord. Studies in theological style: clerical styles*, Andrew Louth, Francis McDonagh and Brian McNeil (trans.), John Riches (ed.), Edinburgh, T & T Clark, 1985, p. 111.

experiência da verdade implicará, assim, um elemento aglutinador que lhe aponha características qualitativas de outro modo ausentes e que dela fariam um mero exercício de lógica. Esse elemento aglutinador, que dá consistência qualitativa à verdade, é a estética. Quando von Balthasar fala na qualidade do eterno e do divino, está a apontar para aquilo que entre os seus atributos provoca uma especial comoção. A experiência de Deus é um modo de estar qualitativo, beatífico, que poderá ser considerado como correspondente a um clímax infundo e sereno do prazer. Conforme vimos no subcapítulo anterior, não há diferenças fundamentais entre o prazer estético e os outros prazeres que envolvam reflexão, pelo que qualquer prazer pode ser um prazer estético. A felicidade eterna é de ordem estética precisamente porque do alcance congregado do bem, da verdade e do belo resulta uma disposição de harmonia no composto alma-corpo cujo prazer é a característica que mais ressalta. O corpo ressurrecto, com os seus órgãos da sensibilidade activos na esfera da pura inteligibilidade, indicia precisamente a possibilidade da autonomia da experiência estética: face a Deus, os sentidos corpóreos são desnecessários e porém mantêm-se como um bónus extra da contemplação divina. Não há outra finalidade no seu uso que não seja a do prazer.

Na existência terrena, a real experiência da verdade tem de ser anagógica, além de apofântica, caso contrário também ela seria de certo modo vã, porque apontaria apenas para o caminho e não para a finalidade. A dimensão qualitativa necessária implica obviamente a fé no Redentor. A iluminação divina é uma participação no Verbo,⁶²⁶ onde a verdade e a beleza são uma só. Na teoria agostiniana, a verdade convoca o homem pela beleza e a beleza convoca o homem para a verdade, pelo que desconsiderar a beleza equivale a negligenciar a verdade.

⁶²⁶ *De Trin.* IV, 2, 4 (CCL 50, p. 163): «Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum.»

4.3 - Imagem, signo e alegoria

As imagens têm por constante o facto de obedecerem a um modelo, face ao qual mantêm uma semelhança mais ou menos acentuada. Delas parece assim fazer parte uma falsidade constitutiva, já que vivem da remissão ao modelo, graças a atributos comuns ou análogos que podem induzir o sujeito a relacionar-se com elas tal como se relacionaria com o modelo, sem levar em consideração o estatuto secundário – porque procedente – das imagens. Para o Bispo de Hipona a questão da falsidade e do carácter secundário da imagem não parece no entanto perspectivar-se de um modo assim depreciativo. Santo Agostinho utiliza o termo *imago* em contextos vários e com diferentes acepções que vão desde as representações materiais (como o são as pinturas ou os ídolos), passando pelas representações mentais, até à relação de semelhança entre o homem e Deus e de igualdade entre Cristo e Deus Pai.

Desde logo, em relação ao Filho como imagem de Deus, seria um contra-senso perspectivar negativamente a imagem, sabendo que o Filho é tido como via de acesso à Verdade. Em *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, tal problema é esclarecido precisamente através da distinção entre imagem, igualdade e semelhança:

[...] onde há imagem há por conseguinte semelhança, não necessariamente igualdade; onde há igualdade há também semelhança, não necessariamente imagem; onde há semelhança não há necessariamente imagem, nem há necessariamente igualdade. Onde há imagem há por conseguinte semelhança, não necessariamente igualdade: assim, no espelho há a imagem do homem, porque a partir dele se manifesta, há também necessariamente semelhança, mas não igualdade, pois faltam à imagem muitos elementos que pertencem à coisa da qual é expressão. Onde há igualdade há por conseguinte semelhança, não necessariamente imagem: tal como em dois ovos iguais há igualdade e há semelhança. Tudo aquilo que está presente num, está presente no outro; não há porém imagem, porque um não é

expressão do outro. Onde há semelhança, não há necessariamente imagem nem igualdade; cada ovo, com efeito, enquanto ovo, é semelhante a outro ovo, mas o ovo da perdiz, ainda que semelhante ao ovo da galinha, não é contudo sua imagem, pois não se manifesta a partir dele, nem é igual, pois é mais pequeno e de outra espécie animal. Mas quando é dito não necessariamente, entende-se que tal pode ocorrer às vezes. Pode portanto haver uma imagem naquilo que também é igualdade, tal como entre pais e filhos seria encontrada imagem, igualdade e semelhança, se não houvesse intervalo de tempo; com efeito, a semelhança do filho é expressa a partir do pai, pelo que é correctamente chamada imagem, e [essa semelhança] pode ser tal, a ponto de ser correctamente chamada igualdade, se não houver precedência temporal do pai. Daqui se percebe que por vezes a igualdade comporta não apenas semelhança, mas também imagem, tal como ficou claro no exemplo acima. Por vezes também pode haver semelhança e igualdade, sem que haja imagem, tal como se disse dos ovos iguais. Pode ainda haver semelhança e imagem, ainda que não haja igualdade, como mostrámos no caso do espelho. Pode ainda haver semelhança onde há igualdade e imagem, como notámos nos filhos, desde que não haja precedência temporal dos pais. [...] Mas em virtude de em Deus se excluir a condição temporal; não se pode considerar que Deus tenha gerado no tempo o Filho, através do qual fundou os tempos; por conseguinte Ele não é apenas a imagem do Pai, porque Dele procede, e semelhança, porque é Sua imagem, mas também notável igualdade, a ponto de nem mesmo haver o impedimento do intervalo temporal.⁶²⁷

⁶²⁷ *De div. quaest.* 83, 74: (CCL 44A, p. 213): «Imago et aequalitas et similitudo distinguenda sunt: quia ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas; ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago; ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas. Ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas: ut in speculo est imago hominis; quia de illo expressa est, est etiam necessario similitudo, non tamen aequalitas, quia multa desunt imagini, quae insunt illi rei de qua expressa est. Ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago: velut in duobus ovis paribus, quia inest aequalitas, inest et similitudo; quaecumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est. Ubi similitudo, non continuo imago non continuo aequalitas; omne quippe ovum omni ovo, in quantum ovum est, simile est; sed ovum perdicis, quamvis in quantum ovum est, simile sit ovo gallinae, nec imago tamen eius est, quia non de illo expressum est, nec aequale, quia et brevius est et alterius generis animantium. Sed ubi dicitur non continuo, utique intellegitur quia esse aliquando potest. Potest ergo esse aliqua imago in qua sit etiam aequalitas, ut in parentibus et filiis inveniretur imago et aequalitas et similitudo, si intervallum temporis defuisset; nam et de parente expressa est similitudo filii, ut recte imago dicatur, et potest esse tanta, ut recte etiam dicatur aequalitas, nisi quod parens tempore praecedit. Ex quo intellegitur et aequalitatem aliquando non solum similitudinem habere sed etiam imaginem, quod in superiore exemplo manifestatum est. Potest etiam aliquando esse similitudo et aequalitas, quamvis non sit imago, ut de ovis paribus diximus. Potest et similitudo et imago esse, quamvis non sit aequalitas, ut in speculo ostendimus. Potest et similitudo esse, ubi et aequalitas et imago sit, sicut de filiis commemoravimus, excepto tempore quo praecedunt parentes. [...] In Deo autem quia conditio temporis vacat; non enim potest recte videri Deus in tempore generasse Filium, per quem condidit tempora: consequens est ut non solum imago eius sit, quia de illo est, et similitudo, quia imago est, sed etiam aequalitas tanta, ut nec temporis intervallum impedimento sit».

O facto do Filho se constituir como imagem do Pai em nada o afasta ou diferencia da Verdade. Eles são tidos como iguais, uma vez que não há precedência temporal de um sobre o outro e que a sua semelhança é perfeita. A imagem configura-se como um tipo especial de semelhança e, neste caso, ela ocorre por uma ordem de procedência que não implica a precedência do Pai, nem a superioridade do modelo em relação à cópia, já que Deus Pai não é mais do que Deus Filho.

O Espírito Santo apesar de manifestar todos os atributos da deidade, não é considerado como a imagem do Pai, pois não procede unicamente Dele, mas da Sua relação com o Filho. O Espírito Santo é o Dom comum e é espírito de ambos,⁶²⁸ ele não é portanto imagem, mas afinidade amorosa. Como terceira pessoa da Trindade, Ele está no entanto implícito na *imago Dei* presente no homem.⁶²⁹

Nas suas obras mais tardias, Santo Agostinho afirma que o homem pode ser correctamente tido como imagem de Deus, contrastando com a sua posição inicial de que só o Filho assim deve ser considerado. Até cerca de 396, Santo Agostinho cautelosamente afirmava apenas que o homem era feito à imagem e semelhança de Deus (*ad imaginem et similitudinem*),⁶³⁰ tal como é dito em Gn. 1: 26. As leituras paulinas⁶³¹ que entretanto faz, e que salientam o facto de o homem *ser imagem* e não apenas ser *à imagem* de Deus, determinam uma inflexão no seu pensamento. O Bispo de Hipona parece a partir de então cortar com a tradição da patrística grega, segundo a qual a semelhança revela um estatuto mais depurado do que a imagem.⁶³² Ireneu, por exemplo, considerava que o homem nascia à imagem de Deus, mas a semelhança só era adquirida após o percurso de aperfeiçoamento e reformação, pela graça de Cristo. A sua concepção de imagem era assim bem mais abrangente do que a de semelhança, como se

⁶²⁸ *De Trin.* XV, 17, 29 (CCL 50, p. 504): «Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum.»

⁶²⁹ *De Gen. ad litt. imp.*, XVI, 61 (CSEL 28, p. 502): «Ille autem sensus est potius in his divinis verbis eligendos, ut ideo non dictum intellegamus singulariter, sed pluraliter: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; quia non ad solius Patris, aut solius Filii, aut solius Spiritus sancti, sed ad ipsius Trinitatis imaginem factus est homo. (...) ita dictum est: *Fecit Deus hominem ad imaginem Dei*, tamquam diceretur ad imaginem suam, quod est ipsa Trinitas.»

⁶³⁰ Cf. *De div. quaest.* 83, 51, 4.

⁶³¹ Por exemplo, I Cor. 11: 7 que Santo Agostinho cita em *De Trin.* VII, 6, 12 e em *Retr.* I, 26.

⁶³² Cf. *Quaest. Hept.* V, 4.

esta última fosse um refinamento posterior da primeira.⁶³³ Para Santo Agostinho a semelhança não deveria no entanto acrescentar nada à imagem, pois não é uma meta para lá dessa imagem de Deus no homem, nem se adquire posteriormente. Ela tem um carácter mais geral do que a imagem e é dita, por exemplo, em relação a uma estátua ou à representação de um qualquer homem, ao passo que a imagem se refere a um sujeito particular, cujos traços são reproduzidos por um pintor ou escultor.⁶³⁴

Em termos salvíficos, a semelhança parece constituir-se como o carácter dinâmico do processo de retorno da alma à sua própria natureza. A reformação, que implica a saída da região da dissemelhança,⁶³⁵ tem sempre a imagem de Deus como horizonte. A imagem de Deus no homem não é coeterna nem consubstancial ao seu modelo, como ocorre no caso da imagem de Deus no Filho, onde está implícita a igualdade; assim, a imagem no homem precisa de ser reformada para se assemelhar mais ao modelo.⁶³⁶ Contrariamente à tradição patrística grega, não significa isto que a semelhança não estivesse já presente no homem desde o início, a par da imagem – a imagem continua a implicar semelhança tal como o Bispo de Hipona o testemunha em *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 51, 4 –, mas sim que ela tem diversos graus, sendo o mais alto deles a igualdade, apenas predicável ao Filho. É graças a esta perspectiva que Santo Agostinho pode sem hesitação defender a tese paulina de que o homem *é imagem* de Deus, além de ser *à imagem* de Deus. Mais do que a semelhança passível de ser granjeada, há na alma a presença efectiva de Deus. Deus está presente na imagem e, ao encontrar a imagem, o homem pode encontrar Deus, ainda que se trate de um encontro enigmático e obscuro, já que se dá *como por um espelho* (I Cor. 13: 12).⁶³⁷

Não é na sua integridade que o homem *é* imagem de Deus, uma vez que o corpo fica de fora de tal relação especular. Só a mente, por ser iluminada, possui uma estrutura ontológica na qual pode ser reconhecida a reverberação da divindade. Vários níveis trinitários são apontados pelo Bispo de Hipona na análise que faz da mente humana com

⁶³³ Sobre este assunto cf. R. A. Markus, «“Imago” and “Similitude” in Augustine», *REAug.*, Vol. 10, n.º 2-3, 1964, p. 126.

⁶³⁴ Cf. *Quaest. Hept.* IV, 16.

⁶³⁵ Cf. *Conf.* VII, 10, 16.

⁶³⁶ Cf. *De civ. Dei*, XI, 26.

⁶³⁷ Cf. *De Trin.* XV, 8, 14; XV, 9; 16; XV, 10, 20; XV, 24, 44.

o intuito de nela encontrar a imagem de Deus. No nono livro de *De Trinitate*, Santo Agostinho refere a trindade constituída pela *mens*, *notitia* e *amor*,⁶³⁸ ou seja, constituída pela mente, pelo conhecimento que tem de si mesma e pelo amor que ela tem por si e pelo seu próprio conhecimento. Os elementos desta tríade são iguais e de uma só essência. No décimo livro, a análise levada a cabo por Santo Agostinho condu-lo a uma trindade da alma mais evidente, que é constituída pela *memoria*, pela *intellegentia* e pela *voluntas*. No décimo quinto livro, esta mesma tríade surge como *memoria*, *intellectus* e *amor* e é explicitado que os seus elementos são como actos da alma através dos quais o homem se lembra, compreende e ama, pelo que pertencem ao homem, ainda que ele não seja essas coisas.⁶³⁹ Isso diferencia a trindade da alma da Trindade divina, que na simplicidade da sua natureza é Deus uni-trino: possui e é três pessoas (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) numa só substância. Além disso, contrariamente à Trindade divina, cujas pessoas permanecem imutáveis e eternamente iguais a si mesmas, os elementos da trindade da alma diferem entre si ao longo da vida de uma pessoa e cada um deles tem um alcance distinto de pessoa para pessoa.⁶⁴⁰

O filósofo africano salienta a importância da consciência de si (*notitia sui*) que a alma possui na mente e que lhe permite estar certa da sua própria existência e desejar conhecer-se. Na relação consigo mesma, essa consciência é portanto memória, inteligência e vontade, delineando assim uma imagem permanente e essencial a que o homem acede quando se conhece (*nosse se*). Com base na interpretação que faz dos capítulos 13 a 15 do último livro de *De Trinitate*, H. Somers defende que ao pensar-se de modo particular (*cogitare se*), a mente apresenta uma outra imagem, contingente e actual, determinada pela estrutura *mens*, *verbum* e *dilectio*. Para Somers, é somente nesta última tríade que Santo Agostinho consideraria estar a verdadeira imagem de Deus na alma.⁶⁴¹ A ênfase dada pelo Bispo de Hipona à trindade que o *noscere se* determina parece todavia contrariar esta posição, indo, sim, totalmente de encontro à

⁶³⁸ Cf. *De Trin.* IX, passim. Cf. igualmente *De Trin.* XV, 6, 10, onde esta tríade é apresentada como *mens*, *notitia* e *dilectio*.

⁶³⁹ Cf. *De Trin.* XV, 22, 42.

⁶⁴⁰ Cf. *De Trin.* XV, 23, 43.

⁶⁴¹ H. Somers, «La gnose augustinienne: sens et valeur de la doctrine de l'image», *REAug.*, vol. 7, n.º1, 1961, p. 5.

perspectiva que desenvolvemos a este propósito no subcapítulo dedicado ao sentido interior e à memória.⁶⁴²

Tal como a consideração agostiniana do Filho como imagem do Pai não pressupunha qualquer carácter falaz em relação à imagem, também o reconhecimento da *imago Dei* na mente não coloca a tónica na diferença ou no afastamento entre a Trindade divina e a trindade da alma, ainda que esta seja uma imagem imperfeita e sem a plenitude da semelhança, ou igualdade, que a imagem do Filho possui em relação ao Pai. Com efeito, Santo Agostinho estava sobretudo interessado em explorar a possibilidade de uma aptidão especular da alma que permitisse o vislumbre de Deus. A *imago Dei* funciona como um espelho no qual Deus se reflecte e se mostra à criatura através dela mesma. A imagem é a própria mente e ela dá a ver, pela semelhança – ou seja, como que por um espelho –, o Criador.⁶⁴³

Apesar de actuar como um *medium*, o espelho traduz o funcionamento de um dispositivo de proximidade, tal como Santo Agostinho enfatiza ao clarificar o versículo de S. Paulo presente em *I Cor.* 13:12: *Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido.*⁶⁴⁴ O Bispo de Hipona estabelece um paralelo entre este versículo e uma outra passagem paulina – *E todos nós, com o rosto desvendado, contemplando (speculantes) como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem* (*II Cor.* 3:18) –, para salientar que o espelho (*speculum*) não tem aqui o sentido de *ponto de vista*, diferenciando-se portanto da palavra *specula*, que significa *um lugar elevado onde a nossa vista pode ter maior alcance*.⁶⁴⁵ Assim, *ver por espelho* descarta a ideia de uma visão à distância e indicia que não é o homem que se posiciona num qualquer ponto conveniente para, por si, alcançar a visão de Deus, mas que é Deus que faculta ao homem a perspectiva necessária para a sua visão, através da imagem.

⁶⁴² Vide p. 89 do presente ensaio.

⁶⁴³ Cf. *De Trin.* XV, 8, 14.

⁶⁴⁴ *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum.*

⁶⁴⁵ Cf. *De Trin.* XV, 8, 14.

O ofuscamento que a visão directa de Deus poderia provocar é resolvido através do espelho. Na época em que S. Paulo escreveu as suas epístolas, um espelho era uma superfície metálica polida com uma capacidade de reflexão diferente da dos espelhos hodiernos. A imagem reflectida seria bastante menos luminosa e definida, daí que quando é dito que a visão é *in aenigmate*, é a dimensão alegórica da imagem que está a ser enfatizada. Deus, que é luz (Jo. 1: 5), é vislumbrado através da obscuridade. Santo Agostinho afirma que todo o enigma é uma alegoria obscura, embora nem todas as alegorias sejam enigmas, e explica que o versículo paulino significa que vemos Deus através de uma imagem cuja semelhança obscura com o modelo é difícil de alcançar.⁶⁴⁶ Deus esconde-se para que o homem o possa vislumbrar sem se ofuscar; portanto, Deus esconde-se não para se ocultar, mas precisamente para melhor se revelar. É na imagem o seu esconderijo e a imagem de Deus é a própria mente humana. Por um lado, o mestre hiponense salienta através do enigma a dificuldade implícita no alcance de Deus e,⁶⁴⁷ por outro lado, através do espelho, reporta a visão da divindade ao próprio pensamento, ou visão da alma pelo olho interior, salientando paralelamente a sua capacidade para alcançar Deus, pelo simples facto de se alcançar a si mesmo. Deus é difícil, porém acessível ao homem, cuja perspectiva pouco favorável implica que a revelação se processe paradoxalmente por uma certa obscuridade providencial, ou enigma, que a iluminação permite desvelar.

Também a palavra humana reflecte *per speculum et in aenigmate* a inefável palavra de Deus.⁶⁴⁸ Ao conhecer algo, o homem forma dentro de si uma palavra, que é na verdade uma visão da visão do conhecimento, tal como o são os pensamentos verdadeiros.⁶⁴⁹ A palavra e a visão são uma só coisa no interior do homem; porém, quando o pensamento se exterioriza, a palavra e a visão são naturalmente distintas. Aquele que for capaz de escutar a palavra antes que ela ressoe e antes mesmo de o pensamento se ocupar das imagens dos seus sons, é também capaz de ver já – através do tal espelho e em enigma – certa semelhança do Verbo supremo, que é o Verbo presente

⁶⁴⁶ Cf. *De Trin.* XV, 9, 15 e 16.

⁶⁴⁷ *De Trin.* XV, 9, 16 (CCL 50, p. 482): «Nomen quippe hic non sonaret aenigmatis, si esset facilitas visionis.»

⁶⁴⁸ Cf. *De Trin.* XV, 11, 20.

⁶⁴⁹ Cf. *De Trin.* XV, 10, 18.

no Evangelho Joanino *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus* (Jo. 1:1).⁶⁵⁰ O Bispo de Hipona defende que ao dizermos a verdade, portanto, ao dizermos aquilo que sabemos, a palavra provém da ciência conservada na memória e é necessariamente de natureza igual à da ciência. O pensamento formado a partir daquilo que sabemos é a palavra que formamos no nosso coração⁶⁵¹ e que não se confina a uma qualquer língua. É a necessidade de partilhá-la, de transmiti-la a terceiros, que faz com que recorramos a signos para exprimi-la.

A modulação do som ou os gestos constituem-se como signos que permitem dar a conhecer aos outros, através dos seus sentidos corpóreos, a nossa palavra interior. O acto de se expressar através de gestos (*innuere*) é um modo de tornar a palavra visível, tal como o acto de falar torna a palavra audível. Além dos signos corporais como o som ou os gestos, há ainda os signos escritos, que servem para expressar a palavra de um homem, sem que este esteja necessariamente presente. A palavra escrita é assim o signo da palavra dita que por seu turno é o signo daquilo que pensamos,⁶⁵² ou seja, da nossa palavra interior, mais propriamente dita verbo, que se exterioriza para se dar a conhecer aos outros homens, tal como o Verbo de Deus se fez carne para se manifestar aos sentidos dos homens.

A palavra que tem origem na nossa ciência é obviamente muito distinta da Palavra nascida da ciência de Deus, pois a ciência do homem e a ciência de Deus não são iguais. A ciência de Deus é a sua sapiência, que é também a sua própria essência ou substância (*ipsa essentia sive substantia*). A ciência humana difere do ser e da substância do homem, pois este pode ser sem saber. O Verbo de Deus não apenas recebe do Pai o seu conhecimento, como o seu ser, pois, em Deus, ser e conhecer são uma e a mesma coisa.⁶⁵³ Como que expressando-se, o Pai engendrou o Verbo na sua

⁶⁵⁰ Cf. *De Trin.* XV, 10, 19.

⁶⁵¹ O *verbum cordis* é também chamado por Santo Agostinho *verbum mentis*. Cf. Claude Panaccio, *Le Discours Intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, p. 94 *et seq.*

⁶⁵² *Ibid.* (CCL 50A, p. 485): «Sed haec atque huiusmodi signa corporalia sive auribus sive oculis praesentibus quibus loquimur exhibemus: inventae sunt autem litterae, per quas possemus et cum absentibus colloqui: sed ista signa sunt vocum, cum ipsae voces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum.»

⁶⁵³ *De Trin.* XV, 14, 23 (CCL 50A, p. 496): «Verbum ergo Dei Patris unigenitus Filius, per omnia Patri similis et aequalis, Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia; est hoc omnino quod Pater, non tamen Pater; quia iste Filius, ille Pater. Ac per hoc novit omnia quae novit Pater: sed ei nosse de Patre est, sicut esse. Nosse enim et esse ibi unum est»

perfeita igualdade, sendo que aquilo que constitui a sua onisciência está também no Filho, que por isso é considerado como Verdade de Deus. Deus Pai conhece todas as coisas em si mesmo e conhece-as no Filho; em si mesmo como Si e no Filho como Seu Verbo.⁶⁵⁴ Também o Filho conhece portanto todas as coisas: em si mesmo, como coisas nascidas daquelas que o Pai conhece em Si, e no Pai como coisas de onde nascem aquelas que o Filho conhece em si. Não se trata de coisas diferentes, mas das Ideias, que se constituem como Sabedoria divina no Filho. O Pai e o Filho sabem reciprocamente; um ao gerar e o outro ao nascer.

O Verbo é a Verdade, ao passo que o verbo humano só é verdadeiro na medida em que provém daquilo que conhecemos. Quando duvidamos, o verbo não nasce do que conhecemos, mas da própria dúvida e, ao sabermos que duvidamos, o verbo daí decorrente é verdadeiro. Quando mentimos é porque originamos voluntária e conscientemente um verbo falso. Ao admitirmos a mentira estamos, porém, a dizer a verdade, pois sabemos que mentimos e tiramos então o verbo daquilo que sabemos. Há coisas que sabemos de tal modo que nunca as poderemos esquecer, ou perder o seu conhecimento, pois pertencem à própria natureza da alma – por exemplo, a própria certeza da nossa existência. Tais coisas, nas quais a imagem de Deus pode ser privilegiadamente encontrada, nem sempre são alvo do nosso pensamento, assim, embora a alma possua um conhecimento sempiterno (*scientia sempiterna*) o verbo que tem origem em tal ciência não é sempiterno, pois nem sempre a alma pensa naquilo que conhece. Só o Verbo de Deus é sempiterno e coeterno ao Pai. Poderemos considerar que o olhar do pensamento é um verbo perpétuo no sentido em que a alma tem a capacidade de pensar naquilo que sabe, mesmo quando não faz uso desse pensamento. Assim sendo, o verbo tem a perpetuidade do próprio conhecimento, mas não está ainda formado pelo olhar do pensamento; ele apenas é susceptível de ser formado (*hoc formabile nondumque formatum*).⁶⁵⁵ Portanto, mesmo considerando que o verbo humano possa, neste sentido, ser perpétuo, ainda assim, ele difere em muito do Verbo de Deus, pois este está de tal modo na forma de Deus, que não poderia ser susceptível de passar da não forma à forma, já que é a própria forma e nunca foi sem forma, ao ser coeterno e perfeitamente igual a Deus. Santo Agostinho afirma que nem mesmo

⁶⁵⁴ *Ibid.*: «[...] in se ipso tamquam se ipsum, in Filio tamquam Verbum suum.»

⁶⁵⁵ Cf. *De Trin.* XV, 15, 25.

“quando formos semelhantes a Ele” vendo-O “face a face, tal como é”, seremos iguais a Ele, pois a natureza criada é sempre inferior àquela que a cria e não poderá igualar a simplicidade onde nada susceptível de ser formado foi formado ou reformado e que, não sendo nem informe, nem formada, é uma substância imutável e eterna.⁶⁵⁶ Mesmo não possuindo os atributos divinos, o verbo humano assemelha-se ao Verbo de Deus de um modo obscuro e tem, portanto, um papel necessário ao reflectir *per speculum et in aenigmate* aquilo que é inefável – que é escondido.

A possibilidade de se compreender a realidade divina através das *Sagradas Escrituras* assenta precisamente no facto de os textos aí presentes serem muitas vezes de natureza alegórica, daí que Santo Agostinho advirta para a necessidade de não se assumir literalmente determinadas passagens bíblicas, pois os seus significados estão para lá das palavras.⁶⁵⁷ A presença da alegoria na Bíblia parece inclusivamente revestir-se de um certo valor estético, na medida em que funciona como um factor de atracção e desafio, capaz de estimular os leitores pelos seus mistérios.⁶⁵⁸

As palavras são signos, sendo *que um signo é uma coisa que, para além daquilo que é percebido pelos sentidos, faz surgir na mente uma outra coisa a partir de si*.⁶⁵⁹ Assim, um signo está por vez de algo, para o sujeito. Santo Agostinho estabelece duas classes de signos: os *signa propria* e os *signa translata*. Os primeiros, são aqueles que empregamos para designar os objectos em relação aos quais foram directamente instituídos. Os signos pertencem à outra classe quando as coisas designadas pelos termos que lhes são próprios determinam por si outras coisas diferentes.⁶⁶⁰ Assim, o significado de um tal *signum* acaba por funcionar como significante, transpondo a sua aceção literal. Os *signa translata* concernem, portanto, ao sentido figurado das palavras. Em *De Magistro*, o filósofo diz que os signos são meios excepcionais para

⁶⁵⁶ Cf. *De Trin.* XV, 16, 26.

⁶⁵⁷ Sobre a necessidade da leitura alegórica relativa a determinadas passagens bíblicas cf. *De civ. Dei* XVII, 3 e XVII, 5; *De doct. christ.* II, 10, 15-12, 17; III, 25, 35 *et seq.* Sobre como o carácter obscuro de algumas passagens deve ser encarado como um exercício para o leitor cf. *Conf.* III, 5, 9; VI, 5, 8; *De doct. christ.* IV, 6, 9; IV, 7, 15; *De civ. Dei* XI, 19; XX, 17; XX, 21.

⁶⁵⁸ Cf. *Conf.* VI, 5, 8.

⁶⁵⁹ *De doct. christ.* II, 1,1 (CCL 32, p. 32): «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire [...]». Por pressupor a sensibilidade, esta definição deixa de fora o *verbum mentis* que não é signo, mas imagem.

⁶⁶⁰ Cf. *De doct. christ.* II, 10, 15.

direccionar a atenção da mente para as coisas que significam. Ainda que nada possam mostrar (*ostendere*), eles podem advertir (*admonere*) eficazmente.⁶⁶¹ Os signos permitem que a mente compreenda coisas que, por seu turno, podem também constituir-se como signos de outras coisas.⁶⁶²

De acordo com a definição agostiniana, o signo é uma realidade sensível, coisa que a imagem pode não ser. Ele distingue-se da imagem também por não implicar semelhança, todavia, tal como esta, remete o sujeito para outra coisa, estabelecendo com ela uma relação de referencialidade. No caso da imagem, essa relação é mais linear e concreta – a imagem está por norma dependente de um paradigma que, por seu turno, poderá ter outras imagens –, enquanto no caso do signo, essa relação é geralmente plurívoca, o que significa que um mesmo signo pode constituir-se como referente de diversas coisas.

Santo Agostinho refere que na memória há também imagens que estão lá em vez das coisas a que se reportam. Estas imagens podem constituir-se como *phantasiae* ou *phantasmata* e, para as diferenciar, Santo Agostinho descreve o modo como a sua memória reconstitui duas cidades: ao lembrar-se de Cartago, que tão bem conhecia, a imagem da cidade presente na sua memória constitui-se como uma *phantasia*, que é o *verbum* da cidade constituído no interior da sua memória e para o qual a palavra *Cartago* remete, mesmo antes de se exteriorizar e constituir como objecto da sensibilidade.⁶⁶³ Por outro lado, ao imaginar Alexandria, cidade que lhe era desconhecida, a imagem presente na memória constitui-se como um *phantasma*.⁶⁶⁴ Este segundo tipo de imagens implica, portanto, um trabalho mental de associação e arranjo de outras imagens armazenadas na memória, imagens estas que resultam num todo coerente, porém com um estatuto questionável, dada a margem de erro com que figuram aquilo de que supostamente o *phantasma* é imagem. Com efeito, um *phantasma* é uma

⁶⁶¹ Cf. *De Mag.* X - XI.

⁶⁶² Cf. *De Mag.* 3, 5-6 e 10, 29-30.

⁶⁶³ Cf. *De Trin.* VIII, 6, 9 e *Ep.* 7, 1, 1.

⁶⁶⁴ Cf. *Ibid.* Em *De musica*, a mesma distinção é feita usando o exemplo da imagem que Santo Agostinho guarda na memória de seu pai e a imagem que fabrica na memória do seu avô, que nunca conheceu. A primeira é uma *phantasia* e a segunda um *phantasma*. Cf. *De mus.* VI, 11, 32.

imagem de imagem;⁶⁶⁵ a *similitudo* que apresenta é relativa a outras imagens resultantes da experiência sensível que se crê de algum modo poderem figurar aquilo de que o *phantasma* supostamente é imagem. A sua relação com a verdade está desde logo minada, pois não havendo garantia da sua efectiva semelhança com aquilo a que se refere, também o seu próprio estatuto como imagem é questionável, uma vez que, para o Bispo de Hipona, toda a imagem implica necessariamente *similitudo*. A imagem que fazemos da aparência de Cristo ao lermos as *Sagradas Escrituras* obedece a esta mesma lógica.⁶⁶⁶ Não é do âmbito da fé, mas da opinião, a formulação de tal imagem; para a fé importa perspectivar Cristo como o Filho de Deus, nascido da Virgem Maria e não se era magro, de barba e cabelo compridos.

Em determinadas imagens produzidas na memória chega mesmo a haver uma vacuidade na sua estrutura remissiva, pela óbvia inexistência da realidade a que se referem – é o caso da imagem de um pássaro com quatro patas.⁶⁶⁷ Curiosamente, Santo Agostinho parece subverter a lógica da terminologia que, na mesma obra, anteriormente clarificara, considerando este produto da imaginação como uma *phantasia* e não como um *phantasma*. A justificação para tal aparente inversão talvez resida no facto de a *phantasia* não estar sujeita a uma relação arbitrária com a verdade, ora porque resulta de uma efectiva lembrança da experiência sensível – como no caso da imagem da cidade recordada –, ora por simplesmente a consciência da sua falsidade estar presente à partida, como no caso de produtos da imaginação dos quais são exemplo os pássaros de quatro patas ou as figuras mitológicas. As *phantasiae* que sabemos serem falsas não são necessariamente perniciosas; elas podem ser falsas no sentido em que não há nenhuma realidade sensível ou inteligível à qual efectivamente se reportem enquanto imagens, mas podem, apesar disso, servir como adjuvantes na própria compreensão da verdade de alguma outra coisa. Este é, por exemplo, o caso das alegorias que os sábios criaram para melhor explicar determinada realidade.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ *De mus.* VI, 11, 32 (*PL* 32, c. 1180): «Sed cum sibi isti motus occurrant, et tamquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tamquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit.»

⁶⁶⁶ Cf. *De Trin.* VIII, 4, 7.

⁶⁶⁷ Cf. *De Trin.* XI, 10, 17 e *Retr.* II, 15, 2.

⁶⁶⁸ Cf. *Ep.* 7, 2, 4. Santo Agostinho não dá aqui o exemplo das alegorias, mas das fábulas que, tal como estas, são um modo indirecto de representar algo, sob a aparência de outra coisa. Quando o filósofo

Na carta a Nebrídio de 389, Santo Agostinho distingue três tipos de *phantasiae*: no primeiro tipo incluem-se as imagens que nascem das impressões das coisas nos sentidos (por exemplo, a recordação de Cartago ou a face familiar de um amigo ausente); no segundo tipo estão compreendidas os produtos da imaginação (ou seja, as imagens de coisas que nunca experienciamos, mas que julgamos ser, ou terem sido, de tal ou tal modo);⁶⁶⁹ por último, o terceiro tipo abarca imagens da razão (como os números⁶⁷⁰ e as dimensões).⁶⁷¹ Estas últimas *phantasiae*, embora sejam verdadeiras enquanto objecto do entendimento, podem facilmente dar origem a imagens falsas, por exemplo ao permitirem ampliar desmesuradamente a dimensão de um objecto recordado, desadequando a imagem que dele guardamos na memória em relação à imagem que dele fizemos através dos sentidos corpóreos.⁶⁷² As imagens que se constituem na memória parecem possuir em si uma certa neutralidade moral; é o uso que delas se faz que as torna perniciosas ou, pelo contrário, proveitosas. Exceptuando os casos de alucinação ou sonho, os *phantasmata*, tal como as imagens nascidas da percepção sensível, dependem sobretudo da nossa vontade (*intentio*).

Os comentários que o Bispo de Hipona tece relativamente à idolatria são elucidativos do modo como funciona a imagem, enquanto representação material significativa. Apesar de por vezes Santo Agostinho acusar os pagãos de adorarem os

africano se refere à alegoria é sobretudo para descrever o modo como determinadas passagens da Bíblia ao descreverem uma coisa estão a significar outra. Apesar de no caso da alegoria a relação de semelhança não ser directa, mas sim baseada na analogia e na metáfora, ela poderá a nosso ver ser considerada também como um caso específico da imagem, enquadrável na *phantasia*. Santo Agostinho refere-se à *similitudo* implícita nas formas obscuras e figuradas com que as narrativas bíblicas expõem a Palavra de Deus em *De doctr. christ.* II, 6, 8, onde salienta o deleite que tal semelhança em si desperta e o modo engenhoso como tais passagens permitem evitar o enfado (*fastidium*) do leitor.

⁶⁶⁹ Santo Agostinho dá o exemplo das imagens de figuras históricas ou ficcionais, modelos cósmicos hipotéticos e visões geográficas da mitologia ou do maniqueísmo. Cf. *Ibid.*

⁶⁷⁰ É curioso que Santo Agostinho se refira aqui aos números como imagem, sendo que, uma década depois, em *Confessionum* X, 9, 16, se lhes refira como presenças reais na memória. Será esta última perspectiva a que melhor se enquadra no conjunto do pensamento agostiniano.

⁶⁷¹ Este tipo de *phantasiae* inclui portanto imagens de objectos reais, mas que, dadas as suas dimensões, só podem ser imaginados e não fisicamente experienciados na sua totalidade, dada a limitação da nossa percepção sensível. Inclui ainda certos objectos de ciência ou ramos do conhecimento (*disciplinae*), como as figuras geométricas, os tempos musicais ou os padrões métricos.

⁶⁷² Cf. *Ibid.*

próprios ídolos ao invés da deidade que eles representam,⁶⁷³ a sua crítica não era exercida fora da compreensão de que, para os pagãos, a latria ritual dos ídolos era distinta da veneração consagrada por esse ritual. Assim, Santo Agostinho estava ciente de que os pagãos não veneravam a imagem, mas aquilo que ela figurava. Era aos *numina* que reverenciavam e não à imagem (*simulacrum*) a que estes presidiam.⁶⁷⁴ A crítica agostiniana assentava no facto de os *numina* não serem merecedores da glorificação que só a Deus cabe. Na perspectiva agostiniana, ao adorarem os *numina*, os pagãos estavam a adorar os demónios (*daemonia*); seria, pois, preferível adorar os ídolos inanimados do que aquilo que eles significam, já que, tal como as pedras de que são feitos os ídolos, os demónios são criaturas, não são o Criador. Contrariamente às pedras, que em nada ajudam mas também em nada prejudicam, os demónios revestem-se de grande perigo para os homens que os têm por mestres.⁶⁷⁵

Apesar da crítica agostiniana ao culto pagão não assentar no uso que estes faziam das imagens, mas no facto de através de tais imagens adorarem demónios e não Deus, há, ainda assim, um tom reprovador relativamente à natureza dos *simulacra*. Estas imagens referem-se a qualquer estátua, mas mais concretamente à representação de deuses e demónios, tendo portanto uma forma antropomórfica ou zoomórfica que favorece o desencadear de uma afecção torpe: ao reconhecer no ídolo os traços familiares dos seres com vida – olhos, boca, pernas; porém, olhos que nada vêem, boca que não respira, pernas que não se movem, pois não deixam de pertencer a uma estátua – o

⁶⁷³ Cf. *Serm. Dolbeau* 6, 8.

⁶⁷⁴ Cf. *En. Ps.* XCVI, 11.

⁶⁷⁵ *Ibid.* (CCL 39, p. 1362-3): Hanc gloriam ipsius cognoverunt populi; dimittunt templa, currunt ad ecclesias. *Confundantur omnes qui adorant sculptilia*. Adhuc quaerunt adorare sculptilia? Noluerunt deserere idola; deserti sunt ab idolis. *Confundantur omnes qui adorant sculptilia, qui gloriantur in simulacris suis*. Sed existit nescio quis disputator qui doctus sibi videbatur et ait: Non ego illum lapidem colo, nec illud simulacrum quod est sine sensu; non enim Propheta vester potuit nosse quia oculos habent et non vident, et ego nescio quia illud simulacrum nec animam habet, nec videt oculis, nec audit auribus: non ego illud colo; sed adoro quod video, et servio ei quem non video. Quis est iste? Numen quoddam, inquit, invisibile quod praesidet illi simulacro. Hoc modo reddendo rationem de simulacris suis, deserti sibi videntur, quia non colunt idola, et colunt daemonia. Etenim, fratres, sicut dicit Apostolus: *Quae immolant Gentes, daemoniis immolant, et non Deo*. Nolo vos, inquit, *socios fieri daemoniorum*; nam *scimus quia nihil est idolum*. Ipse hoc dixit Apostolus: *Scimus quia nihil est idolum, sed quae immolant Gentes, daemoniis immolant, et non Deo*: dixit: *Nolo vos fieri socios daemoniorum*. Non ergo hinc se excusent, quia quasi idolis insensatis dediti non sunt; daemoniis magis dediti sunt, quod est periculosius. Nam si tantum idola colerent, sicut eos non adiuvarent, ita illis nihil nocerent; si autem adores et servias daemonibus, erunt domini tui.»

homem tende a associar a ausência de movimentos vitais à possibilidade de encontrar em tal figura um poder divino (*numen*) escondido, invisível. Tal susceptibilidade humana convida os demónios a apossarem-se da estátua ampliando infinitamente o erro do homem que cultua tal imagem.⁶⁷⁶ Os simulacros são, na esteira de Platão, imagens destituídas de essência e, portanto, de real semelhança – elas são falsas imagens ou cópias de imagens. Santo Agostinho associa-os também às estátuas das divindades greco-romanas, que representam em última instância criaturas ou atributos de criaturas. Assim, a estátua de Neptuno é também um ídolo pois representa as águas e não o verdadeiro Deus.⁶⁷⁷

Os objectos usados no culto cristão não podem ser considerados simulacros, nem são passíveis de idolatria; eles não são instrumentos de um culto vão e, inclusivamente, servem de elo capaz de reforçar a ligação dos fiéis ao culto do Deus único.⁶⁷⁸ Mas, mesmo a este nível, a opinião de Santo Agostinho quanto às imagens figurativas, mantém-se coerente com a ideia de que o antropomorfismo favorece as indesejadas afecções da alma.⁶⁷⁹ Os demais objectos religiosos usados durante a celebração dos sacramentos – como as taças, por exemplo – são feitos nos mesmos materiais dos ídolos, mas eles são ditos sagrados, precisamente porque a sua função é a de honrar Deus, consagrando-se-Lhe. Não é aos objectos que os fiéis rezam, nem é através deles que rezam a Deus. Os cristãos não são escravos dos signos, pois compreendem o que significam e sabem utilizar aqueles que são divinamente instituídos para prestar homenagem aos mistérios a que eles se referem. Os signos do culto cristão provam a liberdade do espírito, contrariamente aos signos pagãos, que escravizam e sujeitam os seus seguidores ao jugo da carne.⁶⁸⁰

As imagens são expressões ou representações de algo, com o qual mantêm uma relação de semelhança, que pode ir até à igualdade. O alcance que o homem tem da

⁶⁷⁶ Cf. *En. Ps.* CXIII, 2, 3.

⁶⁷⁷ *De doct. christ.* III, 7, 11 (*CCL* 32, p. 38): «Quid ergo mihi prodest quod Neptuni simulacrum ad illam significationem refertur, nisi forte ut neutrum colam? Tam enim mihi statua quaelibet, quam mare universum, non est Deus.» Cf. *De doct. christ.* II, 17, 27; *En. Ps.* CXIII, 2, 5.

⁶⁷⁸ Cf. *De doct. christ.* III, 6, 10.

⁶⁷⁹ *En. Ps.* CXIII, 2, 6.

⁶⁸⁰ Cf. *De doct. christ.* III, 9, 13.

esfera divina tem sobretudo por base a imagem, desde logo pela própria presença especular de Deus na mente. Exteriormente, as marcas da presença de Deus são apreendidas como signos. É assim que a beleza do universo pode ser interpretada como um signo da magnificência divina. O signo é afim da imagem no sentido em que remete para lá de si mesmo, porém, como vimos, distingue-se da imagem por ser uma realidade sensível e por dispensar na relação de referencialidade a semelhança.⁶⁸¹ A beleza presente na criação não será erradamente considerada como uma imagem que espelha a beleza do Criador, no entanto, dada a natureza da estrutura numeral que a compõe, parece-nos mais correcto considerá-la como um índice ou vestígio, entrando na ordem dos *signa naturalia*.⁶⁸² Os números que constituem a beleza são sempre substanciais, ditando uma continuidade entre a fonte e as suas manifestações. Assim, a beleza sensível parece ser – tal como o fumo é em relação ao fogo – um elemento parcial e derivado, que indicia a sua matriz.

A capacidade imagética da mente humana, pelo modo como conjuga, relaciona e redimensiona as imagens resultantes da percepção, originando novas imagens, revela-se profícua, e mesmo fundamental, em determinadas estratégias de aproximação à verdade. A criatividade que permite estabelecer convenções simbólicas, alegorias ou simplesmente compreender e interpretar tais figuras, é uma das coisas que possibilita a atitude transformativa do ser humano no processo salvífico. Terá sido precisamente tal capacidade da memória e tal abertura à leitura alegórica reconhecida por Santo Agostinho nas Sagradas Escrituras que o terá em definitivo conquistado para a Igreja.

Na dimensão imagética que percorre toda a natureza sensível e que estrutura a alma humana, constituindo-se inclusivamente como um dos modos de relação entre a criatura e o criador, não só o homem pode assumir um novo modo de ver, como pode também perspectivar-se a si mesmo na linhagem dessa nova visão, reconfigurando o seu modo de ser. Há, portanto, um estamento ético que se desprende da reconstituição criativa propiciada pela imagem e que joga com a liberdade interpretativa e com a

⁶⁸¹ A percepção pelos sentidos no caso do signo e a exigência de *similitudo* no caso da imagem, são duas premissas presentes na definição que o próprio Santo Agostinho estabelece para cada um dos termos.

⁶⁸² Já os símbolos pertenceriam à classe dos *signa data*. Santo Agostinho estabelece a distinção entre *signa naturalia* e *signa data* em *De doct. christ.* II, 1,2-2,3. Em relação aos primeiros, dá o exemplo do fumo que indica o fogo e de uma pegada que indica o trilho de um animal, salientando o carácter não intencional do modo como dão a conhecer a realidade que as originou. Em relação aos segundos, diz que dependem de convenções estabelecidas pelos seres vivos com o intuito de expressarem o melhor possível os seus sentimentos, percepções e pensamentos.

premência através da qual os indícios facultados pela semelhança apelam à fé. Ricoeur não está muito distante desta leitura quando refere que o *ver-como* da metáfora poderá ser revelador de um *ser-como* ao nível ontológico mais profundo.⁶⁸³ A temporalidade a que a criatura não se pode furtar encontra uma espécie de síntese estabilizadora e presentificante na imagem pensada pelo homem enquanto tal, cuja referencialidade conduz ao entendimento da eternidade, predispondo a uma atitude mimética que visa romper com a dissemelhança e encetar uma construção criativa da própria vivência temporal com base em duas outras estruturas imagéticas por si reconhecidas – aquela que descobre na sua alma e aqueloutra, totalmente perfeita, que se configura no Filho.

⁶⁸³ Cf. Ricoeur, *Temps et Récit III: Le temps raconté*, Seuil, Paris, 2005, p. 281.

Parte II

1. Terá Santo Agostinho uma filosofia da arte?

1.1 - As três acepções da palavra “arte”: *artes*, *ars* e *Ars*

Santo Agostinho emprega o termo arte de três modos distintos: utiliza o plural *artes* como conhecimento (*scientia*), aludindo às artes liberais ou disciplinas em que assentava o sistema educacional do seu tempo; através da palavra *Ars*, que aqui capitalizamos,⁶⁸⁴ refere-se ao mundo divino das Formas, como modelo transcendente e utiliza ainda o termo *ars*, na acepção directamente retomada do grego τέχνη, como capacidade, habilidade ou técnica.

Em *Retractationum*,⁶⁸⁵ o Doutor da Graça refere que, durante o período em que aguardava pelo seu baptismo em Milão, tinha em vista um projecto consagrado à escrita de um tratado para cada uma das artes liberais: gramática, dialéctica, retórica, música, geometria, astronomia, aritmética. Tal intento que ficou por cumprir, visava propor uma via gradativa para a razão ascender através do conhecimento das coisas corpóreas ou materiais até ao conhecimento das coisas imateriais (*per corporalia ad incorporalia*). Neste âmbito, foram escritas as obras *De grammatica* e *De musica*, sendo que alguns autores defendem que o tratado *De dialectica* integraria também o projecto, porém o modo fragmentário com que chegou aos nossos dias e as dúvidas quanto à sua verdadeira autoria não permitem ter como certa tal afirmação. Com efeito, em *Retractationum*, o Bispo de Hipona testemunha que dos sete tratados planeados, apenas dois foram concluídos: o *De grammatica*, que não muito depois da sua redacção

⁶⁸⁴ Naturalmente, a maiúscula não é utilizada nos textos originais. Socorremo-nos dela para distinguir esta acepção do termo daquela que se refere ao *saber fazer*.

⁶⁸⁵ *Retr.* I, 6 (CCL 57, p.17).

desapareceu da biblioteca pessoal do autor, e o *De musica*, terminado após o seu baptismo e cujo último livro se crê ser bastante posterior aos restantes cinco que compõem essa obra. Ao elencar os tratados que ficaram por escrever, Santo Agostinho menciona a filosofia em vez da astronomia e salienta que escrevera um plano para cada uma destas obras, também ele perdido.⁶⁸⁶

Em *De ordine*, é no entanto possível perceber uma espécie de sumarização do conteúdo que cada um dos *disciplinarum libri* desenvolveria, já que Santo Agostinho aí traça o esquema ascensional da razão através das *artes*, ainda com a astronomia a ocupar o seu tradicional lugar. Assim, a gramática é a disciplina constituída pela atenção sistemática que a alma dá a propriedades determinadas pelos *numeri* e pelas *dimensiones* encontrados nas palavras como, por exemplo, as durações (*morae*) dos sons e das sílabas, que podem ser constituídas por tempos simples ou duplos, bem como as modulações das suas proporções, que tanto podem ocasionar sílabas longas ou breves.⁶⁸⁷ Santo Agostinho inclui também a literatura neste domínio, cujo objecto é o estudo de todos os escritos dignos de memória e que, portanto, pressupõe a associação da história à gramática.⁶⁸⁸

Passando para a dialéctica, Santo Agostinho diz que esta se constitui como a disciplina das disciplinas (*disciplina disciplinarum*), já que faculta o método pelo qual a docência e a discência se empreendem, ao estabelecer regras seguras para os exercícios da razão. Se a gramática implicava um processo de orgânico de definições, divisões e sínteses, nada mais lógico do que passar para a disciplina capaz de assegurar sobre a perfeição e eficácia dos instrumentos e das vias que a razão segue para a elaboração de regras, salvaguardando-a do erro.⁶⁸⁹

Associada à dialéctica, surge a retórica, que tem por objectivo exercitar a razão e fortalecê-la de modo a que seja capaz de traduzir para actos concretos os conteúdos do seu raciocínio. Santo Agostinho nota que é bastante frequente os homens não terem a capacidade para seguir coisas de natureza boa, útil e honesta, mesmo quando são persuadidos para tal. São poucos aqueles que conseguem ver os ditames da verdade

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ Cf. *De ord.* II, 12, 35.

⁶⁸⁸ Cf. *De ord.* II, 12, 36.

⁶⁸⁹ Cf. *De ord.* II, 13, 38.

pura; os demais, tendem a seguir o hábito e vergar-se às exigências da sua existência carnal. A retórica tem a missão de cativar e deleitar o povo através de estratégias de natureza estética que promovem a elevação da razão a partir dos números presentes nas coisas temporais – por exemplo, no cadenciar harmonioso das palavras – até à beleza superior. Tais estratégias cativam e fortalecem a alma, persuadindo-a a procurar a sua própria amenidade.⁶⁹⁰

Dado o perigo da atenção reclamada pelas coisas sensíveis, Santo Agostinho determina-lhes um papel útil na via gradativa da razão: é através das coisas corporais que a alma gradualmente se aperfeiçoa e ascende. Tal como a disciplina retórica em parte já deixava anunciar, a ciência de bem modular, ou música, ocupa neste percurso um lugar de relevo. A música ocupa-se daquilo que apercebemos pelos ouvidos, pelo que na sua alçada recaem também as palavras, a partir das quais nasceram a gramática, a dialética e a retórica. Sendo a razão capaz de diferenciar entre o som (*sonus*) e aquilo do qual ele é signo (*signum*), compreendeu que só o som pertenceria à alçada da música e agrupou-os em três classes: a que é formada pela voz animal, integrando os sons produzidos pelos actores trágicos, cómicos e todos os que cantam com voz própria; a segunda classe de sons diz respeito aos que são produzidos pelo sopro do ar, como por exemplo os sons saídos das flautas; e, por fim, integram a terceira classe todos os sons produzidos pela percussão do ar, seja ao tocar um tambor, uma harpa ou uma lira.⁶⁹¹ Os sons não têm porém qualquer valor se não forem regulados pela duração e por uma variedade proporcionada de graves e agudos, pelo que, de acordo com esta constatação e com o reconhecimento de valores gramaticais como pés e acentos, a música atende a determinadas divisões – as cesuras (*caesa*) e os hemistíquios (*membra*). O *versum* é estipulado por esta ciência, de modo a que não o número de pés não se multiplique de tal modo que o juízo não o possa abarcar. Os *rhythmi*, por sua vez, são as estruturas que apesar de fluírem com um número ordenado de pés, não possuem uma medida uniforme. Santo Agostinho diz ser desta ciência que nascem os poetas; ela honrou-os outorgando-lhes o poder de compor toda a sorte de fantasias racionais (*rationabilia mendacia*), através de efeitos que atendem não a penas à harmonia dos sons, mas também à força das palavras e aos contextos (*momenta*). Como esta ciência se funda na

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ Cf. *De ord.* II, 14, 39.

primeira disciplina alcançada e elaborada pela razão, cabe aos gramáticos serem os juízes dos poetas.⁶⁹² A música é uma disciplina simultaneamente sensual e intelectual, que, através dos sons que se desvanecem no tempo, permite que a alma perceba os *numeri*, que se constituem como objecto de contemplação do espírito e são imortais.⁶⁹³

Passando da disciplina que se ocupa das coisas percebidas através dos ouvidos, para a disciplina relativa ao domínio da visualidade, a razão percebe que nos céus e na terra só a beleza lhe agrada, e que, em última instância, o motivo desse agrado é o número, que está na base das figuras e das suas dimensões. Daí que surja, então, a geometria, como uma penúltima arte através da qual a alma se deve exercitar. Pela geometria, o homem pôde perceber que não é possível às figuras sensíveis cotejar aquelas que são objecto da inteligência.⁶⁹⁴

Ao admirar e estudar diligentemente os movimentos dos céus, a razão percebeu que também aí reinavam os números e as regularidades temporais, reconhecendo movimentos fixos e concertados dos astros, que ocorrem em distâncias estáveis. À disciplina encarregue de sistematizar tais conhecimentos, deu-se o nome de astronomia.⁶⁹⁵ Santo Agostinho não se refere especificamente à aritmética, nem se percebe exactamente se a incluiria entre o grupo de disciplinas que durante a Escolástica tomaria o nome de *trivium*, ou, em maior conformidade com esta mesma divisão, a incluiria no *quadrivium*.⁶⁹⁶ Sendo a música especificamente assumida como o quarto patamar,⁶⁹⁷ dificilmente a aritmética marcaria a transição entre o *trivium* e o *quadrivium*; possivelmente, Santo Agostinho enquadraria esta disciplina como uma ciência transversal a todas as outras, uma vez que em qualquer uma delas está implícita a ideia de uma racionalidade numericamente proporcionada, ou, mais provavelmente, situaria a aritmética no final da sua lista. Ainda que não haja uma referência explícita a

⁶⁹² Cf. *De ord.* II, 14, 40.

⁶⁹³ Cf. *De ord.* II, 14, 41.

⁶⁹⁴ Cf. *De ord.* II, 15, 42.

⁶⁹⁵ Cf. *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Trivium* e *quadrivium* são divisões disciplinares posteriores à época de Santo Agostinho, pelo que não é de estranhar a hipótese de o filósofo não seguir tal parâmetro. O *trivium* incluía a gramática, a dialética e a retórica, ao passo que o *quadrivium* abarcava a aritmética, a geometria, a música e a astronomia.

⁶⁹⁷ *De ord.* II, 14, 41 (CCL 29, p. 129): «In hoc igitur quarto gradu, sive in rhythmis, sive in ipsa modulatione intellegebat regnare numeros totumque [...]»

esta disciplina, não é descabido vê-la como o estudo diligente e fortalecedor das proporções numéricas que brilham com maior fulgor no reino do pensamento do que no mundo sensível, estudo este que revela à alma ser ela própria número capaz de regular todas as coisas, ou, pelo menos, que deveria tomar tal possibilidade como meta a atingir.⁶⁹⁸

A escada das artes pressupõe o entendimento do mundo segundo uma ordem numérica harmoniosa, através da qual a razão capta a unidade. Na *modulatio* e na *congruentia* que podem ser reconhecidas nas coisas sensíveis, há uma inteligibilidade capaz de elevar a razão do temporal ao eterno, do corporal ao incorporeal. Tal itinerário funciona como um exercício da alma (*exercitatio animi*) que emprega proveitosamente a realidade terrena, não apenas para que a alma possa ser capaz de fortalecer a sua crença na realidade divina, mas também para poder contemplá-la e compreendê-la.⁶⁹⁹

O ambicioso projecto agostiniano dos *disciplinarum libri* não era, porém, uma novidade durante o século IV. A origem das artes liberais remonta à *παιδεία* grega, onde, já no século VI a.C. havia a distinção entre *γυμναστική*, ou o treino do corpo e *μουσική*, ou o treino da alma. É a partir deste último núcleo que nascem as disciplinas liberais. No oitavo livro da *Política*, Aristóteles refere apenas três disciplinas, para além da ginástica, como sendo as habituais do sistema educacional de então: 1) leitura e escrita; 2) música e 3) desenho.⁷⁰⁰ Dois séculos depois, Vitruvius escreve que o aluno deveria saber geometria e desenho; ter conhecimentos de história e de filosofia; entender de música e ter alguns conhecimentos de medicina, bem como das leis. Deveria ainda estar a par das proporções celestes e ser entendido em astronomia.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ *De ord.* II, 15, 43 (CCL 29, p. 130): «In his igitur omnibus disciplinis occurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant quas in seipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas: in his autem quae sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia relegebat. Hic se multum erexit multumque praesumpsit; ausa est immortalis animam comprobare. Tractavit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse et quicquid posset, numeris posse. Movit eam quoddam miraculum et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur aut si id non esset, ibi tamen eum esse quo pervenire satageret.»

⁶⁹⁹ Cf. *De ord.* II, 16, 44.

⁷⁰⁰ Cf. Aristóteles, *Política*, VIII, 3: 1338a. Acerca das artes liberais na cultura antiga cf. H.-I. Marrou, “Les Arts Libéraux dans l’Antiquité Classique”, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal – Paris, Institut d’Études Médiévales / Vrin, 1969, pp.5-27; *Id.*, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, E. de Boccard, 1938.

⁷⁰¹ Cf. Vitruvius, *De architectura* I, 1, 3, 10.

Varrão, que é talvez o primeiro autor a escrever especificamente sobre cada uma das disciplinas ou artes liberais, distingue nove, daí o título da sua obra *Libri novem disciplinarum*. Segundo Ritschl, essas disciplinas eram a gramática, a dialética, a retórica, a geometria, a aritmética, a astronomia, a música, a medicina e architectura.⁷⁰²

É bastante provável que Santo Agostinho tenha usado esta obra como manual de estudo com os seus alunos. Em *De ordine*, quando inicia a descrição da escada das artes, mais concretamente, ao escrever sobre a gramática, o filósofo refere Varrão⁷⁰³ e volta a citá-lo pouco após ter terminado tal descrição, a propósito de um aforismo de Pitágoras.⁷⁰⁴ Também no poema epistolar que Licêncio remete a Agostinho em 395 – e que traduzimos a propósito da temática dos *numeri*⁷⁰⁵ – há uma referência à *via misteriosa e profunda de Varrão*, que reforça a ideia de que a leitura dos *nouem libri disciplinarum* faria parte do programa curricular proposto por Santo Agostinho em Cassiciaco.

Em *De vera religione*, obra concluída cinco anos após *De ordine*, Santo Agostinho afirma que a alma será tanto mais capacitada para ajuizar, quanto mais dotada (*peritior*) for e que ela é tanto mais dotada, quanto maior for o seu envolvimento em alguma, arte, disciplina ou saber.⁷⁰⁶ Neste seguimento, clarifica que entende por arte não aquilo que devém da experiência, mas aquilo que é formado pelo raciocínio. Santo Agostinho diz que o que qualifica um músico na verdadeira acepção da palavra é a sua capacidade para entender as relações numéricas. Por exemplo, um flautista amador pode ouvir e reproduzir uma melodia, mas a sua música não passará de uma mera imitação.⁷⁰⁷ Tal como um rouxinol que canta sem nada saber acerca dessa sua acção, esse flautista

⁷⁰² Ritschl, *Opusc.* iii, 419-505, citado em John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship: From the End of the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages*, N.Y., Cambridge University Press, 2011, p. 174.

⁷⁰³ *De ord.* II, 12, 35 (CCL 29, p. 127): «Quibus duobus repertis, nata est illa librariorum et calculonum professio, velut quaedam grammaticae infantia, quam Varro litterationem vocat [...]».

⁷⁰⁴ Cf. *De ord.* II, 20, 54.

⁷⁰⁵ Vide p. 139.

⁷⁰⁶ *De vera relig.* 30, 54 (CCL 32, p. 222): «Sed quia clarum est eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita invenitur; tanto autem melius iudicat, quanto est peritior; et tanto est peritior, quanto alicuius artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est».

⁷⁰⁷ Cf. *De mus.* I, 4, 6.

não é um verdadeiro músico, pois apesar de *numerosa faciendo, non numeros cognoscendo*.⁷⁰⁸ O verdadeiro músico é necessariamente um erudito.

Em relação à arquitectura, o mérito de saber edificar elegantemente, de modo a colocar no centro um elemento singular e nos lados elementos pares correspondentes – portanto, jogando com a simetria –, não está na repetição acrítica de um trabalho oficinal, ainda que lhe subjaza uma espécie de sentido (*sensus*) das proporções ligado à razão e à verdade. É como se a própria natureza impelisse o homem para a simetria. No sentido vulgar, a arte não é mais do que a lembrança das coisas que exercitámos e que nos deram prazer, ligada a alguma destreza do corpo na sua execução.⁷⁰⁹ Mas não é na acepção vulgar, de *ars*, que Santo Agostinho quer prosseguir o seu raciocínio. Desde logo, o filósofo refere que quem não possui a destreza necessária para a execução de tais obras, pode todavia ajuizar sobre elas, o que, na perspectiva agostiniana, é uma actividade por si só bastante superior. Neste sentido, a formulação de um juízo estético em relação a uma obra arquitectónica, por exemplo, tem mais mérito do que o trabalho dos responsáveis pela sua edificação. Poder-se-ia argumentar que o trabalho de planeamento não é correctamente contextualizado entre o trabalho dos pedreiros que realizam a obra, distinguindo assim a criatividade do autor, ou mentor da ideia. Convém porém não esquecer que tal tipo de raciocínio não encontra enquadramento no modo oficinal como então funcionavam as actividades que hoje tomamos por criativas. A aprendizagem era bastante prática, feita com mestres-de-obras experientes, pelo que o carácter altamente normativo e a sujeição a um número de variáveis relativamente limitado não permitiam aos arquitectos verdadeiras inovações ou marcas de estilo. Apesar de ser uma referência capital durante vários séculos, mesmo Vitrúvio, com o seu tratado *De architectura*, não fez mais do que elencar e explicar enciclopedicamente uma série de variáveis, como materiais, coordenadas e tipos de construção, elementos e detalhes decorativos, etc, dando exemplos que não chegam a definir uma qualquer linhagem autoral, até por eles próprios resultarem de uma espécie de compilação de casos observados por Vitrúvio, nas obras de vários mestres como Hermógenes, Mnesthes, Quersifrão ou Múcio, entre outros.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Cf. *De ord.* II, 19, 49.

⁷⁰⁹ *Ibid.*: «Ita reperitur nihil esse aliud artem vulgarem, nisi rerum expertarum placitarumque memoriam, usu quodam corporis atque operationis adiuncto [...]».

⁷¹⁰ Os nomes citados são referidos por Vitrúvio no segundo capítulo do terceiro livro de *De architectura*.

A acepção que Santo Agostinho pretende enfatizar para a arte é, pois a de disciplina, enquanto conhecimento alcançado e sistematizado pela razão. A relação das artes, neste sentido, com a verdade é quase imediata, daí que em *Soliloquiorum*, Santo Agostinho diga que as figuras empregues pela geometria pertencem à verdade, ou que essa verdade está nelas, contrariamente às figuras exibidas pelos objectos materiais, que não passam de imitações dessa verdade (*imitationes veritatis*).⁷¹¹ Clarificando e cultivando a mente, as artes liberais permitem corrigir as falsas impressões que a mente recebe da vida quotidiana.⁷¹²

Santo Agostinho acaba por lamentar a atenção que deu em *De ordine* às artes liberais. A via ascensional que através delas propunha fundava-se na erudição e o Bispo de Hipona viria a reconhecer que ela não era garante de santidade. Poderiam encontrar-se muitos exemplos de santos que o eram sem dominarem nenhuma das disciplinas, tal como poderiam ser encontrados muitos exemplos de homens versados em tais artes que nunca chegariam a alcançar a verdade, dada a sua impiedade.⁷¹³ Em *Confessionum*, Santo Agostinho diz que ele próprio, na altura em que havia lido tudo o que pôde dos livros sobre as artes liberais,⁷¹⁴ virava ainda as costas à luz para se concentrar nos objectos por ela iluminados.⁷¹⁵

A continuidade entre o raciocínio matemático e o alcance da beleza transcendente não é tão imediata e autónoma quanto a escada das artes deixa pressupor. Uma alma que singre através destas disciplinas estará cada vez mais apta a compreender o carácter substancial dos números que constituem o universo, mas tal compreensão não chega a ser uma contemplação genuína. Há a exigência de que a alma que contempla a

⁷¹¹ Cf. *Sol.* II, 18, 32.

⁷¹² Cf. *De ord.* II, 16, 44.

⁷¹³ Cf. *Retr.* I, 3, 2; *Ep.* 101, 2.

⁷¹⁴ Possivelmente os já citados *nouem libri disciplinarum* de Varrão.

⁷¹⁵ *Conf.* IV, 16, 30 (CCL 27, p.55): «Et quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum servus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem; unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur. Quidquid de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris sine magna difficultate nullo hominum tradente intellexi, scis tu, Domine Deus meus, quia et celeritas intellegendi et dispiciendi acumen donum tuum est. Sed non inde sacrificabam tibi.»

beleza seja também ela bela, coisa que não é assegurada pela *eruditio*, mas por Cristo Redentor. Há efectivamente uma coincidência entre a aproximação à beleza e a aproximação à verdade que a escada das artes traduz, ela não contempla porém o facto de que essa aproximação terá sempre por base a restauração da imagem de Deus no homem, cuja beleza foi deformada pelo pecado.

O singular *ars* é, naturalmente, aplicado a cada uma das disciplinas liberais,⁷¹⁶ mas é sobretudo utilizado por Santo Agostinho como competência ou aptidão no fazer ou conduzir algo. Assim, em *De civitate Dei*, vemo-lo referir-se à *ars vivendi* e à *ars agenda vitae*.⁷¹⁷ O termo surge também com a acepção de perícia ou método em relação a uma qualquer actividade particular, como refere O'Connell citando os exemplos da *ars bene loquendi* e da *ars gubernandi*.⁷¹⁸ Trata-se do saber fazer, que poderá efectivamente ser reconhecido também nos trabalhos oficinais, como eram à época a pintura ou a escultura. Mas este saber fazer não é tanto uma habilidade manual ou uma mera destreza técnica, ele é a capacidade em exteriorizar a imagem presente na mente humana. Mesmo não sendo a *productio* caracterizada pela intelectualidade pressuposta nas artes liberais, há ainda assim que assinalar o facto de Santo Agostinho lhe reconhecer a subordinação à ideia, a ponto de estabelecer uma analogia entre o trabalho de um artífice e a *creatio* com base na *Ars divina*:

Um artífice faz um cofre. Desde logo, esse cofre já se encontra na sua arte: pois se não estivesse tal cofre na sua arte, de onde o tiraria ao fabricá-lo? Mas o cofre não está na arte como quando é visto pelos olhos. Na arte é invisível, em obra será visível. Ei-lo feito na obra; terá cessado de ser na arte? Por um lado há o cofre que foi feito, por outro lado, há aquele que permanece o mesmo na arte: assim, o primeiro pode corromper-se, e de novo outros cofres poderiam ser fabricados a partir daquele que está na arte. Considere-se então tanto o cofre na arte, como o cofre na obra. O cofre na obra não é vida, o cofre na arte é vida; pois vive na alma do artífice, onde existem todas as coisas antes que sejam produzidas no exterior. Também assim, caríssimos irmãos, a Sabedoria de Deus, graças à qual todas as coisas são feitas, possui em si a arte de todas as coisas antes de as fabricar; pelo que

⁷¹⁶ Como por exemplo, quando o Bispo de Hipona se refere à *ars rethorica* em *De doct. christ.* IV, 2, 3.

⁷¹⁷ *De civ. Dei* XIX, 3; IV, 21.

⁷¹⁸ O'Connell, S. J. Robert, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Oxford, Basil Blackwell, 1978, p. 30.

todas as coisas que são feitas através desta mesma arte não são por conseguinte vida, mas o que quer que seja feito é Nele vida.⁷¹⁹

Santo Agostinho quer assim clarificar que todas as coisas feitas por Deus são Nele vida, pois Nele são feitas primeiramente como ideia ou *ars*. Por exemplo, a terra que foi criada não é vida em si mesma, mas é vida em Deus, no seio da Sua Sabedoria, como arquétipo imaterial a partir do qual a terra corpórea foi criada.⁷²⁰ A explicação de Santo Agostinho socorre-se da analogia com o processo de labor do artífice humano, que, para fabricar um objecto concreto, também se baseia em primeiro lugar numa ideia. Neste sentido, a *ars* implícita na produção humana é, com efeito, essa ideia, ou *verbum mentis*.

A *Ars divina* é a própria Sabedoria de Deus, de onde tudo foi tirado do nada;⁷²¹ ela identifica-se, portanto com o *logos* do evangelho joanino e está na base do exemplarismo, que Santo Agostinho quase sempre perspectiva tendo por base a dimensão estética. É o que ocorre em *De Trinitate*, quando diz que todas as coisas criadas pela arte divina exibem características como a unidade, a beleza e a ordem,⁷²² características estas que permitem compreender o criador pelas suas obras (I *Rom.* 1 :20), encontrando em cada criatura os traços da Trindade, que é a fonte de todas as coisas e onde residem a beleza mais perfeita e a felicidade mais completa (*perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio*).⁷²³ Se a *ars* humana, numa das suas acepções mais particulares, se reportava ao *verbum mentis*, também a *Ars divina* é explicitamente

⁷¹⁹ In *Iohan. Ev. Tract.* I, 17 (CCL 36, p. 10): «Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est.»

⁷²⁰ Cf. In *Iohan. Ev. Tract.* I, 16.

⁷²¹ Cf. *De div. quaest.* 83, 78.

⁷²² *De Trin.* VI, 10, 12 (CCL 50, p. 242): «Haec igitur omnia quae arte divina facta sunt et unitatem quamdam in se ostendunt et speciem et ordinem.»

⁷²³ *Ibid.*

reportada por Santo Agostinho ao *Verbum perfectum*, o Verbo do princípio de todas as coisas, onde estão as razões eternas e imutáveis de tudo o que existe.⁷²⁴

A *Ars divina* é o modelo transcendental, normativo, da própria arte humana (agora entendida como *productio*), já que para executar qualquer coisa, o homem tem de recorrer a materiais preexistentes, pois não tem a capacidade de criar *ex nihilo* e a sua acção produtiva advém ela própria da ideia que nasce na mente a partir daquilo que percebe na natureza. Santo Agostinho perspectiva, assim, uma continuidade entre a arte divina e a arte humana:

Esta arte soberana, própria de Deus todo-poderoso, pela qual tudo foi tirado do nada, e da qual também dizemos ser a Sua Sabedoria, é ela própria que opera através dos artífices, fazendo-os produzir obras belas e harmoniosas, ainda que não operem a partir do nada, mas de algumas matérias, como a madeira, ou o mármore, ou o marfim, ou outros materiais afins, dominados pelas mãos dos artífices. A razão pela qual não podem fabricar a partir do nada, é por operarem através do corpo, mas as proporções e a harmonia que imprimem na matéria pelo seu corpo, recebem-nas na sua alma da suma Sabedoria, cujos números e proporções imprimiu, com muito mais admirável engenho, em todo o universo corpóreo, que foi criado do nada. Neste universo estão também os corpos dos animais, que são tirados de alguma coisa, isto é, dos elementos do mundo, de um modo muito mais portentoso e perfeito do que as mesmas figuras e imitações dos corpos que os artífices reproduzem nas suas obras. Com efeito, na estátua não se encontra toda a variedade de detalhes do corpo humano, no entanto, tudo o que aí encontramos surge, pela mão do artífice, daquela sabedoria que forma o próprio corpo humano naturalmente. Não se deve, portanto, ter em grande conta aqueles que produzem ou estimam tais obras, pois a sua alma, atendendo às coisas inferiores que faz materialmente por meio do corpo, tende menos para a suma Sabedoria, da qual tira estas suas capacidades. Delas faz um mau uso, exercendo-as no exterior, pois estimando as coisas nas quais se exercita, perde de vista a sua forma interior e imutável e assim se torna mais débil e vã.⁷²⁵

⁷²⁴ Cf. *De Trin.* VI, 10, 11.

⁷²⁵ *De div. quaest.* 83, 78 (CCL 44A, p. 224): «Sed ideo non possunt isti de nihilo aliquid fabricare, quia per corpus operantur, cum tamen eos numeros et convenientiam liniamentorum, quos per corpus corpori imprimunt, in animo accipiant ab illa summa sapientia, quae ipsos numeros et ipsam convenientiam longe artificiosius universo mundi corpori impressit, quod de nihilo fabricata est. In quo sunt etiam corpora animalium, quae iam de aliquo, id est, de elementis mundi fabricantur, sed longe potentius et excellentius quam cum artífices homines easdem figuras corporum et formas in suis operibus imitantur. Non enim omnis numerositas humani corporis invenitur in statua, sed tamen quaecumque ibi invenitur ab illa sapientia per artíficis animum traicitur, quae ipsum corpus humanum naturaliter fabricatur. Nec ideo tamen pro magno habendi sunt qui talia opera fabricantur aut diligunt, quia minoribus rebus intenta anima, quas per corpus corporaliter facit, minus inhaeret ipsi summae sapientiae, unde istas potentias

Mesmo com as flagrantes limitações e perigos que o Bispo de Hipona reconhece aos objectos da arte humana, ele não pode deixar de admitir que, ao prolongar de certo modo o seu âmbito neles, a arte divina como que contamina tudo com a beleza que a caracteriza e que imprime através dos números nas coisas corpóreas. Essa beleza está presente de dois modos nas obras humanas: por um lado, por participação, já que os materiais usados pelo homem na execução dos objectos são fruto da actividade criadora divina; e por transposição, porque a mente humana, para formar a ideia que guiará o artesão na execução da obra, serve-se de processos ligados à memória, quer seja ao imitar as formas que percebeu na natureza, quer seja ao imaginar formas que nunca observou, mas que resultam de um trabalho de conjugação e/ou redimensionamento de elementos parciais retirados das lembranças de coisas percebidas. Esse trabalho da memória é sempre feito, portanto, sobre imagens resultantes da percepção, que reportam ao homem os traços da beleza divina presentes na natureza. O processo de exteriorização da ideia a partir da qual o homem executa materialmente o objecto mantém certas analogias com o modo como a *Ars divina* opera, ainda que não se lhe possa atribuir a originalidade implícita no *ex nihilo*. A própria capacidade de formação da ideia na mente humana é devida à força reguladora dessa arte divina, fazendo com que o homem a tenha também presente como modelo prescritivo. A *ars* humana é, ainda que de um modo bastante limitado, subsidiária da *Ars* divina, no sentido em que prolonga e também ela cumpre os números da criação.

habet. Quibus male utitur, dum foris eas exercet; illa enim in quibus eas exercet diligens, interiorum earum formam stabilem neglegit, et inanior infirmiorque efficitur.»

1.2 - Santo Agostinho e as artes como hoje as entendemos

Em pleno século XXI, o termo belas-artes parece-nos já algo obsoleto para designar a pintura e a escultura, e mais ainda para abarcar toda a panóplia de expressões artísticas híbridas, cuja inclusão numa área estanque se revela problemática. A própria categoria estética que serve de mote à designação “belas-artes” contribui para a desadequação do termo, e poucos são os criadores artísticos que revêem as suas obras à luz de tal designação, preferindo expressões como “artes-plásticas” ou “artes-visuais”. Não entrando em tal celeuma, passaremos a referir-nos a todo o conjunto de expressões artísticas apenas pelo nome de “artes”.

O que sobretudo distingue as artes hodiernas das artes oficiais e da música (que, como vimos, era uma arte liberal) no tempo de Santo Agostinho é o carácter criativo que desde o Renascimento passámos a reconhecer-lhes. A criatividade é a capacidade de idealizar e de exteriorizar através de algum modo expressivo algo supostamente original e significativo. No tempo de Santo Agostinho, a criatividade só poderia ser apanágio divino. É portanto pela religião que o conceito de criação e, por conseguinte, de criatividade entra na esfera da cultura. Elevámos a *productio* a *creatio*, transferindo para o âmbito humano essa capacidade de idealizar e expressar coisas tidas por originais, ainda que o próprio conceito de originalidade seja tantas vezes posto em causa e seja problematizado plasticamente pelos próprios artistas. Para Santo Agostinho era mais estranho pensar a arte (então oficial) como criação, no sentido hodierno do termo, do que utilizar a analogia do Criador como *artifex*.⁷²⁶

⁷²⁶ Que aliás o que ocorre no exemplo citado no subcapítulo anterior, do artífice que fabrica um cofre. Com este exemplo, o Bispo de Hipona pretendia clarificar melhor a criação divina e socorre-se para tal da imagem da produção humana.

Não é, portanto, a beleza que está na base da distinção entre as artes de hoje e as artesanias do século IV, até porque se por um lado, essa categoria estética não é actualmente reconhecida como característica *sine qua non* da arte,⁷²⁷ também, por outro lado, Santo Agostinho não a descartava das considerações acerca dos objectos produzidos pelos artífices, apesar de lhe relativizar a importância a este nível. Não deixa de ser essencial ressaltar esse aspecto e desmistificar a ideia de que é só no Renascimento que a pintura e a escultura passam a ser reconhecidas como *loci* da beleza. Já Santo Agostinho, e antes dele Plotino, viam a arte como lugar do belo e viam a beleza como sendo algo da ordem da ideia, portanto, *cosa mentale*, conforme Da Vinci muito mais tarde atestará a propósito da pintura.

Em *De libero arbitrio*, Santo Agostinho diz que os artesãos que trabalham sobre as formas corpóreas possuem números na sua arte, para organizar as obras que fabricam. Ao manejarem as suas ferramentas para harmonizar o melhor possível a forma exterior sobre a qual trabalham, tentam que esta corresponda à visão luminosa que interiormente têm dos números. Tal harmonização consiste em agradar, por intermédio dos sentidos, ao juíz que intui os números superiores, portanto, à razão.⁷²⁸ O

⁷²⁷ Roger Scruton é talvez o principal crítico do notório afastamento verificado entre a arte e a categoria do belo. Este filósofo contemporâneo tem uma perspectiva marcadamente neoplatónica acerca da beleza, considerando que se trata de um valor universal, ancorado na estrutura racional humana e que constitui uma das vias de comunicação com o divino. Segundo Scruton, o reconhecimento do belo permite-nos olhar o mundo de forma reverente, predispondo assim para um posicionamento ético que se está a perder com o afastamento da beleza das nossas vidas e que leva o autor a defender a necessidade da redescoberta do belo. Não subscrevemos a posição deste filósofo no que toca ao menosprezo a que vota inúmeras obras de arte, revelando uma profunda incompreensão acerca das temáticas e formas de expressão artística contemporâneas. Scruton parece condenar à fealdade qualquer exemplo de cariz não classicista, com a agravante de ver tal categoria estética como um sinónimo linear do ofensivo e da falta de qualidade estética. Ainda mais discutível é o critério pelo qual se pauta para distinguir entre a obra de arte bela e a obra de arte feia e que resulta numa perspectiva maniqueísta (na pior acepção do termo) cuja incoerência é gritante, por exemplo, pela inclusão de Rothko na categoria dos artistas propensos à fealdade. A crítica que este filósofo faz em relação à arbitrariedade do critério artístico institucional é, ainda assim, bastante pertinente. Arthur Danto tem uma perspectiva bastante mais moderada no que toca ao hiato entre arte e beleza, constatando que não se trata de um fenómeno tão recente quanto habitualmente se supõe, mas sim de uma tendência há muito escamoteada pela confusão entre o apreciar do *bom artístico* (*artistic goodness*) e a percepção estética do belo. Para Danto, há uma beleza artística que é distinta da beleza estética, sendo esta última de carácter universal e apreendida de modo básico pelo nosso aparato sensorial; já a primeira, exige discernimento e inteligência crítica para ser reconhecida. Cf. Roger Scruton, *Beauty*, Oxford UP, 2009; Arthur C. Danto, *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the concept of art*, Chicago – La Salle, Illinois, Open Court, 2003.

⁷²⁸ *De lib. arb.* II, 16, 42 (CCL 29, p. 266): «Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum

filósofo estará a referir-se aos pintores e aos escultores, dizendo que aquilo que move os braços de tais homens é o número e que se subtrairmos ao artífice a obra e a intenção de a produzir, mantendo os movimentos que faria pelo prazer e não pelo produto, estaríamos na presença da dança.⁷²⁹

Ao trazer a dança para o contexto das artes a que anteriormente se referia e ao enfatizar a questão dos movimentos implicados na produção, Santo Agostinho parece reconhecer-lhes um aspecto performativo, que não seria menos importante do que a obra.⁷³⁰ Com efeito, essa questão do descentramento da obra, faz com que o pensamento agostiniano se aproxime de autores contemporâneos, como Umberto Eco que, através do conceito de *opera aperta*, abriu caminho para os movimentos que assumiram as diversas variantes da desmaterialização da obra de arte e que preconizaram a valorização quer da atitude que leva à sua produção, quer da sua completude através da recepção, dando um papel mais participativo ao fruidor.⁷³¹ O descentramento da obra coloca a tónica no processo, mas é sobretudo na sua capacidade significativa que a obra encontra justificação e se abre aos juízos de valor. Os críticos e os teóricos da arte deixaram necessariamente de atender a questões meramente formais ou de mestria técnica, que melhor se adequavam à preeminência da categoria estética do belo, para se debruçarem sobre a obra como se de um ensaio teórico se tratasse. Há que reconhecer-lhe a linhagem com base em referências análogas retiradas da história da arte, e interpretar, pelas suas coordenadas formais e contextuais, os possíveis núcleos de leitura. O objecto artístico vale por aquilo que pode significar e pelo modo como o faz. O belo não fica necessariamente de fora de tal mecanismo, mas também não

potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti.»

⁷²⁹ *Ibid.* Cf. *De mus.* I, 2, 3.

⁷³⁰ É interessante notar que a performatividade nas formas de expressão artística como a pintura e a escultura tem sido apontada por diversos autores em relação a períodos históricos bastante anteriores ao do nosso autor, contrariando a ideia do vanguardismo associado à *performance*. Note-se, a título de exemplo, como em *Lascaux ou la naissance de l'art*, Bataille chama a atenção para o facto da presença constante do fenómeno da sobreposição na arte paleolítica sugerir que o essencial desta prática seria o processo e não o produto, subordinando o resultado final à performatividade que o gera. Georges Bataille, *La peinture préhistorique: Lascaux ou la naissance de l'art*, Les grands siècles de la peinture, Genève, Skira, 1955, *passim*.

⁷³¹ Como a Arte Conceptual, o Minimalismo ou a *Arte Povera*. Cf. Lucy Lippard, *Six years: the dematerialization of the art object from 1966 to 1972*, New York, Praeger, 1973 e Umberto Eco, *Opera aperta*, Milano, Bompiani, 1962.

encontra a sua relevância no impacto perceptivo que o objecto de arte terá sobre o fruidor. Se assim fosse, a beleza poderia ser “des-subjectivada” e codificada em cânones que rapidamente se esgotariam. Essa é aliás uma lição que facilmente poderá ser retirada da história da arte.

Quando presente, o sentimento do belo suscitado por um objecto de arte parece estar hodiernamente associado à experiência estética não por uma qualquer harmonia formalista, mas através da conformação idiossincrásica do fruidor com os possíveis significados da obra, percebidos como reconhecimento, ou como descoberta. Tal não é particularmente distinto da perspectiva agostiniana, ainda que, nesta, a beleza esteja sempre subordinada à Verdade. Para aceder ao fulgor da Verdade, o homem tem de elevar-se para lá da mente do artífice, pois só assim consegue ver o número eterno.⁷³²

Santo Agostinho admite que as imagens possam ser, simultaneamente, verdadeiras e falsas, o que aliás se aplica não apenas aos produtos da pintura e da escultura, mas também a todas as imagens que afectam a nossa percepção sensível.⁷³³ Uma pedra pode ser uma verdadeira pedra, mas se for percebida como um pau, logo é um falso pau. Em linha com a concepção platónica, qualquer coisa que é, pelo facto de ser, é também verdadeira mas, simultaneamente, pode ser falsa se mal ajuizada. Se tudo o que é, é verdadeiro, o falso é aquilo que parece diferente do que é, mas que, como tal, é privado de existência, pois só o que existe é verdadeiro. Não existem, portanto, realidades falsas, mas juízos errados sobre coisas verdadeiras.

É nesta linhagem que se funda a estrutura bífida da pintura e da escultura para Santo Agostinho – apesar de verdadeiras em si, ao remeterem para outra coisa, originam a falsidade na sua interpretação. Tal como em qualquer outra coisa, a falsidade da obra de arte é assim dita em virtude da sua similitude com o verdadeiro. Tal como no *Sofista*, o falso é para Santo Agostinho aquilo que parece sem ser; articula-se, pois, com a *mimesis*, mas enquanto que para Platão as obras dos pintores e dos escultores estavam três graus afastadas da verdade – já que eram cópias incompletas dos objectos sensíveis que, por seu turno, eram cópias das Ideias –, para Santo Agostinho, essa distância é encurtada em um grau, não havendo qualquer diferença entre arte e artefacto.

⁷³² *De lib. arb.* II, 16, 42 (CCL 29, p. 266): «Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis».

⁷³³ Cf. *Sol.* II, 5, 7 - II, 10, 18.

Em *De libero arbitrio*, o Bispo de Hipona diz que o artífice faz sinal (*innuere*) ao espectador que contempla a beleza da sua obra para que não se detenha nela e percorra com o olhar o objecto reportando-o, com sentimento (*affectus*), àquele que o fabricou.⁷³⁴ Esta passagem quase parece lenir a associação que o próprio Santo Agostinho mais comumente faz entre os produtores de imagens e a falsidade. O artífice pode apelar a um sentimento que, ao remeter para si mesmo, indica ao fruidor o carácter significativo da obra, ou seja, indica que a obra funciona como uma janela para outra realidade para lá de si mesma. O modo afectivo como o faz não é totalmente clarificado por Santo Agostinho, mas está indubitavelmente relacionado com a possibilidade de reconhecimento, por parte do fruidor, da beleza que o artífice dispõe através dos números no objecto que produz. Como qualquer outra beleza, também esta é um sinal (*nutus*) de Deus; se ela atrai e deleita, naturalmente remete para a esfera luminosa da divindade, ainda que nem todos sejam capazes de interpretar como sinal a obra e permaneçam na sombra da sua concretude.

A beleza confere uma dimensão positiva à pintura e à escultura, mas é bastante mais comum encontrarmos na obra agostiniana passagens que salientam a dimensão negativa deste tipo de obras, pelo carácter desigual que está na base da sua verosimilhança (*verisimilitudo*). Nesta senda, a *similitudo* é a mãe da falsidade.⁷³⁵ O filósofo chega inclusivamente a dizer que a pintura, e as representações (*figmenta*) afins, pertencem à mesma ordem de coisas que os demónios fazem, caso façam eles alguma coisa.⁷³⁶ Mas se o falso é aquilo que tem alguma semelhança com aquilo que é verdadeiro, também as coisas ditas falsas o são por diferirem daquilo que é verdadeiro, assim se concluindo que é a dissimilitude que está na origem da falsidade,⁷³⁷ o que

⁷³⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 16, 43 (CCL 29, p. 266): «Et artifex enim quodammodo innuit spectatori operis sui de ipsa operis pulchritudine, ne ibi totus haereat, sed speciem corporis fabricati sic percurrat oculis, ut in eum qui fabricaverit recurat affectu. Similes autem sunt hominibus, qui ea quae facis pro te amant, qui cum audiunt aliquem facundum sapientem, dum nimis suavitatem vocis eius, et structuras syllabarum apte locatarum avide audiunt, amittunt sententiarum principatum, cuius illa verba tamquam signa sonuerunt. Vae qui se avertunt a lumine tuo, et obscuritati suae dulciter inhaerent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere velut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae.»

⁷³⁵ Cf. *Sol.* II, 6, 10.

⁷³⁶ *Sol.* II, 6, 11 (CSEL 89, p. 47): «Iam vero animantium opera sunt in picturis, et huiusmodi quibusque figmentis: in quo genere includi etiam illa possunt, si tamen fiunt, quae daemones faciunt.»

⁷³⁷ Cf. *Sol.* II, 8, 15.

contraria a ideia de que a semelhança é a *mater falsitatis*. Santo Agostinho demonstra o seu embaraço ao hesitar entre considerar a semelhança ou, pelo contrário, a dissemelhança como responsável pela falsidade. A razão diz-lhe que o falso é aquilo que oferece aos sentidos a semelhança de outra coisa, sem ser efectivamente essa coisa a que se assemelha. Todavia, a razão lembra-lhe ainda que o falso é também aquilo que está longe de se assemelhar ao verdadeiro, mas que dele implica uma imitação (*imitatio*).⁷³⁸

Para Santo Agostinho, os pintores e os escultores fazem uso da mentira, pois enganam intencionalmente através da semelhança desigual que imprimem nas suas obras, ao figurarem coisas que na verdade não passam de representações.⁷³⁹ Tais representações têm o propósito de imitar aparências daquilo que verdadeiramente é o que aparenta ser. Os objectos assim executados apelam mais aos sentidos – enganando-os estrategicamente – do que à razão. Os objectos que não são fruto da capacidade mimética dos artífices, podem enganar, mas não mentem, pois não têm qualquer intenção de aparentar aquilo que não são.

A falsidade não é apenas da responsabilidade daqueles que mentem ou enganam, ela é também uma consequência do mau uso dos sentidos corpóreos por parte da alma e dos erros de juízo que esta comete. Os olhos da carne não podem ser usados para tentar ver as coisas espirituais, tal como o espírito não deve tentar compreender os corpos, porque nada há neles que valha por si.⁷⁴⁰ Quando a alma procura o que é verdadeiro e belo, deixando de lado a verdade e a beleza, ela prefere as obras ao artífice e à sua arte, tomando-as pela própria arte e por Aquele que a criou.⁷⁴¹ Contudo, se a alma se debruçar sobre as *similitudines* corporais já com o intuito de se elevar às verdades espirituais figuradas por essas *similitudines*, o seu movimento de elevação cresce em vigor.⁷⁴²

⁷³⁸ Cf. *Sol.* II, 15, 29.

⁷³⁹ Cf. *De vera relig.* 33, 61.

⁷⁴⁰ *De vera relig.* 34, 62 (CCL 32, p. 228): « Ille autem vult mentem convertere ad corpora, oculos ad Deum. Quaerit enim intellegere carnalia, et videre spiritualia; quod fieri non potest. »

⁷⁴¹ Cf. *De vera relig.* 36, 67.

⁷⁴² *Ep.* 55, 11, 21 (CSEL 34/1, p. 192): « [...] si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tanquam in facula ignis agitatus accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem. »

No último livro de *De civitate Dei*, Santo Agostinho refere que, graças à bondade e providência de Deus, o engenho humano foi capaz de inventar e aperfeiçoar uma infinidade de artes que demonstram o vigor e o alcance da sua mente e, assim, servem também para reiterar a magnificência do Criador. Entre as coisas de tais artes, mesmo as que são supérfluas ou perigosas atestam o extraordinário bem existente na natureza, a partir da qual o homem pôde encontrar, aprender e exercer tal variedade de coisas:

Mesmo que a alma nada consiga fazer destes bens, esta capacidade de adquirir tais bens, divinamente inserida na natureza racional, – quem poderá convenientemente dizer ou compreender quão grande bem é, quão admirável obra do Onnipotente é ela? Além das artes de bem viver e de chegar à imortal felicidade, (às quais se dá o nome de virtudes e que apenas aos filhos da promessa e do reino são dadas pela graça de Deus que está em Cristo) – não foram inventadas e praticadas pelo génio humano outras artes numerosas e grandiosas, umas necessárias, voluptárias outras. E uma tão excelente força da mente e da razão não dá testemunho, mesmo nessas coisas supérfluas e até perigosas e supersticiosas que deseja, da quantidade de bens existentes na natureza que lhe permitem descobrir, aprender e praticar tais artes? A espantosa argúcia humana permitiu alcançar maravilhosas obras de vestuário e edificações, progrediu na agricultura e na navegação, no fabrico tanto de vasos, estátuas, ou pinturas que com variedade idealizou e concretizou; nos teatros, fez espectáculos admiráveis que exibiu a audiências estupefactas; fez uso de vários e espantosos recursos para apanhar, matar ou domar os animais irracionais; inventou toda a sorte de venenos, armas e máquinas contra os próprios homens; inventou remédios e auxílios para defender e recuperar a saúde; descobriu condimentos e estímulos da gula para o prazer da boca; para expressar e inculcar os pensamentos inventou uma multitude e variedade de signos, dos quais se destacam as palavras e a escrita; para deleitar as almas, magníficos ornamentos do discurso e uma grande diversidade de composições poéticas; para encantar o ouvido inventou uma série de instrumentos musicais e magníficos modos de canto; expôs com grande perícia o conhecimento das dimensões e dos números; com sagacidade compreendeu os caminhos e as ordens das estrelas [...]⁷⁴³

⁷⁴³ *De civ. Dei* XXII, 24 (CCL 48, p. 851): «Quod etsi non faciat, ipsa talium bonorum capacitas in natura rationali divinitus instituta quantum sit boni, quam mirabile..Omnipotentis opus, quis competenter effatur aut cogitat? Praeter enim artes bene vivendi et ad immortalem perveniendi felicitatem, quae virtutes vocantur et sola Dei gratia, quae in Christo est, filiis promissionis regnique donantur, nonne humano ingenio tot tantaeque artes sunt inventae et exercitae, partim necessariae partim voluptariae, ut tam excellens vis mentis atque rationis in his etiam rebus, quas superfluas, immo et periculosas perniciosasque appetit, quantum bonum habeat in natura, unde ista potuit vel invenire vel discere vel exercere, testetur? Vestimentorum et aedificiorum ad opera quam mirabilia, quam stupenda industria humana pervenerit; quo in agricultura, quo in navigatione profecerit; quae in fabricatione quorumque vasorum vel etiam statuarum et picturarum varietate excogitaverit et impleverit; quae in theatris mirabilia spectantibus,

Nesta perícope, percebe-se que o Bispo de Hipona coloca as artes oficinais lado a lado com as artes liberais, combinando-as com vista ao mesmo objectivo de louvar a sabedoria suprema pela qual Deus conduz e dispõe todas as coisas. Como fruto do engenho humano, que é dádiva de Deus, até mesmo certos produtos e aspectos culturais menos dignos de estima contribuem para que se perceba o quão extraordinária é a natureza humana e, por conseguinte, o quão extraordinário é Aquele que assim a criou.

Vários anos antes, em *De doctrina christiana*, falando nas instituições humanas (*institutiones hominum*), Santo Agostinho ressalta o seu carácter convencional e distingue aquelas que são úteis, daquelas que são supérfluas. Desde logo, começa a sua abordagem falando nos signos que os histriões integram nas suas danças. Se estes signos fossem naturais, diz o Bispo de Hipona, não teria havido necessidade de incumbir um arauto de explicar aos cidadãos de Cartago aquilo que o pantomimeiro queria veicular aos espectadores com a sua dança. A apresentação, feita pelos arautos, das intenções codificadas nos signos pantomimados pelos histriões seria portanto uma prática antiga comum, da qual Santo Agostinho diz haver ainda no seu tempo alguns anciãos que, tendo testemunhado tal prática, costumavam descrever nos seus relatos de tempos passados. A mesma necessidade de um intérprete é verificada quando alguém não acostumado ao teatro assiste a uma representação; inutilmente essa pessoa poderá dedicar toda a sua atenção ao que está a decorrer em cena, pois não irá compreender os seus signos, a menos que outra pessoa lhos explique.⁷⁴⁴ Passando para as pinturas, para as estátuas e outros objectos figurativos afins, o Bispo de Hipona diz que não há margem de erro – sobretudo se tais objectos tiverem sido executados por artesãos experientes –, pois é fácil reconhecer o que representam, observando a semelhança entre a coisa e a sua representação.⁷⁴⁵ Tanto a dança dos histriões, quanto os objectos

audientibus incredibilia facienda et exhibenda molita sit; in capiendis occidendis domandis irrationabilibus animantibus quae et quanta reppererit; adversus ipsos homines tot genera venenorum, tot armorum, tot machinamentorum, et pro salute mortali tuenda atque reparanda quot medicamenta atque adiumenta comprehenderit; pro voluptate faucium quot condimenta et gulae irritamenta reppererit; ad indicandas et suadendas cogitationes quam multitudinem varietatemque signorum, ubi praecipuum locum verba et litterae tenent; ad delectandos animos quos elocutionis ornatus, quam diversorum carminum copiam; ad mulcendas aures quot organa musica, quos cantilenae modos excogitaverit; quantam peritiam dimensionum atque numerorum, meatusque et ordines siderum quanta sagacitate comprehenderit (...)».

⁷⁴⁴ Cf. *De doct. christ.* II, 25, 38.

⁷⁴⁵ Cf. *De doct. christ.* II, 25, 39.

figurativos feitos pelos artesãos são considerados pelo filósofo como instituições supérfluas, a menos que tais signos se revistam de algum interesse no que toca à sua razão de ser, ao seu contexto espacial e temporal ou à autoridade que promoveu a sua execução. A mesma natureza é assinalada por Santo Agostinho relativamente às fábulas e às ficções mentirosas que tanto atraem os homens. Com efeito, é próprio das obras humanas possuírem uma natureza fundamentalmente falsa e mentirosa.⁷⁴⁶

Por oposição à dança, à pintura e à escultura, surgem as instituições humanas consideradas úteis e necessárias, como são exemplo as vestes e os ornamentos exteriores que servem para distinguir os sexos e as dignidades. Como estes, também são contemplados nesta categoria todos os signos que possibilitam, ou, pelo menos, facilitam as relações sociais. Assim, Santo Agostinho cita os pesos, as medidas, bem como a efígie e o valor das moedas próprias a cada povo. Se não houvesse convenções deste género, nada seria distinto entre um povo, nem nada tornaria cada povo singular.

Todas as instituições humanas que servem utilmente ou necessariamente um povo merecem a atenção dos cristãos e devem ser retidas na memória. Pelo contrário, deverão rejeitar-se todas aquelas que servem para pactuar com os demónios. Relativamente às instituições que têm por objecto as relações dos homens entre si, é possível usá-las naquilo que não têm nem de supérfluo, nem de excessivo; é o caso das letras, sem as quais não poderíamos ler, ou o conhecimento de diversos idiomas, na medida da sua utilidade. Santo Agostinho cita ainda o exemplo das notas, a partir das quais foi dado o nome de notários àqueles que se lhes dedicam. Já que não se baseiam em nenhuma superstição nem debilitam com o luxo, estas instituições são úteis e não é desaconselhado que o homem nelas se instrua, desde que a atenção que lhes dedique não constitua um obstáculo aos fins mais importantes para os quais elas concorrem.⁷⁴⁷

Nesta mesma obra, o Bispo de Hipona diz que, entre as diversas artes, há algumas cujo propósito é de fabricar algo de relativamente durável, como uma casa, um móvel ou um vaso; outras, como a agricultura, a medicina ou o governo, servem como uma espécie de instrumento da acção divina; há outras ainda cujo efeito se exaure na própria acção, é o caso da dança, do atletismo ou da luta. Em qualquer uma destas artes, a experiência passada serve para conjecturar o futuro, pois todos aqueles que nelas se

⁷⁴⁶ *Ibid.* (CCL 32, p. 61): «Et nulla magis hominum propria, quae a seipsis habent, existimanda sunt quam quaeque falsa atque mendacia.»

⁷⁴⁷ Cf. *De doct. christ.* II, 26, 40.

exercem baseiam o seu trabalho na relação entre a lembrança dos efeitos passados e a esperança de resultados similares no futuro.⁷⁴⁸ Este exercício de previsão inerente a qualquer prática artística, seja ela mecânica ou liberal, pode de algum modo reiterar um aspecto positivo já aqui apontado em relação às artes como a pintura e a escultura: o de que a presciência e, por extensão, a intuição das realidades eternas podem ser exercitadas a partir do trabalho da memória nelas implícito, seja no âmbito da recordação, seja no da imaginação.

Em relação às artes, na sua acepção geral, Santo Agostinho diz ainda que é bom, durante o curso da vida terrena, que o homem se dedique um pouco e quase de fuga ao conhecimento delas, não para as exercer, a menos que uma profissão particular a isso obrigue, mas meramente para as poder julgar, e para não ignorar aquilo que a Escritura quer dar a entender quando emprega locuções figuradas, que têm origem neste tipo de fontes.⁷⁴⁹

É bastante clara a ambivalência com que o Bispo de Hipona se refere às artes como a pintura e a escultura, ora distinguindo-as enfaticamente das actividades humanas que tem por mais elevadas, ora incluindo todas no mesmo âmbito e assinalando características comuns. Não é portanto estranho vê-lo elogiar estas artes em determinados contextos, para logo de seguida lhes apontar severas críticas. Há que ter em conta que os elogios não são direccionados para o produto artístico em si, mas para a inteligibilidade que envolvem na sua produção e para a qual podem remeter, se durante a sua recepção por parte do fruidor forem bem ajuizadas. Mais frequentes do que os elogios, as críticas dizem sobretudo respeito ao facto de apelarem muito directamente aos sentidos corpóreos e de a relação de semelhança nelas cultivada se reportar aos corpos, que já por si são semelhanças distantes de realidades inteligíveis. Por razões já aqui referidas,⁷⁵⁰ Santo Agostinho tem a arte figurativa em baixa estima. Talvez se nos objectos artísticos do seu tempo pudesse ter encontrado exemplos abstraccionistas, as suas considerações sobre as artes visuais se aproximassem mais daquilo que diz acerca da música.

Em *De quantitate animae*,⁷⁵¹ a música surge como uma invenção humana a par da arquitectura, da pintura, da escultura e da poesia, mas para o filósofo a música

⁷⁴⁸ Cf. *De doct. christ.* II, 30, 47.

⁷⁴⁹ Cf. *Ibid.*

⁷⁵⁰ Vide pp. 228-229 do presente ensaio.

⁷⁵¹ Cf. *De quant. an.* 33, 72. Vide p. 163.

destaca-se de todas as outras invenções da razão ligadas aos signos e às imagens. Com efeito, a música pode figurar coisas místicas, dignas de serem consagradas a Deus; assim o diz Santo Agostinho a propósito das composições musicais do rei David.⁷⁵² Como ciência de bem modular e de bem mover,⁷⁵³ a música dirige-se à razão e é um dos domínios onde o número marca maior presença. A ordenação e a justa medida dos movimentos implicados nos sons traduzem as implicações numéricas que organizam todo o universo. A música não só se distingue das artes oficinais, como também se distingue das demais artes liberais pelo modo quase directo com que permite à razão constatar a perfeição da beleza. Apelando simultaneamente aos sentidos e à razão, ela torna perceptível a continuidade existente entre a beleza superior e as suas manifestações sensíveis. A música presta-se a tal entendimento, já que o próprio ser humano possui um ritmo interior que não é alheio à capacidade de sentir prazer face aos ritmos sensíveis e que é ele mesmo afim dos números superiores.⁷⁵⁴

No polo oposto da posição ocupada pela música na escala agostiniana de consideração pelos produtos culturais, estão todas as artes ligadas aos espectáculos de entretenimento, como o teatro, a dança, as lutas de arena ou os jogos circenses. Em *Confessionum*, Santo Agostinho relata como os espectáculos teatrais o arrebatavam, ao devolverem uma imagem das suas próprias misérias e ao alimentarem as afecções da sua alma.⁷⁵⁵ O condoimento experimentado face a tais espectáculos está na base de um

⁷⁵² *De civ. Dei* XVII, 14 (CCL 48, p. 570): «Erat autem David vir in canticis eruditus, qui harmoniam musicam non vulgari voluptate, sed fidei voluntate dilexerit eaque Deo suo, qui verus est Deus, mystica rei magnae figuratione servierit. Diversorum enim sonorum rationabilis moderatusque concentus concordie varietate compactam bene ordinatae civitatis insinuat unitatem.»

⁷⁵³ Cf. *De mus.* I, 2, 2 e I, 3, 4.

⁷⁵⁴ Santo Agostinho fala especificamente nos movimentos da alma que ocorrem na sensação, na acção, na lembrança e no julgamento. Cf. *De mus.* VI, 9, 24 (PL 32,1176-1177): «Nos ergo in istis generibus numerandis et distinguendis unius naturae, id est, animae motus affectiones que dispicimus. Quare si ut aliud est ad ea quae corpus patitur moveri, quod fit in sentiendo; aliud movere se ad corpus, quod fit in operando; aliud quod ex his motibus in anima factum est continere, quod est meminisse; ita est aliud annuere, vel renuere his motibus, aut cum primitus exseruntur, aut cum recordatione resuscitantur, quod fit in delectatione convenientiae, et offensione absurditatis talium motionum sive affectionum; et aliud est aestimare utrum recte an secus ista delectent, quod fit ratiocinando: necesse est fateamur ita haec esse duo genera, ut illa sunt trio. Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisset annuere paribus intervallis, et perturbata respuere: recte etiam videri potest ratio, quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivacioribus, de numeris quos infra se habet posse iudicare.».

⁷⁵⁵ Cf. *Conf.* III, 2, 2.

prazer doentio, que não se baseia na compaixão, mas numa curiosidade torpe. Ora, a curiosidade é fonte de perversão, sobretudo ao nível deste tipo de fruição (*voluptas*), em que o espectador tanto se compraz com o gozo, como com as dores que os personagens parecem sentir. O próprio Bispo de Hipona descreve como em tempos passados compartilhava no teatro da satisfação dos amantes que mutuamente se gozavam pela torpeza, e como piedosamente se contristava quando se desgraçavam. Tal piedade era porém falsa, pois provinha de um comprazimento egoísta por não ser o próprio a sofrer tais provações. Contrariamente à teoria aristotélica da catarse associada ao teatro, Santo Agostinho considera que quanto mais alguém se deixar influenciar pelas emoções de tais espectáculos, menos livre é de semelhantes paixões; como se escarafunchasse uma ferida provocando a sua inflamação e supuração.⁷⁵⁶

É salutar sentir compaixão, desde que tal atitude conduza ao auxílio daquele que padece. Não é o caso das sensações despertadas pelo teatro, que levam o espectador a ansiar assistir a cada vez mais padecimentos para se comprazer e que, paradoxalmente, fomentam uma postura de indiferença, já que nunca está em causa acorrer às necessidades do personagem sofredor. Santo Agostinho afirma que a pessoa verdadeiramente misericordiosa preferiria que nenhuma dor houvesse de que se compadecesse.⁷⁵⁷ Aqueles que se deixam dominar pela curiosidade acabam por procurar o prazer em toda a sorte de coisas – inclusivamente nas mais sórdidas – e subvertem assim a natureza do sentimento estético e o *ordo amoris* no qual se alicerça o posicionamento moral. O prazer deixa de correr atrás do belo, do harmonioso, do suave, do saboroso, do brando, e passa a procurar os seus contrários, não sendo de estranhar haver quem se compraza ante a visão horrível de um cadáver dilacerado.⁷⁵⁸ É por isto

⁷⁵⁶ *Conf.* III, 2, 2 (CCL 27, p. 27): «Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est [...]» e III, 2, 4 (p. 28): «At ego tunc miser dolore amabam et quaerebam, ut esset quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena et falsa et saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat vehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur. Quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer? Et inde erant dolorum amores, non quibus altius penetrarer (non enim amabam talia perpeti, qualia spectare) sed quibus auditis et fictis tamquam in superficie raderer; quos tamen quasi ungues scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida consequebatur.»

⁷⁵⁷ Cf. *Conf.* III, 2, 3.

⁷⁵⁸ *Conf.* X, 35, 55 (CCL 27, p. 185): «Ex hoc autem evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria temptandi causa non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidine.»

que as cenas monstruosas, nascidas de superstições, tanto agradam ao público nos espectáculos teatrais. A exibição de tais cenas, incentiva os homens a que se debrucem sobre os assuntos preternaturais, que nada de proveitoso podem dar a conhecer, enleando-os na viciosidade do saber, só por saber.

No tempo de Santo Agostinho era ainda comum levar-se à cena espectáculos teatrais, como tragédias ou comédias, de acordo com a tradição clássica; porém, à medida que se acentua o declínio do império romano, os teatros, anfiteatros e circos servem, sobretudo, de palco a espectáculos violentos de lutas de gladiadores e animais, onde quase sempre ocorriam mortes. É a este tipo de entretenimento que o Bispo de Hipona se refere para criticar o apego do seu aluno Alípio aos espectáculos.⁷⁵⁹ A descrição que faz da reacção de Alípio ao clamor do público e à visão do sangue do gladiador demonstra como a sua crítica vai precisamente de encontro aos problemas apontados para o teatro clássico. Na leitura de Santo Agostinho, ambos são exemplo da perversão da amizade, que não dá lugar a uma real comunidade, mas a uma resposta egoísta por parte do espectador. Corrompendo a piedade, transforma-a em crueldade, evidenciando precisamente o processo inverso àquele que Cristo empreende ao sofrer e morrer pela humanidade. Se os espectadores dos espectáculos teatrais granjeiam a curiosidade (*curiositas*), Cristo, pelo invés, fomenta a caridade (*caritas*). A incapacidade de Alípio se abstrair de todo o contexto, conforme inicialmente era a sua vontade, revela ainda como este tipo de espectáculos desvia a alma da sua interioridade.

Quando se refere à dança, Santo Agostinho tem em mente os histriões. Segundo Tito Lívio, estas figuras ligadas ao entretenimento terão nascido a partir de uma variação das danças etruscas imitadas pelos jovens, que lhes foram integrando ditos burlescos e modificando os movimentos, que eram acompanhados pelo som de uma flauta. Uma segunda variação de tais danças, aproximou-as mais daquilo que hoje são os espectáculos de bailado e música, já que os histriões foram abandonando os ditos jocosos e rudes, que iam improvisando à desgarrada, para encenarem sátiras plenas de melodia, com um canto entoado de acordo com as modulações da flauta e com gestos ordenados que também seguiam tal medida.⁷⁶⁰

⁷⁵⁹ Cf. *Conf.* VI, 8, 13.

⁷⁶⁰ Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, VII, 2. Segundo este autor, a própria origem do teatro remonta à figura dos histriões, que foram delegando o canto para outras pessoas – que mais tarde viriam a constituir o coro – e que, ao adequarem as suas danças a intrigas cada vez mais complexas, começaram a integrar diálogos nas suas actuações.

O Bispo de Hipona condena os histriões com base nos seus cantos e posturas obscenas;⁷⁶¹ chega inclusivamente a equipará-los às meretrizes, afirmando que estes dois grupos de pessoas, bem como todos aqueles que também professam publicamente o deboche (*turpitude*), não são dignos de aceder aos sacramentos cristãos, a menos que se libertem de todo e qualquer vínculo com tais actividades.⁷⁶² Apesar de conseguirem cativar o ouvido da audiência com os seus cantos, os histriões são incapazes de conhecer os segredos da música. Logo no primeiro livro de *De musica*, Santo Agostinho demonstra como o facto de terem em vista a recompensa monetária no final das suas actuações, prova que os histriões não têm conhecimento da arte que apenas mimetizam. Os histriões valorizam mais as gratificações que recebem pelo seu desempenho do que a arte que está por trás dele, pelo que só pode concluir-se que desconhecem tal arte. Aquele que toma por inferior uma coisa superior, não pode dela ter *scientia*.⁷⁶³

Tanto nos cantos, como nos movimentos dos histriões há vulgariadades (*vilia*) que não poderão considerar-se *modulationes* sem rebaixar a música, que é uma arte quase divina.⁷⁶⁴ O domínio que o histrião tem da música é semelhante ao do rouxinol, que apesar de modular bem o seu trinado, desconhece os números que estão na base das harmonias e dos intervalos entre os sons graves e os agudos.⁷⁶⁵ A música que ocorra por instinto ou imitação não merece tal nome, de acordo com a perspectiva agostiniana. Sem intervenção iluminada da razão não há, portanto, arte. Muitos são aqueles que não percebem a regra (*approbandi modus*) que lhes permite criar obras belas, apesar de recorrerem quase instintivamente à sua luz invisível para fabricar as belezas exteriores que deleitam.⁷⁶⁶

⁷⁶¹ Cf. *De civ. Dei* II, 6.

⁷⁶² Cf. *De fide et op*, 18, 33.

⁷⁶³ Cf. *De mus.* I, 6, 11-12.

⁷⁶⁴ Cf. *De mus.* I, 2, 3.

⁷⁶⁵ cf. *De mus.* I, 4, 5.

⁷⁶⁶ *Conf.* X, 34, 53: «Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calceamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad illecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt. At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea *die ac nocte*. Sed pulchritudinum exteriorum operadores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum. Et ibi est et non vident eum, ut non eant longius et fortitudinem suam ad te custodiant, nec eam spargant in deliciosas lassitudines.»

Apesar de serem várias as passagens sobre as artes que podemos encontrar nas obras de Santo Agostinho, não cremos porém que haja matéria suficiente para reconhecer uma filosofia da arte no seu pensamento estético. Para que tal ocorresse, seria necessário encontrarmos uma reflexão mais autónoma e mais centrada na natureza dos objectos artísticos, que nem mesmo no caso da música se verifica. Como ciência ou disciplina, as considerações tecidas acerca da música são sobretudo respeitantes ao modo como a razão lida com as harmonias e como o seu conhecimento lhe permite progredir através delas, incidindo mais na natureza ordenada do cosmo do que na música, como objecto artístico. Mais do que uma filosofia da arte, há um percurso que vai da epistemologia fenomenológica até à metafísica e que está eivado de considerações sobre a beleza. Há sem sombra de dúvidas uma teoria do belo, fundada no conceito de *numerus*. A temática da beleza é de força maior na estética agostiniana, mas não se reveste de importância fulcral no que toca à atenção parcimoniosa que o Bispo de Hipona dedica aos objectos artísticos e não chega para definir uma filosofia da arte.

2. Um sistema estético agostiniano?

2.1 - Por que razão se deve falar, sem medo, numa estética agostiniana?

Não cremos que as considerações tecidas por Santo Agostinho a propósito das artes sejam suficientes para definir um núcleo de abordagem próprio da filosofia da arte como hoje a entendemos, mas enfatizamos a importância da teoria do belo ao longo de todo o seu pensamento filosófico. Ainda que nos nossos dias a teoria do belo não assuma no seio da filosofia da arte a relevância de outrora, ela mantém-se, parcialmente, como um dos seus subnúcleos constituintes e, nesse âmbito, poderá até reconhecer-se uma entrada parcimoniosa de Santo Agostinho em tal domínio.⁷⁶⁷ Ainda assim, seria um erro considerar que a beleza perspectivada pelo Bispo de Hipona relativamente às obras humanas as faz coincidir directamente com os objectos que tomamos por artísticos em pleno século XXI.

Há ainda a ter em conta que a teoria do belo não está totalmente confinada à alçada da filosofia da arte. Na verdade, há uma interpenetração de esferas, ou sobreposição parcial destes domínios, que faz com que ambas partilhem um núcleo comum; não obstante, fora de tal núcleo, tanto o belo como a arte seguem os seus próprios caminhos com total independência um do outro.

Não é por deixar de contemplar uma filosofia da arte que se deixa de poder reconhecer no pensamento agostiniano uma forte dimensão estética. Por outro lado, mesmo anuindo quanto à importância que a teoria do belo assume na reflexão do Bispo de Hipona, também não consideramos que ela seja indispensável para podermos falar de uma estética agostiniana. A abrangência da dimensão estética é mais lata do que o âmbito da teoria do belo e da filosofia da arte nela subsumidas.

Para Santo Agostinho, as obras são belas porque são bem feitas, porque revelam mestria na técnica, porque as suas partes se conjugam convenientemente e porque são

⁷⁶⁷ Ao escrevermos “teoria do belo” e “filosofia da arte” estamos meramente a usar expressões com base na sua utilização mais comum; a este nível, não fazemos qualquer distinção entre “filosofia” e “teoria”, pelo que teria sido equivalente usarmos expressões como “teoria da arte” e “filosofia do belo”.

adequadas na sua utilidade material, conceptual e moral, mas, sobretudo, são belas por participarem, através dos *numeri*, na natureza divina. A categoria do belo no pensamento agostiniano desvia, por um lado, a atenção da obra para o Criador, mas, por outro lado, não o faz sem antes abrir a porta para uma dimensão mais vasta, que é a da estética propriamente dita – a estética no seu sentido mais lato. Essa abertura propiciada pela beleza, conforme Santo Agostinho a perspectiva, baseia-se no facto de esta categoria não estar limitada a cânones formais e de implicar uma noção de ordem que escapa também ela a uma lógica matemática – não esqueçamos que se trata, sobretudo, de um *ordo amoris* –; a dimensão afectiva nela implícita canaliza o belo para uma ética englobante e anuncia outras dimensões onde tal categoria não marca presença directa.

O belo não está necessariamente presente quando entram em cena as considerações acerca da sensação; acerca do modo como é feita a valoração das impressões sensíveis; acerca do funcionamento mnemónico da imaginação ou dos mecanismos remissivos das imagens. Também não tem papel particularmente relevante no modo significativo e expressivo como certos aspectos do quotidiano deixam marca no sujeito. Os próprios relatos com que Santo Agostinho nos presenteia em *Confessionum*, ora mesclados de uma aura melancólica, ora de vibrante paixão, convidam como que a um mergulho em dimensões subjectivas, onde a voz do autor deixa espaço de encaixe à personalidade do seu leitor e que, apesar de não explorar filosoficamente o funcionamento de tais relatos, têm pelo seu estro uma presença muito importante e significativa na obra agostiniana. O mecanismo de projecção que decorre de certas descrições revela-se quase ao jeito de uma madalena proustiana. Há algo mais do que uma lição de moral no relato do roubo das peras, por exemplo. A forma como essa descrição convoca impressões e lembranças associadas a sentimentos ambíguos de culpa e inocência, fazendo com que o leitor partilhe efectivamente do estado confessional e da catarse do autor, obedece a um mecanismo expressivo de sugestão, que é do âmbito da estética. Poderia aqui ser considerada mais uma entrada, indirecta, no domínio da filosofia da arte, todavia, Santo Agostinho não demonstra qualquer interesse em explorar tal via filosoficamente – ainda que sem essa intenção, a sua entrada é na produção da arte propriamente dita, como literato que faz uso de uma expressividade requintada e quase dramática; não é, de todo, uma entrada na teorização de tal estratégia expressiva.

A estética contempla todas as dimensões que a mera teoria do belo deixa de fora, ultrapassando-a, sem deixar de a integrar. A sua abordagem mais transversal permite

reduzir a preeminência da beleza, o que, aliado à demarcação relativamente à filosofia da arte, lhe consente uma liberdade pouco usual nos outros modos de ver o mundo. Tal como a podemos reconhecer no pensamento agostiniano, a estética não é meramente teológica, ainda que esse seja o seu cariz dominante. Ela manifesta a profundidade da experiência humana no mundo, ao mesmo tempo que a reporta à vocação religiosa do encontro com Deus. Mesmo estando o seu horizonte último sempre na divindade, o homem é considerado na sua dimensão sensível, como sendo esta a que mais especificamente o define.

É bastante curioso perceber que, para Santo Agostinho, nem mesmo no corpo celestial os sentidos exteriores são descartados. O seu funcionamento é idêntico ao que ocorria no corpo terreno, com a particularidade de os sentidos não serem já necessários. A alma do homem ressurrecto contempla Deus e relaciona-se com as demais almas e com o que a rodeia através de uma *clarissima perspicuitas*;⁷⁶⁸ os sentidos são totalmente supérfluos e, no entanto, permanecem activos, como se o homem pudesse escolher fazer uso deles pelo mero prazer que essa sensibilidade lhe pode conferir. Não há outra explicação para o papel activo dos sentidos corpóreos na esfera celestial.

Na sua existência terrena, o homem precisava da sensibilidade para se relacionar com as coisas, como se tal imposição tivesse resultado de um castigo decorrente da expulsão do Paraíso. Nessa condição mortal, os sentidos exteriores eram o interface entre a alma e o mundo; ao mesmo tempo que permitiam a vivência normal do homem, também limitavam de certo modo a sua alma, pois faziam da experiência terrena uma experiência indirecta e sujeita ao erro. Na existência superior, a alma como que é tocada directamente pelas realidades aí existentes e a possibilidade de fazer uso dos sentidos externos, como a visão ou a audição, parece ser agora uma recompensa extra do seu estado contemplativo. O próprio facto de haver uma dimensão paradisíaca que se presta às sensações concorre como prova disso:

O homem vivia então em conformidade com Deus no paraíso corporal e espiritual. Não havia com efeito um paraíso corporal específico para os bens do corpo e um paraíso espiritual para os bens do espírito; do mesmo modo, um paraíso espiritual, para que o homem pudesse fruir através da faculdade interior, não poderia existir sem um paraíso corporal, para que desfrutasse

⁷⁶⁸ Cf. *De civ. Dei* XX, 29.

através dos sentidos exteriores. Havia, claramente, um paraíso dual para o bem de ambos.⁷⁶⁹

Apesar de Santo Agostinho só se referir explicitamente à dualidade paradisíaca em relação à vivência de Adão e de Eva antes do pecado original, não há razão para deixar de a considerar relativamente à vivência do homem ressurrecto, afinal de contas, é certo que esta nova vivência é bastante mais rica do que qualquer outra e que a total conformidade do corpo celestial à alma permite que o homem se possa relacionar com todo o tipo de realidades deleitáveis, sem que a sua alma seja acometida por qualquer perturbação.

Não há outra finalidade para o aparente contra-senso que são as realidades sensíveis celestiais do que o puro prazer. Não há nenhum estágio mais elevado que o homem possa alcançar, pelo que também não há mais nenhum aperfeiçoamento ou aprendizagem a que a alma possa aspirar. Se na existência terrena, a relação com os *sensibilia* deveria estar sempre vinculada a uma finalidade, condenando a sua fruição e enfatizando o seu carácter utilitário, já na experiência contemplativa do homem ressurrecto, as realidades que se prestam aos sentidos podem ser licitamente fruídas. O prazer desinteressado, isto é, o prazer pelo prazer, parece assim constituir-se como uma das características da vida eterna. Talvez seja ele que impeça que a contemplação da eternidade não seja um lago estagnado; afinal de contas, tal como nota Peter Brown, o Bispo de Hipona já havia perspectivado o prazer como o único motor da acção.⁷⁷⁰ Claro que a acção tinha por meta a contemplação; alcançando-a, ela é transformada em relação pura. Contrariamente a Plotino, que perspectivava para a alma uma eternidade em total identificação com a sua origem última, Santo Agostinho defende que o homem ressurrecto mantém todos os traços da sua individualidade, inclusivamente os fisionómicos, mas numa versão aperfeiçoada. Essa manutenção da identidade no plano divino, não sendo de todo impeditiva da quietude enquanto serenidade, é oposta ao cessar: o homem não deixa de sentir e não deixa de se relacionar.

⁷⁶⁹ *De civ. Dei* XIV, 11 (CCL 48, p. 433): «Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso et corporali et spiritali. Neque enim erat paradisu corporalis propter corporis bona et propter mentis non erat spiritalis; aut vero erat spiritalis quo per interiores et non erat corporalis quo per exteriores sensus homo frueretur. Erat plane utrumque propter utrumque.»

⁷⁷⁰ Cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography. A New Edition with an Epilogue*, Berkeley and L. A., University of California Press, 2000, p. 148.

Se pudéssemos resumir o pensamento agostiniano a um único tópico, diríamos que ele tematiza a incessante busca da felicidade humana. Mas que felicidade humana é esta que só se alcança com a imortalidade? Não será ela um estado fundamentalmente estético, cujas vias de acesso já por si mobilizam dimensões e categorias estéticas? A compreensão das coisas para lá da sua experiência fenoménica, para lá da própria sensiência, ultrapassa os limites da subjectividade para alcançar o domínio da verdade comum, partilhável, permitindo portanto a relação ao mais alto nível da sua possibilidade. A base ontológica para a relação durante a experiência terrena é o número, mas se, sensivelmente, ele era traduzido pela multiplicidade, já pela *beatitudo*, o homem acede à sua irreduzível unidade e ao modo de relação puramente qualitativo. O aspecto universal daquilo que funda os diferentes modos dos seres humanos experienciarem sensivelmente o que os rodeia é precisamente o que está em causa na contemplação da realidade divina.

O Deus cristão que o homem ressurrecto contempla, e que é *summus numerus*, ou medida qualitativa de tudo o que existe, pode ser perspectivado como um *super-qualis* transcendental. Se os *numeri* funcionavam como disposições relacionais, pelas quais as formas corpóreas remetiam qualitativamente (através da sua beleza) para o plano inteligível, então a contemplação do número supremo será já a consciência englobante do funcionamento de tais *qualia*, fazendo equivaler o alcance da sabedoria à estese plena do *carmen universitatis*. Não significa isto que Deus seja percebido como qualidade (*qualitas*), mas como consciência qualitativa cósmica e, simultaneamente, como substância espiritual exterior, determinante causal dessa consciência qualitativa. Por um lado, Ele constitui-se como disposição relacional exterior ao sujeito e, por outro lado, como conteúdo mental de um estado perceptivo directamente equivalente à consciência de tal disposição. A contemplação divina articula em simultâneo uma interioridade pela qual Deus faz presente no homem e uma exterioridade que permite ao homem tornar-se presente em Deus, mantendo a sua identidade sem cair na indiferenciação que, por exemplo, Plotino advogava como característica do regresso ao Uno. Sem esta dimensão exterior, o homem transformar-se-ia na divindade, coisa que jamais ocorre relativamente ao Deus cristão.

O homem, no seio da esfera divina, percebe Deus dentro si em sintonia perfeita com Deus exterior, como uma extimidade.⁷⁷¹ Quando Plotino dizia que a alma tinha de ser bela para poder contemplar a beleza não estava longe desta perspectiva que, não podendo transformar o homem em Deus, aposta na reificação da imagem de Deus no homem a um grau de semelhança que raia a igualdade e que culmina com um estado qualitativo de identificação entre a consciência de tal estado e a sua causa. O sujeito não passa a coincidir com Deus, mas a consciência que tem da sua relação com a divindade passa a fazer equivaler as qualidades percebidas com a substância. Mais do que uma percepção directa de atributos divinos, a beatitude é a divinização do prazer, pela recondução da experiência do número à sua substancialidade pura. Ainda assim, não seria correcto concluir que Santo Agostinho perspectiva um hedonismo escatológico, pois a beatitude é pressuposta como uma recompensa; ela é o resultado do posicionamento virtuoso do homem, que na vida terrena sempre instrumentalizava o prazer em prol da elevação da sua alma até Deus. Alcançado tal ideal, o prazer deixa de ter outra finalidade para lá de si mesmo, todavia ele é experienciado como um resultado do amor a Deus e só nesse sentido é que é um bem supremo. A beatitude agostiniana corresponde portanto a um eudemonismo e não a um hedonismo, pois não faz do prazer o objecto da existência, nem pressupõe a anteposição do prazer ao amor a Deus.⁷⁷²

Na esfera sensível, a causa do prazer é o número que, conforme vimos, actua como um índice relacional,⁷⁷³ nessa esfera, portanto, os *numeri* funcionam para o sujeito como *qualia* dimanados do sumo número; também eles são uma consciência da experiência das propriedades qualitativas fisicamente existentes nos objectos. Ao nível da ontologia dos *qualia* Santo Agostinho poderia, à primeira vista, considerar-se um

⁷⁷¹ Até porque a distinção entre interioridade e exterioridade deixa de fazer sentido. O conceito de extimidade é aqui retomado de Lacan, que o define como sendo aquilo que nos é mais próximo e íntimo, estando no exterior; uma exterioridade íntima. O êntimo é o ponto onde a mais íntima interioridade coincide com o exterior, não sendo descabida a analogia com a formulação agostiniana presente em *Conf.* III, 6, 11 (CCL 27, p. 33): *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*. Cf. Jacques Lacan, *Séminaire XVI*, Paris, Seuil, 2006, p. 249; *Idem*, *Le Séminaire VII, L'Éthique de la Psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1960, p. 167.

⁷⁷² Daí que a felicidade eterna seja “trabalhosa na caminhada e exija canseiras”, conforme constata Maria Manuela Brito Martins em “Deus como beatitude e outras felicidades”, in *Actas do colóquio Santo Agostinho – O Homem, Deus e a Cidade*, Leiria, Centro de Formação e Cultura, 2004, p. 193. Neste texto, é ainda lembrado como o próprio Santo Agostinho, em *De civ. Dei* IX, 11-12, alude à origem filosófica grega do termo *beatos*, designando-o por εὐδαιμονες. Cf. *id.*, *op. cit.*, p. 181.

⁷⁷³ Vide p. 160 do presente ensaio.

objectivista,⁷⁷⁴ tal como parece indiciar a consideração acerca das propriedades secundárias presente na seguinte passagem de *De Trinitate*:

Tal como somos persuadidos, se pudermos ver na medida do possível, que estas coisas [o amor e o conhecimento] existem na alma, que elas aí estão de modo implícito e se desenvolvem de maneira a serem sentidas e especificadas, como pertencendo à substância ou, por assim dizer, à sua essência, não como existindo num objecto a cor ou a figura num corpo, ou outra qualidade ou quantidade. Pois tudo o que assim é não ultrapassa o objecto no qual é. Com efeito, esta cor ou a forma deste corpo não podem ser também as de um outro corpo. Mas a mente pode amar qualquer outra coisa para lá de si com o mesmo amor pelo qual se ama. Além disso, a mente não só se conhece a si mesma, como também conhece muitas outras coisas. Assim, o amor e o conhecimento não estão na mente como num objecto, mas existem de modo substancial, como a própria mente; pois mesmo que os digamos mutuamente relativos, eles ainda assim existem singularmente na sua própria substância. A sua relação não é como aquela que existe entre a cor e o objecto colorido, estando a cor no objecto colorido, não tendo em si mesma nenhuma substância própria; já que o corpo colorido é uma substância, ao passo que a cor é na substância; pelo contrário, [esta relação é] como a que existe entre dois amigos, que também são dois homens e por conseguinte [duas] substâncias; como homens, não são ditos em termos relativos, porém como amigos já o são.⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ Usamos a terminologia proposta por Gary Hatfield acerca dos três modos possíveis de considerar um *quale*: o modo objectivista defende que o *quale* é uma propriedade física dos objectos independente da mente; o modo subjectivista defende que os *qualia* são estados internos do sujeito que percebe; o modo disposicionista considera que os *qualia* são definidos pela sua experiência perceptiva, ainda que existam como propriedade dos objectos, em virtude da relação entre estes últimos e a experiência qualitativa que produzem. Nesta perspectiva, um *quale*, como propriedade dos objectos, é uma disposição relacional. É uma propriedade dos objectos que causa experiências de carácter fenomenal nos sujeitos. Cf. Gary Hatfield, «The reality of *qualia*», in *Erkenntnis*, 66, 2007, pp. 133-168.

⁷⁷⁵ *De Trin.* IX, 4, 5 (CCL. 50, p.297): «Simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima exsistere, et tamquam involuta evolvi ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia. Non sicut color et coloratum relative ita dicuntur ad invicem, ut color in subiecto colorato sit, non habens in se ipso propriam substantiam; quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia; sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quae sunt substantiae; cum homines non relative dicantur, amici autem relative.»

Não há dúvida de que as propriedades secundárias dos objectos têm para Santo Agostinho uma existência material concreta, todavia há que considerar o facto de que essas propriedades físicas traduzem uma ordenação pelo número que a mente reconhece se atender à consciência da própria estesia, ou seja, a partir de uma espécie de *sensação da sensação* e não imediatamente ao nível da percepção sensível, como a perspectiva objectivista pressuporia. Esta *sensação da sensação* está entre as sensações primárias e as sensações secundárias:⁷⁷⁶ já não depende apenas da consciência da alma em relação à afecção do corpo, nem da acção do sentido interior, mas é ainda prévia a qualquer juízo estético, apesar de ser já de ordem racional. Tal reconhecimento numérico, que é sempre qualitativo e que alicerça a possibilidade de uma relação com o real para lá da própria subjectividade (sendo também esta uma forma de transcendência), evidencia um posicionamento mais afim da perspectiva disposicionista, do que da perspectiva objectivista.

É a experiência qualitativa do real, nas suas múltiplas dimensões, que funda quaisquer considerações estéticas e determina a abrangência ilimitada do domínio estético. O carácter esparso e transversal que assume tal dimensão filosófica nas obras de Santo Agostinho – tal como nas dos demais autores medievos e clássicos – só vem reiterar a amplitude desta mundivisão que viria a tornar-se uma área disciplinar apenas no século XVIII. Apesar de ser tão tardia tal atenção que autonomizou este ramo filosófico, não parece correcto situar o Bispo de Hipona numa espécie de pré-história da estética, pois se nos debruçarmos atentamente sobre este âmbito da sua filosofia, poderemos facilmente concluir que nele se abordam muitas das questões sobre as quais a estética contemporânea voltou a dirigir o seu foco. Na verdade, parece haver uma maior proximidade entre a estética agostiniana e a estética contemporânea, do que entre esta última e aquela que se praticou durante o período imediatamente seguinte à sua instauração disciplinar até à primeira metade do século XX.

Não há qualquer heresia na consideração de que existe uma estética propriamente dita na obra de autores que precederam a linhagem inaugurada por Baumgarten, nem tão pouco nos esforços de fazer uma leitura contemporânea dos seus pressupostos, mesmo que por vezes se arrisque incorrer em sobreinterpretações. As abordagens historicistas que se limitam a considerar os textos medievos e antigos à luz daquilo que se supõe ser o sistema conceptual do seu tempo pecam por limitar as

⁷⁷⁶ Vide subcapítulo I.4.1.

valências de tais textos a um quadro de interpretação demasiado restrito e nem por isso mais seguro quanto à legitimidade das suas conclusões acerca dos sentidos de que esses textos, ou os seus conceitos, se revestiriam na época que os viu nascer.

Se as obras seculares chegam até aos nossos dias é porque elas permanecem significantes para nós, por isso mesmo seria insensato descartarmos os nossos próprios quadros categoriais na sua consideração. Claro que é indispensável situar o texto no seu tempo, atendendo às fontes, à natureza dos debates coevos e às especificidades do contexto histórico, mas as leituras que podemos fazer deste tipo de textos mais os honra e enriquece se for capaz de actualizar os seus sentidos e, para tal, basta não esquecer artificialmente o tempo em que tal hermenêutica se situa e os leitores que visa. Não há como ultrapassar o hiato entre a época em que os textos agostinianos foram escritos e o século XXI. A compreensão de tal obstáculo e a assunção da nossa própria baliza temporal é a forma mais honesta de propor uma leitura dos seus textos que, em todo o caso, não seria nunca uma leitura alheia à natureza das obras agostinianas, porque elas fazem parte inalienável de um cânone conceptual basilar onde estão filiados os nossos modos de ver o mundo, e os quadros categoriais de que hoje nos servimos são herdeiros desse passado sobre o qual nos debruçamos. Apesar do hiato que a distância de dezasseis séculos impõe, não deixa de haver uma certa continuidade entre o objecto do nosso lance hermenêutico e os moldes em que tal lance é feito.⁷⁷⁷

Ao afirmarmos a proximidade da estética agostiniana em relação à estética contemporânea, estamos sobretudo a basear-nos no facto de as considerações hodiernas mobilizadas por este ramo disciplinar estarem indubitavelmente a encaminhar-se para o alargamento do seu campo de estudo e para a transversalidade da sua abordagem. Quando foi cunhada como tal, a estética precisou de apoiar-se na delimitação consensual do âmbito e dos objectos de estudo, de modo a salvaguardar o seu estatuto disciplinar e a sua autonomia relativamente aos demais ramos filosóficos. À luz dessa tendência inicial de constrição e de sistematização, o pensamento de Santo Agostinho teria certamente um lugar bastante limitado e periférico na área da estética. Hoje em dia, porém, a estética segue um movimento oposto, expandindo-se e promovendo abordagens interdisciplinares que paralelizam com a transversalidade da estética

⁷⁷⁷ Esta é aliás a posição que Gadamer subscreve em *Verdade e Método* a propósito do entendimento de qualquer obra do passado. Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Flávio Paulo Meurer (trad.), 3ª ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1999, *passim*, mas sobretudo, p. 436.

medieval e antiga. A inexistência da designação aglutinadora, não significa a inexistência do universo que ficará sob sua alçada, pelo que não faz sentido considerar que só a partir do século XVIII é que há a possibilidade de encontrarmos filósofos que se tenham dedicado à estética. A auto-referencialidade não é um pré-requisito impreterível da disciplina, ainda que presentemente sobressaia a tendência de reflectir acerca da própria dinâmica da estética enquanto área disciplinar, até para questionar a já referida contenção das suas valências e fronteiras imposta a partir do período iluminista.

É possível encontrar na estética agostiniana o mesmo núcleo de questões acerca do funcionamento mental da sensação e das estesias, a que os mais recentes estudos em estética neurológica, ou neuroestética,⁷⁷⁸ ainda aspiram responder. Tal como Santo Agostinho avançou a este nível com propostas coerentes com os conhecimentos científicos da sua época, também os neurologistas, psicólogos e filósofos contemporâneos têm apresentado teorias acerca dos mecanismos fisiológicos e psicológicos implicados nas experiências estéticas. É extraordinária a proximidade que a abordagem sobre os mecanismos da sensação desenvolvida por Santo Agostinho em *De libero arbitrio* mantém, por exemplo, com a descrição dos diversos patamares da consciência apresentada por António Damásio em *O livro da consciência*.⁷⁷⁹ Parece inclusivamente haver uma correspondência entre o sentido interior agostiniano e o conceito de sentimento primordial tal como Damásio o descreve.

Conforme demonstrámos no subcapítulo 1.3 da primeira parte deste ensaio, encontramos nos escritos agostinianos elementos pertinentes para o núcleo que hoje constitui a estética somática;⁷⁸⁰ encontramos um vasto conjunto de considerações do âmbito da semiologia;⁷⁸¹ considerações acerca do funcionamento das imagens metafóricas; acerca do processo diferenciado da valoração das sensações e dos objectos

⁷⁷⁸ Embora em português a designação não seja ainda familiar, a estética neurológica (*neuroaesthetics* ou *neuroesthetics*) tem vindo a ganhar bastante importância na abordagem empírica da estética, que envolve testes e experiências efectuados através da tecnologia imagética da ressonância magnética levados a cabo por neurocientistas e, obviamente, não descarta a tradução conceptual das suas descobertas por parte dos filósofos. O trabalho colaborativo entre investigadores de áreas científicas e humanas tem sido implementado em vários centros de pesquisa universitários. Patricia Churchland foi uma das pioneiras da neurofilosofia, em relação à qual a neuroestética se constitui como um dos mais recentes subnúcleos.

⁷⁷⁹ Cf. António Damásio, *O livro da consciência. A construção do cérebro consciente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2010.

⁷⁸⁰ Vide p. 70.

⁷⁸¹ Sobretudo em *De Mag.* e em *De doct. christ.* Acerca deste assunto vide subcapítulo I.4.3.

que predispõem o sujeito a essas sensações. Todas estas são temáticas que mobilizam diversas áreas da estética contemporânea e cujo salutar não confinamento ao próprio ramo filosófico começa a ser assumido sem preconceitos, através de estudos interdisciplinares.

2.2 - Sistematicidade e estética agostiniana

Assim como não há uma filosofia da arte no pensamento agostiniano, também não é possível encontrarmos um sistema estético propriamente dito. Obviamente, tal não pressupõe a ausência de um pensamento estético perfeitamente reconhecível nas obras do filósofo africano; significa apenas que esse pensamento não assume a forma que as disciplinas filosóficas têm historicamente reclamado como especificamente sua: a do sistema.

Dada a sua natureza e vocação, o presente ensaio não pôde deixar de estruturar artificialmente as diversas abordagens com pertinência estética encontradas nas obras agostinianas. A forma como os conteúdos foram agrupados e trabalhados poderá resultar na falsa sensação de que há um pensamento linear acerca desta temática, coisa que não ocorre nem mesmo em relação a qualquer outro núcleo filosófico que se queira estudar a partir de Santo Agostinho.

Vários são os factores que impedem a sistematicidade do pensamento agostiniano; desde logo, não podem deixar de assinalar-se as mudanças de posicionamento intelectual ditadas pelo percurso biográfico do autor que, por várias vezes, foi atraído para o cepticismo académico; fez uma incursão de mais de nove anos no maniqueísmo; foi influenciado pelo estoicismo e que se converteu ao Cristianismo sob influência do neoplatonismo. O seu percurso biográfico, bem como a predisposição da época em que viveu, conduziram o seu pensamento a uma síntese teórica de raciocínios filosoficamente herdados, por vezes com núcleos de abordagem antagónicos. Também as especificidades da submissão à fé levaram a determinados

posicionamentos contextualmente divergentes que impedem o reconhecimento de um pensamento sistemático. Como resultado destes factores, é comum na leitura das obras agostinianas perceber-se uma ausência de rigor lógico, uma justaposição de reflexões, variações terminológicas, bem como abordagens onde há referência a um fundamento objectivamente comum que é enunciado segundo pontos de vista heterogéneos. Assim, no pensamento agostiniano não há caminhos de reflexão lineares, mas percursos sinuosos múltiplos e labirínticos.

Em muitas situações, não é sequer correcto falar num jovem Agostinho em contraposição ao Agostinho da maturidade, pois as alterações de posicionamento não obedecem a uma diacronia evolutiva. Carol Harrison escreveu um ensaio em que contraria precisamente a tendência dos investigadores agostinianos para considerar uma inflexão no posicionamento intelectual do filósofo em 396,⁷⁸² por altura em que é nomeado Bispo. Harrison defende uma continuidade desde o momento da conversão de Santo Agostinho ao Cristianismo, em 386, até ao final da sua vida. Segundo esta autora, o Bispo de Hipona permanece tão neoplatónico quanto o era na juventude e tudo aquilo que faz de Santo Agostinho um teólogo cristão ortodoxo está já presente nas primeiras obras (como por exemplo, nos diálogos de Cassiciaco, em *De libero arbitrio*, *De Magistro*, *De vera religione*, entre outras).⁷⁸³

Concordamos inteiramente com os argumentos a favor da continuidade e consideramos que as diferenças de abordagem nas obras de Santo Agostinho são essencialmente contextuais. Nos escritos do filósofo africano, tanto é possível encontrar passagens que exaltam e ilibam o papel dos sentidos corpóreos e dos *sensibilia*, como passagens que contrariam tal visão positiva acerca da dimensão sensível. Não nos parece todavia que haja qualquer hesitação por parte do autor: tais diferenças têm origem na necessidade de enfatizar determinadas particularidades em detrimento de outras. Por norma, a valorização do sensível radica na exaltação da sua

⁷⁸² Esta tendência foi iniciada por Peter Brown, segundo o qual a obra *Ad Simplicianum*, escrita em 396, marca uma ruptura no pensamento filosófico de Santo Agostinho. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, Berkeley and L. A., University of California Press, 2000, p. 490.

⁷⁸³ Carol Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford: Oxford University Press, 2006. Na senda do mesmo argumento está José Rosa, que escreve: «[...] em Cassiciaco estão já esboçados os conotrnos fundamentais e as grandes linhas que nortearão o pensamento de Agostinho. O desenvolvimento posterior, as inflexões e correcções, e mesmo as autocríticas no que diz respeito a algumas concessões à ética estóica e ao neoplatonismo, não invalidam o princípio geral.» José Silva Rosa, *op. cit.*, p. 23.

origem – sendo obra do Criador –, e da possibilidade de reconduzir até ela; por seu turno, a sua abordagem depreciativa encontra justificação na necessidade de sublinhar os efeitos punitivos que acompanharam a queda do Paraíso e as especificidades de uma vivência incapaz de contrariar tal condição caída. Quando Santo Agostinho alerta sobre os perigos das imagens dos sentidos ou sobre a atracção perniciososa das belezas sensíveis, ele não está a invalidar a possibilidade de um relacionamento justo e frutuoso entre o homem e o seu mundo, nem a invalidar o reconhecimento de tais belezas ou da sua legitimidade. A leitura dos pressupostos agostinianos deverá ser sempre feita à luz da relatividade contextual.

Para melhor responder ao argumento daqueles que negam a existência de uma estética agostiniana com base na sua assistematicidade, urge problematizar o próprio conceito de sistema ao nível da filosofia. Embora os sistemas filosóficos tenham por princípios fundamentais a objectividade e a coerência, eles não são estruturas completas e absolutamente íntegras, como à partida parecem pressupor. A pluralidade de sistemas filosóficos prova tal asserção e torna evidente o carácter mutuamente exclusivo, parcial e mesmo arbitrário dos sistemas. Eles são arbitrários, porque assentam em escolhas livres que não comportam possibilidade de demonstração ou de refutação.

No livro *Nécessité ou Contingence – L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*,⁷⁸⁴ Jules Vuillemin aborda a questão dos sistemas filosóficos, a partir da aporia de Deodoro, também conhecida por argumento dominador ou argumento mestre.⁷⁸⁵ O argumento estabelece o dilema da inconsistência e da falta de coerência. Deodoro evidenciou a incompatibilidade entre quatro premissas, tidas como presentes nas condições de um acto livre, e que são geralmente aceites como verdadeiras: a) o passado é irrevogável; b) do impossível para o possível, a consequência não é boa; c) o possível é o que foi, o que é e o que está prestes a ser; d) aquilo que é, não pode não ser enquanto é (princípio da necessidade condicional). Estes princípios são, na verdade, incompatíveis entre si, já que as suas consequências se goram mutuamente. Não há forma de salvar a coerência lógica do raciocínio sem sacrificar um dos

⁷⁸⁴ Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence, L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984.

⁷⁸⁵ A aporia de Deodoro é reportada por Epicteto e foi formulada por um filósofo grego, quase contemporâneo de Aristóteles, chamado Deodoro de Kronos.

princípios – porém, acede-se a sistemas completamente diferentes, segundo a escolha do princípio rejeitado. A aporia de Deodoro constitui, pois, um princípio de divisão que obriga os filósofos a fazer escolhas que são incompatíveis entre si. Segundo Vuillemin, é o argumento dominador que organiza a filosofia grega, estando na origem das divisões irreduzíveis dentro da filosofia – ou seja, estando na origem do pluralismo filosófico. Vuillemin propõe uma classificação dos sistemas filosóficos com base na aporia de Deodoro, isto é, remontando às razões *a priori* da distensão instaurada na filosofia.⁷⁸⁶

A pluralidade filosófica parece indicar que os sistemas são irrefutáveis e não permitem comparações fundamentais entre si, pois, se assim fosse, haveria paradigmas filosóficos que, ao jeito da ciência, ditariam a sua superioridade e promoveriam um aperfeiçoamento da área disciplinar. Por norma, na ciência, as teorias mais recentes são superiores às mais antigas, mas esta ideia de progresso não é aplicável relativamente à filosofia – o acto de filosofar é sempre um acto de origem.⁷⁸⁷

Se no caso da ciência, a sua divisão em sistemas está ligada às diferenças de natureza dos problemas científicos, já no caso da filosofia, os sistemas nascem do conflito face a um mesmo problema filosófico. A pluralidade filosófica relaciona-se directamente com a indeterminação e, por seu turno, a indeterminação constitui outro dos factores que parecem salvaguardar a independência da filosofia face à ciência. A filosofia não comporta refutação ou demonstração como no caso da ciência, o que significa que não há um critério objectivo para discernir, entre os sistemas filosóficos,

⁷⁸⁶ Para este autor, há um uso filosófico das asserções e modalidades fundamentais que permitem classificar as filosofias, remontando ao princípio que está na origem da sua unidade, da sua limitação. A maioria das tentativas de classificação dos sistemas filosóficos são *ex datis*, ao passo que a de Vuillemin é *ex principis*, pois determina *a priori* o espaço lógico de possibilidade de respostas filosóficas em que qualquer sistema encontrará lugar. Significa isto que se trata de uma classificação que não determina sistemas particulares (ilimitados), determina sim, classes possíveis de sistemas (classes limitadas). Em Vuillemin, as classes de sistemas filosóficos estruturam-se de acordo com os diferentes tipos possíveis de proposições elementares. Cada sistema apoia-se na escolha de uma ou mais proposições, como forma fundamental. Assim, Vuillemin divide os sistemas filosóficos em duas grandes classes: os sistemas dogmáticos (realismo, conceptualismo, nominalismo das coisas e nominalismo dos acontecimentos) e os sistemas de exame (intuicionismo e cepticismo).

⁷⁸⁷ Jean-Luc Nancy diz que filosofar é recomeçar do zero na ordem da significação. Mesmo quando se é influenciado por outros filósofos e por outros pensamentos, filosofar pressupõe sempre um recomeço. Não há significados absolutos nem saberes adquiridos em filosofia. Cf. Sylviane Agacinski, Carole Diamant, Yves Michaud, et Jean-Luc Nancy “Dialogue : Pour quoi philosophent-ils ?” in *Philosophie Magazine*, n.º 7, Paris, Paris Philo éditions, 2007.

aqueles que são os melhores – ou seja, não há um critério racional para escolher entre sistemas e não há uma melhor escolha possível.

A história da filosofia é uma história das escolhas pessoais feitas pelos filósofos – escolhas pessoais, livres e sempre exclusivas. Na leitura de Vuillemin, a aporia de Deodoro ilustra a exclusividade dessa escolha, já que demonstra a impossibilidade de resolver o problema filosófico sem renunciar a um dos princípios. Os esforços da filosofia têm sido no sentido de pôr o real em sistema, porém, sistematizar o real significa recriá-lo, sem qualquer garantia de que essa ideia de real corresponda a um real autêntico, sequer sem a garantia da existência de um real autêntico, ou de verdades. Em filosofia, o real e a verdade não são mais do que os discursos que deles se fazem; são pretensões daquilo que se supõem ser. É a determinação da fronteira entre a aparência e a realidade que está na base das principais diferenças entre sistemas filosóficos. Cada sistema implica uma decisão face ao real. Pretensão e decisão são dois conceitos chave relativamente aos sistemas filosóficos, já que cada um decide a sua lei de coerência na construção do real e cada um pretende que o discurso por si construído em torno do real seja o verdadeiro real.

Para Vuillemin, o facto de os sistemas serem mutuamente exclusivos e de darem imagens de refutação uns dos outros (por exemplo, ao considerarem que o real de um outro sistema não passa de uma ilusão), não impede a sua complementaridade. Cada um dos sistemas entra necessariamente no requisito para descrever completamente a realidade, porém, não sabemos conjugá-los de forma apropriada para tal; ou não podemos, porque isso corresponderia à descoberta de um meta-sistema e de uma verdade absoluta, ou de uma realidade para lá de toda a aparência: Deus. A razão leva-nos sempre a escolher um sistema e a excluir os outros. Pela razão, sabemos que a escolha que fizemos é incompatível com outras escolhas que poderíamos ter feito, e que a nossa escolha apenas nos dará um fragmento do real – ou da verdade, ou da totalidade – e que os restantes fragmentos nos são interditos, sendo acessíveis a outros que fizeram escolhas diferentes da nossa; mas, a esses, faltar-lhes-á sempre o fragmento que ganhámos com a nossa escolha, entre outros. Em suma, para Vuillemin, os sistemas filosóficos possuem a propriedade singular da complementaridade, sem que saibamos qual escolher e sem que os saibamos conciliar.

Não se deve esperar que a classificação dos sistemas filosóficos permita, ou facilite, a escolha entre sistemas. A classificação deverá, sim, tornar-nos mais tolerantes e mais abertos quanto aos sistemas filosóficos que não seríamos atreitos a escolher. Ela

é útil ao clarificar a nossa situação face aos outros e face às razões que os levaram a escolher sistemas filosóficos com os quais não nos identificamos. Não há critério que permita determinar se as razões dos outros são preferíveis às nossas, nem é possível comparar objectivamente os diferentes sistemas possíveis, pois a avaliação comparativa em filosofia implica que se tenha, à partida, um ponto de vista intrínseco a um qualquer sistema. Para que os sistemas filosóficos fossem compatíveis, eles teriam que ser traduzíveis uns para os outros; ora, não há garantias que os valores de significação sejam conservados na imagem de refutação que os sistemas rivais constroem uns sobre os outros. As traduções filosóficas comportam sempre um elevado grau de indeterminação, já que se comparam elementos previamente separados, descontextualizados. A significação de um elemento pode mudar radicalmente quando se passa de um sistema para outro. Os sistemas têm que ser entendidos como um todo e só globalmente podem ser confrontados uns com os outros. Para se chegar a uma decisão racional entre sistemas filosóficos, seria necessário possuir uma base linguística comum para a qual todos os sistemas filosóficos pudessem ser traduzidos e, a partir daí, comparados. Isso é impossível, e também isso é responsável pela independência relativa dos sistemas filosóficos face à ciência. Não é possível comparar sistemas filosóficos entre si, nem entre eles e a ciência.

A escolha entre sistemas é uma escolha livre – a liberdade é condição necessária do conhecimento –, eivada de subjectividade, o que não significa que seja uma escolha cega, mas uma escolha dirigida por interesses da razão e por idiosincrasias. Há na filosofia um impasse que impede que se transite completamente de um estado de opinião e de crença para o estado da verdade impessoal – universal. Há diferenças entre crença e saber, entre opinião e certeza; é a ruptura com a opinião que marca a passagem para a verdade. Persiste uma ligação com a crença, e até mesmo com a fé, no acto da escolha; assim, as proposições filosóficas que são as expressões desta escolha, não podem ser verdadeiras nem falsas, uma vez que são expressões de actos livres.

A paradoxal função unificadora que está na essência do sistema filosófico, implica um parcelamento artificial do absoluto. Essa parcialidade já Heidegger a havia referido, acrescentando-lhe também características como a incompletude e um certo grau de subjectividade, a que o sistema não se pode furtar.⁷⁸⁸ Heidegger refere três

⁷⁸⁸ A subjectividade, no entender de Heidegger é inevitável, pois, para que o sistema exista, é preciso que o mundo possa ser concebido na sua totalidade e que haja um sujeito para o alcançar. Ainda assim, para este autor, o sistema é sempre necessariamente um sistema matemático da razão. Cf. Martin Heidegger,

modos de se entender a palavra sistema: um primeiro modo em que se entende uma ordenação de elementos segundo uma grelha previamente construída e que implica um trabalho prévio de projecção desses elementos de acordo com a grelha onde se vão inserir. Essa grelha é um espaço aberto (em projecto), no qual a unidade da disposição torna visível a ordem. É um ajuntamento no qual se determina um conteúdo orgânico. Um segundo modo de se entender a palavra sistema consiste em ver nele uma simples acumulação de pedaços, mesmo na ausência de uma moldura previamente traçada. Entre estas acepções opostas – uma que se reporta ao carácter interno do acto de reunir; outra que se reporta ao carácter externo, à mera configuração do ajuntamento de elementos – há uma terceira forma de entender, pela qual chamamos sistema a um quadro geral, que não é questão de mera ordenação interna, nem simples acumulação de partes: é um quadro geral que molda o ser-em-comum, ou seja, a composição externa é comandada por uma concepção e um dispositivo (interno) previamente determinados.

Muito explicitamente, Heidegger diz que, apesar de toda a filosofia ser sistemática, nem toda a filosofia é sistema,⁷⁸⁹ e que “o sistema é a conjunção, à medida do saber, do ajuntamento e da junção do próprio ser”.⁷⁹⁰ Por outras palavras, o sistema é o agrupamento interno daquilo que é o objecto possível de um saber e é a configuração que o funda. De acordo com a ideia heideggeriana de sistema, este visa um saber absoluto e está subdividido em vários subsistemas, cuja autonomia não os desvincula do contexto conceptual a que pertencem, de modo a salvaguardar a validade da pretensão ao tal saber absoluto.

Um sistema filosófico pressupõe que os conteúdos sejam estruturados de modo a que cada núcleo conceptual tenha já de conter os pressupostos lógicos dos outros núcleos e de ver os seus pressupostos neles contidos – ou seja, o sistema filosófico tem que compreender as diferentes relações passíveis de estabelecer entre os diferentes núcleos conceptuais. Essa é uma exigência da sistematicidade filosófica, não apenas a um nível mais lato relativo à articulação entre diferentes ramos do sistema (estético, metafísico, epistemológico, ético...) – e, neste caso, o sistema diz respeito ao corpo filosófico estruturado por um autor/ conjunto de autores (como por exemplo o sistema

"Qu'est ce qu' un système? Comment la philosophie en vient-elle à construire des systèmes?" in *Schelling: le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Hildegard Feick, Paris, Gallimard, 1993, p. 66.

⁷⁸⁹ Cf. *Ib.*, p. 59.

⁷⁹⁰ «Das System ist die Wissensmäßige Fügung des Gefüges und der Fuge des Seyns selbst.»: *Ib.*, p. 58.

platónico ou o sistema marxista) ou a uma perspectiva filosófica (como por exemplo a realista ou a nominalista) – mas também num sentido mais estrito, pois a consequência lógica desta mesma característica da sistematicidade filosófica é que o sistema pode ser compreendido apenas com base num só núcleo estruturado de conceitos.

Tanto Heidegger como Vuillemin subscrevem a convicção de que o sistema não se impõe necessariamente na filosofia. A grande prova disso é precisamente a possibilidade de escolha. Vuillemin vê a divisão da filosofia em sistemas a partir de Deodoro, o que demonstra que o sistema tem uma determinação histórica. A filosofia precede a sistematicidade e não depende necessariamente dela. Segundo Heidegger, sempre houve orientação para o sistema e sempre houve pensamento sistemático em filosofia, mas o sistema, propriamente dito, só surge pela primeira vez na história da filosofia com o idealismo alemão. Heidegger diz mesmo que, actualmente, o sistema não é mais uma necessidade. Por “actualmente”, refere-se ao período de transição do século XIX para o século XX e reporta a queda do sistema ao niilismo. Para o autor, Nietzsche ultrapassou a questão do sistema e ela já não se coloca.⁷⁹¹ Seria muito cómodo limitarmos a nossa abordagem à perspectiva heideggeriana de sistema, porém a questão da crítica à estética de Santo Agostinho com base na ausência de sistema permaneceria sem resposta. Além disso, a concepção que Heidegger tem do sistema é bastante particular, uma vez que o situa na convergência da ordenação interna de elementos com a configuração externa, sendo esse ponto de convergência extremamente específico e de equilíbrio precário para a existência do sistema que, nesta concepção, arrisca sempre ruir face à simples orientação para o sistema, ou face ao pensamento sistemático. A nosso ver, esta acepção do sistema é, portanto, demasiado inflexível e limitada – no sentido em que só ocorre em condições muito particulares. Concordaríamos com ela, se Heidegger tivesse conferido ao sistema a possibilidade de oscilar entre a configuração externa e a projecção interna, sem perder o seu estatuto. Esta flexibilidade das fronteiras do sistema teria como consequência a natural variação do seu grau de coesão – o que para Heidegger seria impensável, mas, a nosso ver, encontra perfeita justificação.

A questão da totalidade e da ordenação dos seus constituintes é precisamente o que está na base da primeira utilização do conceito sistema na filosofia – para os estóicos, o sistema (σύστημα) designava a “ordem cósmica”. Ao longo da história da filosofia, a questão da sistematicidade foi posta ao nível da articulação de uma determinada ordem do real com

⁷⁹¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 48.

uma determinada ordem do pensamento sobre esse real.⁷⁹² Por outras palavras, a questão do sistema filosófico é a da relação entre um suposto sistema real e um sistema conceptual, cuja forma de expressão pode assumir, ela própria, características expressivas de tal modo ilustrativas do conteúdo que veiculam, que também essa forma é dita sistemática. A questão que se coloca é portanto a da relação entre a forma e o conteúdo da conceptualização filosófica. A forma é já o conteúdo e o *medium* da mensagem.⁷⁹³

É preciso atender ao facto de que o sistema é uma forma de exposição filosófica que pode perfeitamente integrar diversos modos expressivos, não se limitando ao ensaio académico tradicional. Há, no entanto, formatos de exposição filosófica que propiciam as posições anti-sistemáticas dos filósofos. A fuga ao sistema é, com efeito uma fuga à forma que é dada ao pensamento filosófico e à relação que tradicionalmente a filosofia mantém com a ideia de totalidade. É, portanto, também uma questão de expressão e de exposição do pensamento filosófico. A este nível, a fuga ao sistema assume-se, sobretudo, como uma estratégia contra o fechamento, que privilegia articulações criativas, múltiplas inserções e dinâmicas livres. O sistema é tido como uma forma que aprisiona e condena ao fechamento dos conceitos o pensamento, coarctando-o em termos de potencial.

Ao nível da história da filosofia, há toda uma série de exemplos passíveis de ilustrar formas de dar ao pensamento novos meios de expressão para lá do sistema, que vão desde a procura da anulação das diferenças que estão na base da cisão da filosofia em vários sistemas (ecletismo e sincretismo),⁷⁹⁴ passando pela renúncia de qualquer possibilidade de uma

⁷⁹² A relação entre sistema real e sistema conceptual pode ser assumida de modo a que o segundo (o sistema conceptual) seja reflexo do primeiro (sistema real) ou de modo a que o primeiro seja apenas uma construção do segundo, ou pode ainda ser considerada uma relação de paralelismo e, mesmo de isomorfismo, entre a ordem do real e a ordem da conceptualização do real.

⁷⁹³ Contra esta posição, parece seguir a teoria bergsoniana da intuição filosófica, ao supor uma autonomia da expressão relativamente à intuição (ideia) e justificando assim a possibilidade de uma mesma ideia poder expressar-se segundo formas distintas. Cf. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2005, pp. 117-142.

⁷⁹⁴ O ecletismo toma em consideração a história da filosofia na sua continuidade e pretende elevar-se ao ponto de convergência das verdades parciais. O ecletismo visa a reunião de teorias conciliáveis tomadas de diferentes sistemas filosóficos que são justapostas, negligenciando pura e simplesmente as partes não conciliáveis desses sistemas. Foi Leibniz o primeiro filósofo a definir o ecletismo, diferenciando-o do sincretismo, que consiste na grande confrontação dos sistemas, da qual resulta uma ideia geral, enquanto que o ecletismo consiste em excluir de cada sistema aquilo que é negativo, contraditório e não essencial, para os fundir no que têm de positivo e verdadeiro. Na realidade, ambos parecem conduzir a uma espécie de meta-sistema. No fundo, o ecletismo e o sincretismo consideram positivamente a pluralidade de sistemas e, mais do que contradições, reconhecem-lhes a riqueza, entrando numa lógica aditiva e multiplicadora, que faz da filosofia o sistema dos sistemas.

estruturação e de um discurso válido sobre a verdade (cepticismo)⁷⁹⁵ ou sobre o real (não-filosofia, por exemplo), até às formas conversacionais ou às formas filosóficas do fragmento.⁷⁹⁶ Santo Agostinho experimentou todas estas formas, mas a sua assistematicidade caracteriza-se sobretudo por uma exposição de conteúdos com contornos muito próximos da ideia de dispositivo, conforme ela nos é apresentada por Deleuze:

[...] um dispositivo é antes de mais uma meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente. E, nos dispositivos, as linhas não delimitam ou envolvem sistemas homogéneos por sua própria conta, [...] mas seguem direcções, traçam processos que estão sempre em desequilíbrio, e que ora se aproximam, ora se afastam umas das outras.⁷⁹⁷

É partindo de Foucault que Deleuze clarifica esta noção de dispositivo, que tão adequadamente parece descrever o modo como a filosofia agostiniana surge ao leitor. O Bispo de Hipona não estava preocupado em estruturar um corpo teórico desligado da realidade,⁷⁹⁸ nem as suas teorias são meros exercícios de abstracção intelectual com propósitos generalistas. A reflexão filosófica de Santo Agostinho gira em torno de questões muito concretas que ocupavam os demais teóricos do seu tempo, questões sobretudo relativas

⁷⁹⁵ O cepticismo está no outro extremo da atitude eclética e sincrética, advogando a recusa da noção de verdade e, consequentemente, defendendo que nenhum sistema pode ser verdadeiro ou conter verdades. O cepticismo é, portanto, avesso ao sectarismo que parece estar implícito na pluralidade filosófica, em que cada sistema se proclama a si mesmo como o verdadeiro, refutando a verdade dos outros. Claro que tal posição do cepticismo não o salvaguarda do estatuto de réu face ao seu próprio libelo. Ao condenar todos os sistemas filosóficos à impossibilidade da verdade e ao sectarismo, condena-se a si mesmo. Toda a argumentação desencadeada pelo cepticismo contra a noção de verdade é aplicável à ideia de sistema.

⁷⁹⁶ A construção em peças é uma das estratégias adoptadas para contrariar a articulação linear e unívoca da estruturação conceptual em sistema. Muitos são os exemplos que podem ser citados a este nível: desde Parmédines com os seus poemas, passando pelos aforismos de Bacon, Wittgenstein ou Nietzsche, pelos diários de Kierkegaard ou Gabriel Marcel, ou pelos fragmentos de Barthes. Mesmo o sistema mais acabado não constitui senão um fragmento da realidade total, pelo que não há por que considerar o fragmento como um modo de expressão filosófica menor. Tanto mais que a fragmentação não significa necessariamente a renúncia à totalidade, não havendo entre fragmento e totalidade uma antinomia necessária.

⁷⁹⁷ G. Deleuze, “Qu'est-ce qu'un dispositif?”, in David Lapoujade (org.), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975–1995*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003, p. 319.

⁷⁹⁸ Assim o notam Marcos Roberto Nunes Costa e Marlesson Castelo Branco do Rêgo, em «O estatuto epistemológico da verdade em Santo Agostinho», in *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, 5, Dez. 2006, p. 241.

à posição da Igreja face à diversidade de correntes teológicas que então grassavam ou mesmo face a dimensões bastante pragmáticas da vida social, política, educacional e doméstica. Frequentemente, a resposta a tais questões era solicitada pelos seus discípulos e amigos em cartas às quais Santo Agostinho respondia assiduamente, ou pelos seus diocesanos, que podiam contar com uma clarificação dos assuntos nos sermões do seu pastor. O pensamento agostiniano é, portanto, “um pensamento essencialmente relacional e diferencial”.⁷⁹⁹ Ora, esta forma situada de desenvolver e expor a especulação intelectual faz com que qualquer perspectiva sobre a filosofia agostiniana se depare com esta estrutura plurívoca que, por oposição ao sistema, caracteriza o dispositivo. A extraordinária riqueza do real só pode ser abordada de acordo com uma estratégia que não lhe coarcte tal complexidade, nem comprometa a natureza misteriosa que determinadas dimensões efectivamente comportam.

O dispositivo propicia uma articulação bastante mais dinâmica dos conceitos e dos pressupostos filosóficos, sem anular um nexos estável capaz de promover disposições de leitura e interpretação que, mesmo apontando para direcções por vezes contraditórias, conduzem a um mesmo fundo de coerência. É assim que, ao nível concreto da estética, podem ser observadas duas grandes vias no pensamento agostiniano, cujas diferenças têm contribuído para interpretações contraditórias por parte dos investigadores que se debruçam sobre a obra de Santo Agostinho, sem que seja possível determinar qual é a mais especificamente agostiniana. Por um lado, deparamo-nos com uma *estética da totalidade antitética* que é retomada dos estóicos e tem por objectivo reconciliar a alma com o mal aparente do mundo sensível – como um todo, o mundo sensível é belo e a sua beleza tem que ser presumida como verdadeira –; por outro lado, é inegável a presença de uma *estética ascensional*, que relativiza e desvaloriza esse mundo sensível, incitando a alma a libertar-se das suas imagens falazes, elevando-se para um mundo superior onde habita a verdadeira beleza. Ambas as vias são coevas ao longo do conjunto da obra agostiniana, porém há contextos em que uma surge mais enfatizada do que a outra. O grande núcleo de coerência, que viabiliza a justaposição destas perspectivas é, obviamente, Deus – em termos finalísticos, ambas promovem a recondução a Deus; em termos apofânticos, ambas provam a verdade da Sua beleza.

⁷⁹⁹ José Rosa, *Em busca do Centro*, p. 23.

A resposta ao argumento que incide sobre a ausência de sistematicidade para negar a pertinência de uma estética propriamente dita no pensamento agostiniano passa, portanto, por clarificar em primeiro lugar que essa assistematicidade é uma característica constante de toda a filosofia de Santo Agostinho – as demais vertentes da sua filosofia são igualmente caracterizadas por tal ausência e não são por isso postas em causa –; em segundo lugar, passa por mostrar que ela não é um sinónimo de ausência de articulação ou coerência teórica. Ainda que as muitas passagens com pertinência estética estejam disseminadas por diversos conjuntos temáticos, ao longo da obra agostiniana, em nada tal coerência é afectada. Na verdade, a transversalidade da estética de Santo Agostinho pode mesmo funcionar como uma via coesa para uma leitura integrada das várias dimensões conceptuais do pensamento agostiniano, de certo modo recriando uma estrutura com características similares às de um sistema. Além disso, conforme vimos, nem mesmo o sistema escapa a uma certa dose de incompletude, de parcialidade e de arbitrariedade; características estas que tornam questionável a ideia de uma supremacia de tal estrutura conceptual, o que, consequentemente, gora a desvalorização da estética de Santo Agostinho argumentada com base na ausência de sistema.

3. De que modo Santo Agostinho nos leva a repensar a estética?

3.1 - O que foi e o que é a estética?

A definição de estética está longe de gerar consenso e, por norma, não escapa à circularidade de conceitos, tornando a definição bastante vaga. Como estudo filosófico das experiências estéticas, dos objectos estéticos, das disposições mentais que possibilitam e que resultam de tais experiências e da semântica associada à sua expressão, a estética confronta-se com a questão da abrangência do seu campo de estudo e com a questão das fronteiras que mantém relativamente a outros domínios ou áreas disciplinares. Não há como abordar tais questões sem levar em consideração uma perspectiva histórica acerca da fundação da disciplina.

Baumgarten utilizou pela primeira vez o termo ‘estética’ na sua obra de 1735, *Meditações filosóficas acerca de algumas características da poesia*,⁸⁰⁰ para designar a ciência do conhecimento sensível que, a par da lógica, constituía, segundo o autor, a gnoseologia. Assim, defende que as coisas conhecidas concernem à faculdade superior, sendo objecto da lógica, e as coisas percebidas são conhecidas pela faculdade inferior, sendo objecto do conhecimento sensível, ou estética. Note-se que o uso da expressão ‘faculdade inferior’ não parece, neste contexto, condenar a percepção sensível, a uma real inferioridade, já que Baumgarten a irmana à lógica, advogando-lhe valor cognitivo e, mais do que isso, atribuindo-lhe um papel relevante no aperfeiçoamento dos modos de pensar e dos modos de vida.

⁸⁰⁰ A. G. Baumgarten, Karl Aschenbrenner, William Benjamin Holther (eds.), *Reflections on poetry: Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, University of California Press, 1954, §§ 115-116, p.78.

Quatro anos após as *Meditações*, Baumgarten publica a obra *Metaphysica*,⁸⁰¹ onde faz referência à classe das coisas apercebidas, ou *aistheta*, dizendo que esta classe é muito mais abrangente do que a classe de coisas apreendidas pela visão e pela audição, já que inclui pensamentos e imagens. Na segunda metade do século XVIII, surge, então, o tratado que consolida a posição baumgartiana acerca da estética. A primeira parte (da sua *Aesthetica*) é publicada em 1750 e, em 1758, vem a público uma segunda parte, bastante menos extensa. No primeiro parágrafo do tratado, Baumgarten reitera a definição da estética, que havia apresentado nas *Meditações* de 1735, como sendo a ciência do conhecimento sensível – ciência esta, que compreende a teoria das artes liberais, da cognição inferior; a arte do pensamento belo e a arte da razão analógica.⁸⁰² Baumgarten preconiza o aperfeiçoamento da cognição sensível, ou ‘estética artificial’, a par da actividade inata das nossas faculdades cognitivas sensíveis, ou ‘estética natural’, cabendo às faculdades superiores do entendimento e da razão norteá-las.⁸⁰³ Esse aperfeiçoamento deveria ser intentado por duas vertentes complementares – pela *akesis*, ou *exercitatio aesthetica*, e pela *mathesis*, ou *disciplina aesthetica*. A primeira vertente consistia num programa prático de treinamento que incluía actividades como a improvisação, certos jogos ou exercícios relacionados com as artes eruditas.⁸⁰⁴ Estas actividades promoveriam a capacidade da mente lidar harmoniosamente com um dado assunto ou pensamento.⁸⁰⁵ A segunda vertente compreendia a *pulchra eruditio*, constituída pelo estudo das ciências de Deus, do universo e do homem (a moral, a história, sem esquecer a mitologia, as culturas antigas e os exemplos da genialidade humana).⁸⁰⁶ Esta vertente contemplava ainda uma teoria da forma da bela cognição (*theoria de forma pulchrae cognitionis*) que complementava as regras de disciplinas especificamente estéticas, como a oratória, a poesia, a música,

⁸⁰¹ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, ed. VI, Halle, C. Hermann Hemmerde, 1768, § 533, p. 187.

⁸⁰² *Idem*, *Aesthetica*, Impens. I. C. Kleyb, 1750, § 1, p.1: «Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae.»

⁸⁰³ Cf. *Ibidem*, §§ 30-38, pp. 12-16.

⁸⁰⁴ Cf. *Ibid.*, §§ 52, 55, 58, pp. 21, 23, 24.

⁸⁰⁵ Cf. *Ibid.*, § 47, p.19.

⁸⁰⁶ Cf. *Ibid.*, §§ 62-64, pp. 26-27.

etc.⁸⁰⁷ Em suma, o projecto disciplinar baumgartiano preconizava uma estética interdisciplinar, não meramente teórica; que contemplava uma filosofia da arte, sem lhe determinar um estatuto de preponderância e que tinha como propósito o aperfeiçoamento da capacidade cognitiva humana para uma efectiva melhoria da qualidade de vida. A estética exaltava o papel e o potencial da percepção sensível em termos gnoseológicos, de tal modo que se lhe poderia associar o mote *melhor pensar, para melhor viver*. Baumgarten descreve, inclusivamente, o *felix aestheticus* – o esteta feliz – como sendo um homem de sensibilidade, com capacidades cognitivas e perceptivas bastante desenvolvidas. O aperfeiçoamento da percepção sensível, por meio do estudo estético, conferia ao sujeito uma vantagem sobre os demais.⁸⁰⁸

Assim, mais do que uma filosofia da arte ou do belo, o tratado fundador da estética descrevia uma disciplina que, com base na experiência sensível, apresentava um modo específico de lidar com a realidade. O conhecimento das coisas que nos rodeiam, dado pelas faculdades superiores não esgota o que delas podemos conhecer. A faculdade cognitiva inferior – inferior, porque não se sobrepõe ao entendimento ou à razão, mas complementa-os – é a prova da perene insatisfação do homem na relação que estabelece com as coisas, e poderá ver-se também como um modo de ir para além desse conhecimento veiculado pelas faculdades superiores que, por si, não nos satisfaz.

O produto da percepção estética é na perspectiva de Baumgarten uma articulação de representações sensíveis, a nível particular, paralela à articulação conceptual que se processa a um nível abstracto. A verdade estética baseia-se na articulação de tais representações sensíveis (articulação esta que, no fundo, é um nexos de relações entre sensações) com a razão e com os seus objectos, mas sendo sensivelmente reconhecida pelo sujeito.⁸⁰⁹ As representações sensíveis possuem uma integridade e uma totalidade, que a mera abstracção conceptual não consegue alcançar e que define um modo característico de pensar, que é o modo estético propriamente dito.

A estética lida com o particular e com o concreto, é aí que a sua verdade pode ser encontrada, pelo que o esteta não é uma apologista de generalizações, mas de

⁸⁰⁷ Cf. *Ibid.*, §§ 68-69, pp. 28-29.

⁸⁰⁸ Cf. *Ibid.*, § 3, p.2.

⁸⁰⁹ Cf. *Ibid.*, § 437, p. 278.

verdades menos abstractas que façam parte de uma verdade metafísica.⁸¹⁰ Não significa isto que a estética não possa passar dos objectos reais para os objectos hipotéticos, ficcionais ou virtuais, que aliás são uma parte importante do seu domínio. O esteta é, em suma, aquele que pensa o mundo e a experiência humana de uma forma bela, uma forma mais holística que não descarta a dimensão sensível e particular e que as integra, de modo análogo ao racional, no próprio desenvolvimento da sua estrutura intelectual, aprimorando progressivamente a cadeia de sensações passível de se estabelecer a cada reflexão sobre si e sobre o mundo, sem a condicionar ao fechamento dos conceitos. A estrutura e a clareza do raciocínio lógico não são alcançáveis senão à custa de um empobrecimento do real e de uma amputação artificial da sua natureza englobante e multidimensional. É como alternativa a tal sistematização do real que surge a estética – no fundo, como um modo adequado de aceder à complexidade integrada do todo a partir do particular.

O conceito de *analogon rationis* que entra na definição de estética e que surge por variadíssimas vezes na obra de Baumgarten⁸¹¹ tanto se refere à razão análoga, paralela à razão que lida com a lógica, como ao pensamento analógico, ou raciocínio por analogia, desde que este último seja entendido por oposição ao raciocínio que liga os dados da sensibilidade aos conceitos, ou seja, desde que seja entendido como o raciocínio que liga as percepções sensíveis àquilo que Baumgarten designa de *perceptiones obscurae* e que constituem confusamente o *fundus animae*.⁸¹² Para Baumgarten a confusão é uma condição *sine qua non* para a descoberta da verdade, uma vez que a natureza não apresenta hiatos entre a obscuridade e a distinção.⁸¹³ A abstracção, essa sim, é que instaura uma fractura no real.⁸¹⁴ O conceito de *analogon rationis* refere-se, portanto a uma faculdade paralela à razão que permite estabelecer um nexo de similaridade (analogia) entre a estrutura basilar mental (ou *fundus animae*) e a sensação do próprio real, daí que a cognição por esta via – a cognição estética – seja imediata.

⁸¹⁰ Cf. *Ibid.*, § 440 e 441, p. 280-281.

⁸¹¹ Cf. por exemplo *Ibid.*, § 74, p. 32; § 437, p. 278; § 468, p. 299; § 608, p. 397, entre outras.

⁸¹² Cf. *Id.*, *Metaphysica*, § 511, p. 176 e *Aesthetica*, § 80, p.36.

⁸¹³ Cf. *Id.* *Aesthetica*, § 7, p. 3.

⁸¹⁴ Cf. *Ibid.*, § 560, p. 363.

Ainda no final do século XVIII, a estética entra nos currículos das universidades alemãs, como disciplina, mas sem a amplitude que Baumgarten lhe advogava. Na verdade, mais do que uma estética, a disciplina começa a tomar a forma de uma *kalologia*. A acepção da *aisthesis* – ou percepção sensível – que está na origem do nome da disciplina, vai perdendo força, no sentido em que a sensibilidade e a sensação começam a ser relegadas para um plano secundário.

Kant, Schiller, Schelling e Hegel⁸¹⁵ serão os verdadeiros pais da estética que hoje em dia se pratica nas universidades. Se constrangeram o projecto disciplinar baumgartiano, também lhe conferiram um acréscimo de credibilidade filosófica – uma credibilidade que não voltámos a reencontrar. Kant desvaloriza a perspectiva de Baumgarten por considerar improcedente a analogia entre a experiência estética e o conhecimento racional. A nova orientação que o filósofo de Königsberg dá à problemática da estética condu-la a um enfoque sobretudo direccionado para as questões do belo e do prazer, nas quais o conceito de desinteresse assume protagonismo. Em 1790, é publicada a *Crítica da Faculdade de Julgar* cuja primeira parte é dedicada ao juízo estético, tido como a resposta que imediatamente procede a representação de um objecto estético, sem se basear num conceito determinado mas, ainda assim, com validade universal.

A representação resultante da experiência de um objecto belo produz um estado análogo àquele que precede a formação de um conceito, promovendo um prazer intelectual específico, pelo livre jogo entre as faculdades cognitivas (imaginação e entendimento). Este prazer é o que constitui a sensação do belo. Portanto, na experiência do belo, o juízo estético é subjectivo, não podendo nunca considerar-se um juízo de conhecimento, e é desinteressado. Ainda assim, de um modo distinto àquele que se observava na perspectiva baumgartiana, também para Kant parece haver na

⁸¹⁵ Também Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776) e Burke (1729-1797) são também nomes incontornáveis, porém não os abordaremos visto ser nosso propósito salientar os autores com contributo paradigmático quanto à orientação que a disciplina foi tomando após a proposta baumgartiana, e não fazer um resumo abrangente da história da estética. Shaftesbury e Hutcheson centram as suas reflexões na analogia entre a beleza e a virtude que encontrará fortes ecos na perspectiva de Schiller. Hume é bastante influenciado pela proposta de Hutcheson acerca do fundamento emocional dos juízos morais e pela teoria do gosto e da imaginação de Joseph Addison (1672-1719); este último influenciará Burke e Kant relativamente à temática do sublime. Por seu turno, Hume influencia Kant no que toca à defesa da independência dos juízos estéticos. O contributo de Burke é fundamental para a questão do sublime, quanto aos aspectos fisiológicos da sua percepção e quanto ao carácter mutuamente exclusivo em relação à beleza. A sua perspectiva distancia-se da de Kant no que toca ao sentido moral ou transcendente da experiência do sublime.

experiência estética uma certa sensação de relação entre a realidade exterior e os sentidos internos do sujeito, como se a realidade exterior presentificasse de imediato essa validade universal, que não é alheia ao domínio da moral e que mais intensamente se faz sentir com a experiência do sublime. Na experiência da beleza, a relação em causa é de harmonia, enquanto que na experiência do sublime é de desproporção e de revelação imediata dos limites da imaginação, acabando por intervir também a razão.⁸¹⁶

Kant interessa-se também pela arte e pelas ideias estéticas que subjazem à sua produção. Estas ideias não são traduzíveis por conceitos, pois resultam da faculdade da imaginação, elas são apenas traduzíveis nas formas que as materializarão artisticamente e que serão objecto dos juízos estéticos, pelo que as suas características correspondem também à possibilidade de garantir que tais juízos sejam livres de quaisquer conceitos ou interesse.⁸¹⁷ O génio é precisamente a faculdade associada às ideias estéticas, que certos indivíduos privilegiados possuem por dom da natureza, ou seja: “é a disposição inata do ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza confere regras à arte”.⁸¹⁸

Com Kant, a estética viu a proposta baumgartiana ser relegada para um plano de mera curiosidade histórica e consolidou como áreas centrais de enfoque a questão do belo na arte e na natureza e as formulações de juízo estético, prazer estético e desinteresse. A temática do génio e da sublimidade abriram as portas para o romantismo, que foi também uma época crucial para a consolidação da estética, sobretudo através dos contributos de Schiller e de Schelling.

Schiller publica em 1795 o livro *Sobre a educação estética do homem numa série de cartas*,⁸¹⁹ onde, segundo o próprio testemunha ao seu mecenas Augustenburg,⁸²⁰ intenta completar a perspectiva kantiana presente na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Tal propósito visava em concreto ultrapassar a ideia de que o reconhecimento do belo assentava num mero jogo entre o entendimento e a imaginação,

⁸¹⁶ É na relação tensional entre a imaginação e a razão que se gera um prazer negativo.

⁸¹⁷ Kant, *CFJ*, § 46.

⁸¹⁸ *Id.*, *op. cit.*, § 46.

⁸¹⁹ O título original é *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*.

⁸²⁰ Carta de 9 de Fevereiro de 1793, citada por Márcio Suzuki em «O belo como imperativo», in Schiller, *Sobre a educação estética do homem*, R. Schwarz (trad.), S. Paulo, Iluminuras, 2002, p. 8.

de modo a libertar a disciplina estética do jugo da subjectividade. Para tal, havia que propor um elo entre o juízo estético e os princípios da razão prática.

Schiller defende uma dualidade da natureza humana, como razão e sensibilidade, pelo que qualquer elevação moral deverá contemplar também a dimensão sensível. O homem nobre – aquele que cultiva a sensibilidade quer pela criação de obras belas, quer pela sua mera contemplação – vai para além do imperativo categórico no sentido em que não apenas vê o sujeito racional autonomamente, enquanto fim em si mesmo, como espraia essa autonomia a tudo o que está em seu redor.⁸²¹ O homem educado pelo belo será, portanto, um homem virtuoso para o qual a felicidade equivale à dignidade, o prazer ao dever, numa unificação ideal sem preeminência de um sobre o outro. Tal dualismo ideal seria o pleno desenvolvimento da própria estrutura humana, na livre harmonia da sua orientação formal, ou *Formtrieb* (proveniente do seu cariz racional), com a orientação sensível, ou *Sinnestrieb*; harmonia esta, que Schiller traduz pelo conceito *Spieltrieb*, enfatizando a ideia de impulso lúdico que une estas duas dimensões antropológicas tensionais.⁸²² Schiller escreve:

O objecto do impulso lúdico, representado num esquema geral, poderá ser chamado forma viva, um conceito que serve para designar todas as qualidades estéticas dos fenómenos, tudo o que em resumo entendemos no sentido mais amplo por belo.⁸²³

A experiência do belo é afim da liberdade, permitindo uma continuidade entre a dimensão sensível e da razão, que Kant enfaticamente negara. Embora excessivamente centrado na questão artística e no conceito de belo, Schiller oscila ainda para uma perspectiva da disciplina estética onde podem ser reconhecidos alguns ecos da proposta baumgartiana, por exemplo através de uma correspondência entre o homem virtuoso e o *felix aestheticus* – ambos traduzem um saber viver potenciado pelo aperfeiçoamento da sensibilidade.

⁸²¹ Cf. Schiller, *Sobre a educação estética do homem*, carta XXIII [R. Schwarz (trad.), S. Paulo, Iluminuras, 2002, p. 117-120].

⁸²² É óbvio o paralelo com a ideia kantiana de prazer estético como jogo livre entre a imaginação e o entendimento, que Schiller retoma de um modo muito mais abrangente e mesmo radical. Cf. *Ibid.*, carta XV, pp. 77-82.

⁸²³ *Ibid.*, carta XV, pp. 77.

Para Schelling, a estética surge no âmbito da tentativa em encontrar um fundo comum entre o ideal e a realidade; só a arte, como produto de uma actividade simultaneamente consciente e inconsciente, permite a unificação entre a subjectividade e a objectividade. A arte tange simultaneamente a necessidade e a liberdade, e a identificação da actividade inconsciente com a actividade consciente dá-se no eu intuído em si mesmo, isto é, no eu consciente de tal identidade. A inteligência, como subjectividade racional, reconhece em si os princípios dessa identidade, que não é mais do que uma manifestação do absoluto. À filosofia cabe articular o absoluto, porém só a arte consegue objectivá-lo, como expressão da consciência universal da intuição intelectual.⁸²⁴ A intuição estética é precisamente a objectivação da intuição intelectual.⁸²⁵

Além daquilo que com manifesta intenção coloca na sua obra, o artista parece instintivamente conseguir representar uma infinidade que nenhum entendimento finito é capaz de desenvolver integralmente. Uma verdadeira obra de arte comporta uma infinidade de intenções e pode ser interpretada até ao infinito, sem que possamos jamais dizer se esta infinidade reside no artista ou simplesmente na obra de arte.⁸²⁶ A arte torna presente uma beleza superior, eterna, emanada do absoluto, em relação à qual as belezas sensíveis são uma versão secundária degradada. Não há qualquer subordinação da arte à natureza, cuja beleza é contingente e incapaz de funcionar como cânone para a arte, ainda que o artista deva prestar atenção à vida que subjaz à natureza.

Segundo o filósofo, se subtrairmos a objectividade da arte, ela devém filosofia e se conseguirmos garantir objectividade à filosofia, ela cessa de ser aquilo que é e devém arte.⁸²⁷ Foi precisamente com Schelling e com Hegel que a filosofia da arte consolidou a sua posição central no seio da estética, a ponto de ainda hoje muitos filósofos considerarem sinónimas as designações ‘estética filosófica’ e ‘filosofia da arte’.

⁸²⁴ Cf. Schelling, *The System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trans.), Charlottesville, University of Virginia Press, 1993, p. 232.

⁸²⁵ Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 229.

⁸²⁶ Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 225.

⁸²⁷ Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 233.

A consideração da estética como intermediária entre a dimensão transcendente e a dimensão imanente é abandonada por Hegel, cuja obra póstuma *Cursos de Estética*⁸²⁸ constitui a primeira grande sistematização teórica acerca da natureza da obra de arte. Para este autor a estética deixa de ter uma capacidade reveladora, na acepção que os seus antecessores lhe atribuíam, e deixa também de fazer sentido como ciência da sensação. Só a filosofia da arte concerne a estética, não sendo de estranhar a exclusão da beleza natural do âmbito disciplinar estético. A estética teológica também não tem aí lugar, uma vez que o que ocupa agora a disciplina são os aspectos formais e estilísticos da arte, que não encontram adequada aplicação na consideração da experiência estética ao nível religioso. Não sendo a arte uma forma elevada de expressão – como para Hegel o são a religião e a filosofia – ela é estéril quanto ao alcance do tipo de verdades com as quais lidam a religião e a filosofia. É neste seguimento que surge o seu mais famoso aforismo acerca da arte:

A arte é e permanece para nós, quanto à sua mais elevada vocação, algo do passado. Assim, ela perdeu também para nós a sua verdade e a sua vida autênticas, e foi transferida para as nossas *ideias*, ao invés de manter a sua anterior necessidade na realidade e aí ocupar o seu posto superior.⁸²⁹

Esta sua afirmação sobre o fim da arte iria influenciar toda uma série de pensadores como Adorno, Heidegger, Lukács, Derrida ou Danto. A especulação hegeliana não só rompe com a perspectiva de que a estética é holística e pode manifestar ao homem a transcendência, como rompe também com a tradição fundada na ideia de gosto, cuja análise se centrava nas condições do juízo estético. Ainda assim, o filósofo não nega totalmente o carácter revelador da experiência estética da obra de arte, considerando que ela promove uma aproximação da aparência das ideias mais elevadas aos sentidos e aos sentimentos.⁸³⁰ A forma sensual como a arte presentifica tais ideias impede porém que se tomem como regra ou máxima universal.

⁸²⁸ No original: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Esta obra é resultante dos cursos sobre estética ministrados por Hegel nas Universidades de Heidelberg (1918) e de Berlim (1820/21, 1823, 1826 e 1828/29). A publicação em 1835 resulta da compilação de notas a partir dos próprios manuscritos de preparação das aulas de Hegel e das anotações registadas pelos alunos durante os cursos.

⁸²⁹ G. W. F. Hegel, *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, T. M. Knox (trad.), vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 11.

⁸³⁰ *Id., op. cit.*, p. 10.

É também Hegel quem mais notoriamente pressupõe a ideia da necessidade de um sistema de amplitude teórica englobante – do qual a estética faz parte – caracterizado pela ausência de dualismos e orientado para o fito de alcançar uma realização absoluta do saber filosófico, que faria da filosofia uma verdadeira ciência.

O contributo para a estética de Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger e de tantos outros filósofos que se seguiram mereceria uma análise que aqui não faremos por ultrapassar já a problemática do momento fundacional da estética. A originalidade das suas propostas não deixa de ser enquadrável na moldura já definida durante o período do Idealismo alemão.⁸³¹ É esta moldura que ainda hoje aprisiona a ideia que temos da estética a um modelo ultrapassado que, por um lado, não é capaz de integrar plenamente o contributo dos autores antigos e medievos, por exemplo, e, por outro lado, nem sempre consegue acompanhar as diversas tendências e problemáticas que têm surgido nas últimas décadas acerca do modo como o sujeito se relaciona sensualmente com o mundo e acerca das articulações que a sensibilidade pode manter com a razão.

A estética contemporânea, ao debruçar-se sobre si mesma, parece ter-se apercebido que a credibilidade e a importância gozadas no dealbar da sua constituição como disciplina filosófica se esbateram, transformando-a numa espécie de filha espúria da filosofia, sempre em vias de escorregar para famílias do conhecimento que não a filosófica, ou mesmo, em risco de perder toda a viabilidade nas esferas do saber. O esbatimento da sua relevância no seio da filosofia prende-se precisamente com uma certa petrificação do seu campo de estudo e com a limitação dos seus quadros categoriais, que acabam por se revelar insuficientes mesmo em relação às tradicionais áreas de aplicação. A categoria estética do belo em relação à arte é disso o exemplo mais gritante, mas poder-se-á também pensar no caso da teorização da experiência estética da natureza e da paisagem, que ainda hoje luta por se livrar das perspectivas pitorescas e do jargão da filosofia da arte.

⁸³¹ Por exemplo, Heidegger retoma o entendimento schellingiano da arte como reveladora da natureza do real ao atribuir-lhe um papel importante no domínio da verdade, como desvelamento. No caso de Nietzsche, apesar da sua ruptura com as perspectivas tradicionais e da radicalidade da sua teoria, não deixa de trilhar a esteira de Schelling, considerando a arte como a manifestação estética por excelência e determinando-lhe superioridade em relação ao conhecimento conceptual. Também como Schelling, Schopenhauer incide na capacidade de objectivação da arte e, retomando a terminologia kantiana do sublime matemático e dinâmico, estabelece uma relação entre a dimensão moral e a disposição mental que o sublime convoca.

Na constatação de uma certa marginalidade e desprestígio, a estética tem procurado contrariar esse estatuto pela estratégia expansionista da interdisciplinaridade e da esteticização, consistindo esta última na promoção a lugar estético conferida às mais variadas paisagens, experiências, objectos e situações, e pelo esbatimento da fronteira entre a estética e o quotidiano. Porém, essa tendência que promove o espraiair da experiência estética para lá do confinamento da arte, poderá parecer também condená-la filosoficamente – perspectiva que não subscrevemos. A pluralização dos lugares estéticos é injustamente tida como uma ameaça à própria sensibilidade e à dimensão ética das nossas vivências. A resposta a tais receios passa pela rejeição do carácter unívoco e desinteressado da experiência estética e pela assunção de que o estético nunca é um predicado exaustivo e irreversível que outorgamos a determinadas coisas ou situações.

A noção kantiana de desinteresse marcou profundamente a estética contemporânea e, embora até pudesse ter sido reencaminhada para interpretações que sublinhassem a possibilidade de estender a experiência estética a outros lugares que não a arte ou a natureza, a verdade é que tal não ocorreu. O desinteresse associado à experiência estética constitui um dos principais argumentos contra a esteticização do quotidiano. Esta forma de descentralizar a filosofia da arte da experiência estética, embora tenha vindo a ganhar terreno na última década, tem também sido alvo de inúmeras críticas. A pluralização dos lugares estéticos é tida como uma ameaça à própria sensibilidade de dois modos: por um lado, teme-se uma anestesia por excesso, e, por outro lado, teme-se uma desequilibrada subjectivização das experiências, com consequências ao nível do nosso relacionamento com os outros. O prazer desinteressado pressuposto na experiência estética é tido como um prazer exclusivo, um prazer em si e por si que, no contexto das situações e das relações do dia-a-dia poderá comprometer um envolvimento sério do sujeito e mesmo condicionar, por exemplo, a sua capacidade de agir segundo convenções morais. A passagem do contexto artístico para o contexto da vida quotidiana, seja nas suas trivialidades, seja nas suas tragédias, configura-se problemática. A esteticização das situações do dia-a-dia é a esteticização do mundo e pode reduzi-lo a um lugar de prazer subjectivo, desinteressado. A contemplação estética pode parecer descabida em determinados contextos, pois arrisca transformar-se numa indiferença ao sofrimento dos outros.

A resposta a esta crítica passa por se rejeitar a impreteribilidade do divórcio entre o prazer estético e outras dimensões da experiência, como por exemplo a

consciência ética – os objectos ou as situações não são territórios de experiência lineares, pois implicam que nos relacionemos com eles a um nível multidimensional. Uma lágrima no rosto de alguém não se resume a $H_2O + NaCl$ e sabemos interpretá-la como uma manifestação de tristeza ou de felicidade, consoante o contexto. Do mesmo modo, sabemos quando devemos ser sensíveis e solidários, antes de qualquer outro tipo de resposta, à visão da lágrima, ou se podemos ter a liberdade de a tomar no seu brilho diáfano e atender placidamente à sinuosidade da linha húmida que desenha na pele pela sua escorrência. Não são os objectos ou as situações que fazem a relação estética, é a relação que faz com que assumamos esteticamente os objectos ou as situações. Essa assunção resulta de uma escolha livre por parte do sujeito, supostamente, assente no bom senso.

Quaisquer objectos e situações podem ser assumidos esteticamente – o quotidiano pode ser um lugar estético –, não significando isso que o estético seja um predicado exaustivo e irreversível. A experiência de um prazer puro, absolutamente inebriante a tal ponto de se tornar irreprimível e exclusivo parece descrever melhor um orgasmo do que um encontro estético. A palavra ‘encontro’ não será aqui fortuita – a experiência estética pode ser expressamente procurada e há lugares onde mais facilmente a encontramos, como num museu de arte, onde os objectos e o contexto se predispõem a tal encontro e nos quais há uma maior margem de liberdade para que o desinteresse aconteça; mas, fora da redoma que a categoria ‘arte’ confere aos objectos e às situações, o encontro estético pode ocorrer inesperadamente e em contextos que exigem uma escolha por parte do sujeito, ou melhor, uma decisão acerca das prioridades relativas às diferentes dimensões da experiência, sendo que estas dimensões não compartimentam rigidamente a experiência, nem se circunjam de forma estanque. A dimensão estética não inviabiliza de todo a dimensão moral, coisa que aliás era já perfeitamente reconhecida pelos filósofos do Idealismo alemão.

Relativamente ao argumento que vê na esteticização do quotidiano uma via para a anestesia por excesso, ele assenta na ideia absolutamente correcta de que seríamos incapazes de viver num estado de perene encantamento com o mundo. Porém, essa impossibilidade não significa que realmente ocorra uma espécie de sobrecarga estética ou uma intoxicação da sensibilidade, de tal ordem que nos pudesse conduzir a um estado de ‘filistinismo’ total e abrangente. Esta anestesia só seria possível se não tivéssemos a liberdade e a capacidade de nos relacionarmos de uma forma multívoca com os objectos que constituem a nossa experiência do mundo. Mais uma vez,

deparamo-nos com o mito do desinteresse e com a consequente exclusividade do prazer estético, que goraria a nossa capacidade natural de experienciar os objectos e as situações de forma multidimensional e integrada. Por norma, essa nossa capacidade faz com que sejamos livres para determinarmos previamente o grau de arrebatamento que estamos dispostos a sentir ante um objecto ou situação, num determinado contexto. As outras dimensões da experiência podem mesmo funcionar como factores de equilíbrio na gestão do sentimento estético, ao apresentarem alternativas ou complementos ao nosso empenho relativamente a essa dimensão estética. Temos autonomia suficiente para não confundir o ilimitado potencial estético da experiência das coisas que nos rodeiam com a efectiva experiência estética que delas fazemos.

O reconhecimento de que qualquer coisa ou situação pode ser um lugar estético não implica, portanto, que se tema a anestesia relativamente a outras dimensões da experiência, nem a anestesia que é expressa na fórmula: se tudo é estético, nada é estético. Coloca-se então a questão sobre as razões que levam ao constrangimento por parte da filosofia em dar aos lugares quotidianos o mesmo estatuto estético que dá à arte e que, felizmente, recomeça a dar à natureza. Por outras palavras: porque é que a pluralização dos lugares estéticos e a descentralização da filosofia da arte ameaçam filosoficamente a estética? Por um lado, parece haver um receio de contaminação interdisciplinar que, como já vimos, fragilizaria o estatuto filosófico da estética pela diluição das suas fronteiras. Por outro lado, porque se trata de uma disciplina que desde cedo se virou para a arte e que encontrou na categoria artística um porto seguro para o discurso do prazer desinteressado.

A noção de desinteresse desadequa-se às questões do quotidiano, até porque o facto de nos relacionarmos desinteressadamente com algo é tido como uma libertação das pressões do dia-a-dia. A experiência estética assume essa desvinculação das preocupações de natureza prática que, maioritariamente, caracterizam o quotidiano, pelo que se supõe mais coerente com as excepções, com as coisas ou situações especiais. A arte é talvez o melhor território para o confronto entre o sujeito e aquilo que não lhe é familiar e, enquanto território de novidade e estranheza, o seu potencial estético é enorme. Em contextos que nos são familiares, tendemos a ver as coisas na sua dimensão prática e a desvalorizar a sua dimensão estética, não é, portanto, de se estranhar o

casamento automaticamente feito entre estética e arte, e a negligência a que a disciplina condena o quotidiano.⁸³²

Pela arte, a experiência estética tem uma distinção muito mais clara e quase imediata de outros tipos de experiência – as fronteiras entre o que é estético e o que não o é, são menos problemáticas. Além disso, a arte faculta uma espécie de moldura ou enquadramento que torna aceitável e coerente o tal prazer desinteressado. O contexto da arte, através dessa moldura, delimita o espaço de exterioridade em que nos podemos quedar na segurança da contemplação, supostamente, sem nos obrigar a estabelecer prioridades quanto a certas dimensões da experiência. É graças a essa exterioridade que automaticamente assumimos face à arte, que ela ocasiona situações como a morte do cão que fazia parte da instalação do costa-riquenho Guillermo Vargas. Assumimos que, se é arte, então é suposto contemplarmos, não é suposto agirmos; assumimos, portanto, que não nos devemos posicionar *inter-esse*. Além do desinteresse, a arte contemporânea veio ditar a desadequação de outros pressupostos estéticos como o belo, mas, mais do que isso, veio demonstrar que as categorias artísticas não correspondem necessariamente às categorias estéticas. Significa isto que a estética, enquanto disciplina pode alargar-se filosoficamente a outros lugares que não a arte, sem necessariamente adoptar os modelos da arte ao campo estético desses outros lugares.

Nos últimos anos, a reabilitação da estética da natureza tem contribuído bastante para esta perspectiva, ao defender o não confinamento da experiência estética da natureza às categorias artísticas e ao propor a sua integração no processo activo do relacionamento entre o sujeito e os seus ambientes. A estética somática de Richard Shusterman começa também a ganhar alguma credibilidade no meio filosófico, inclusivamente, têm surgido propostas para sub-núcleos desse lugar estético – é o caso da ‘estética da digestão’ desenvolvida por Christian Denker (Universidade de Viena). Com a estética somática, apercebemo-nos que o prazer estético pode não resultar exclusivamente das experiências que nos são facultadas pelos cinco sentidos, ou pela imaginação. A propriocepção, por exemplo, poderá abrir caminho a novas categorias estéticas. A estética somática posiciona-se na tradição que assume a experiência estética não numa dimensão exterior, superficial, baseada na contemplação e no prazer desinteressado, mas na dimensão crítica e auto-reflexiva do encontro, em que o prazer se assume como um ganho, como um enriquecimento pessoal. O prazer estético do

⁸³² O título de Arthur Danto *The transfiguration of de Commonplace* é disto ilustrativo.

ganho, que se opõe ao prazer desinteressado, é relativo à experiência de qualquer lugar estético e, obviamente, está também presente na relação do sujeito com uma obra de arte. É a este ‘prazer-ganho’ que Steiner se parece referir quando diz que o encontro com uma obra de arte propõe uma mudança ao impor uma questão ao fruidor: “Como sentes e o que pensas das possibilidades da vida, das formas alternativas do ser que estão implícitas na tua experiência de mim, no nosso encontro?”⁸³³

A estética somática consiste no estudo crítico e melhorativo das experiências e dos usos do corpo como lugar de apreciação sensória e da própria prática criativa. Ou seja, ela baseia-se no aperfeiçoamento da consciência dos nossos estádios e sensações corpóreas. A atenção dada a este funcionamento do corpo permite, por exemplo, controlar e evitar estados de má disposição, ou mesmo de doença, que não só limitam o prazer e desencadeiam dor, como enfraquecem os sentidos, diminuindo a nossa capacidade de atender às dimensões estéticas que nos rodeiam. A estética somática não se limita a aplicar categorias artísticas ao corpo, não o trata como um mero objecto de valor, de contemplação e de criação estética, mas sobretudo, como um *medium* sensório por si e pela sua capacidade em lidar com outros lugares estéticos. Ao incluir também uma vertente prática e interdisciplinar, surge na senda da proposta estética baumgartiana.

Assim, a pluralização dos lugares estéticos e o descentramento da filosofia da arte no seio da estética, não ameaçam filosoficamente a disciplina, se esta for perspectivada no seio desta tradição que tem sido negligenciada pela filosofia; mais do que isso, a abertura e a abrangência que caracteriza tal visão da estética é talvez a solução para o lugar cada vez mais marginal que a estética aufere no seio da filosofia. Quanto à estética do quotidiano, talvez ainda seja um lugar estético demasiado amplo e heteróclito que precise ser cindido em vários núcleos constituintes, de modo a predispor-se à estruturação de um corpo de estudo com a coerência que a estética da natureza já tem e que a estética somática começa a ter.

Sendo um ramo tão recente da filosofia, a estética parece querer garantir a validade do seu estatuto filosófico de modo ambivalente: por um lado, sublinhando a

⁸³³ George Steiner, *Real Presences*, University of Chicago Press, 1991, p. 142: « What do you feel, what do you think of the possibilities of life, of the alternative shapes of being which are implicit in your experience of me, in our encounter? ».

distinção e as fronteiras relativamente aos restantes ramos filosóficos e, por outro lado, mediando os departamentos artificiais dos quais ela própria faz parte na esfera do saber. Esta ambivalência levou a que se equacionasse a possibilidade de uma estética interdisciplinar, que não tem sido bem-vinda no seio da filosofia. A estética interdisciplinar não deve ser entendida como uma permeabilização exacerbada da estética relativamente às outras disciplinas filosóficas, a ponto de nelas se diluir e perder o estatuto diferenciado que alcançou no século XVIII, nem como um mero canal de interacção entre as diferentes disciplinas e formas de expressão artística – como as artes plásticas, cinema, música, literatura ou até mesmo o design – e os discursos teóricos que sobre elas versam, sob o risco de perder a sua pertinência filosófica. A estética interdisciplinar deverá recuperar de algum modo o programa baumgartiano, que tinha a virtude de não estabelecer uma antinomia entre o raciocínio lógico e a experiência do conhecimento sensível e que consignava uma vertente prática que, aliada à teoria, assumia o propósito do aperfeiçoamento do potencial cognitivo humano e da forma de vida – ou seja, da forma de lidar com as situações do quotidiano.

Como um exemplo paradigmático de estética interdisciplinar, destacamos o projecto de investigação da Universidade de Aarhus (Dinamarca), coordenado pelo Professor Morten Kyndrup⁸³⁴ e intitulado "*Contemporary Aesthetic Theory: Current Functional Transformations of the Aesthetic*". Este projecto implementado há mais de 15 anos resultou na criação de um programa de estudos em estética interdisciplinar (*Interdisciplinary Aesthetic Studies Program*) e num centro de estudos homónimo. Segundo Kyndrup, a estética interdisciplinar é um campo relativamente novo, cuja internacionalização só agora começa a emergir e que exige uma perspectiva bífida da estética: por um lado, o reconhecimento da diluição de fronteiras entre as artes, e entre a arte e todos os outros campos disciplinares; implicando, por outro lado, o reconhecimento de que a estética não se confina à arte e que os fenómenos estéticos, bem como as formas estéticas de articular fenómenos,

⁸³⁴ Destacamos as seguintes publicações de Kyndrup: "Aesthetics and Border Lines in *Nordisk Estetisk Tidsskrift*, n.º 35, Aarhus, Aarhus Universitet, 2008, pp. 24-31; "Art Theory versus Aesthetics" in C. Entzenberg, S. Säättelä, (eds), *Perspectives on Aesthetics, Art and Culture*, Stockholm, Thales, 2005, pp. 175-182; "Explanation and Extinction - the Dilemma of Aesthetic Sciences " in *ACTS 3*, Aarhus, Aarhus Universitet, 1988; "Art and the Enunciative Paradigm. Today's Objectual De-differentiation and its Impact on Aesthetics" in *Nordisk estetisk tidsskrift*, n.º 25-26, Aarhus, Aarhus Universitet, 2002, pp.26-38.

são incontornáveis no dia-a-dia⁸³⁵. Sem constituir uma fuga à filosofia, a esteticização do quotidiano implica o alargamento das tradicionais fronteiras da estética e o estreitamento do fosso entre conhecimento estético e sociedade contemporânea. A estética interdisciplinar surge na senda da viragem cultural estética, que, por seu turno, encontra raízes no criticismo inglês do séc. XVIII e na recusa do conceito de “desinteresse”, que tradicionalmente se reporta à atitude estética.

No âmbito deste projecto têm sido organizados vários cursos e várias conferências internacionais, apoiadas pela NOS-H (*Nordic Research Councils' Cooperation*) e pela *Nordic Society of Aesthetics*, das quais destacamos “*The Borderlines of Aesthetics*” (2003) e “*The Limits of Aesthetics.*” (2007). Outras instituições nórdicas têm seguido este tipo de investigação inaugurado pela Universidade de Aarhus, é o caso da Universidade de Uppsala (Suécia) – que acolheu conferências como “*The Aesthetic Turn*” (2001) ou “*Aesthetics and the aesthetic*” (2008) – e da Universidade de Trondheim (Noruega), que em 2009 foi palco do simpósio “*The future of aesthetics*”.

Além de Kyndrup, integram esta corrente nórdica investigadores como Lars-Olof Aahlberg⁸³⁶ (mais crítico quando ao descentramento da filosofia da arte no seio da estética), Arto Haapala, Malte Lyneborg, Carsten Friberg, Jacob Lund Pedersen ou Arne Melberg⁸³⁷ – estes últimos, mais ligados à questão da incorporação e da relevância da dimensão estética na vida quotidiana. Fora da corrente nórdica, esta questão da pertinência filosófica da estetização do quotidiano tem sido abordada por autores como

⁸³⁵ Cf. Kyndrup citado no site oficial do Ministério dos Negócios Estrangeiros da Dinamarca – *Denmark.DK* – no artigo anónimo “Art without Boundaries”. Consultado em 2 de Março de 2009 in: <http://www.denmark.dk/en/menu/About-Denmark/Science-Research/Research-Areas/Interdisciplinary-Aesthetic-Studies/ArtWithoutBoundaries/>

⁸³⁶ Aahlberg, “The Nature and Limits of Analytic Aesthetics” in *The British journal of aesthetics*, v. 33, n.º 1, Oxford, Oxford University Press, 1993, p.5-16; “Notions of the Aesthetic and of Aesthetics” in Sharon Rider & Pär Segerdahl (eds.), *Tankar: Tillägnade Sören Stenlund*, vol. 54, Uppsala, Uppsala Universitet, 2008; “Is Aesthetics Possible?” in Peter Keplec (ed.), *Filozofski vestnik*, vol. 18, n.º1, Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 1997, pp. 153-157.

⁸³⁷ Haapala, “On the Aesthetics of the Everyday: Familiarity, Strangeness, and the Meaning of Place” in Andrew Light & Jonathan M. Smith (eds.), *The Aesthetics of Everyday Life*, New York, Columbia University Press, 2005, pp. 39-55. Malte Lyneborg, “Fuzzy Aesthetics as an Interdisciplinary field” in *Surveys of the Conference The Limits of Aesthetics*, Aarhus University, 2007, consultado em Junho de 2008 in: www.aestetik.au.dk/gr/papers/malte_chr_lyneborg. J. Lund Pedersen, “An Art After” in Ekman & Tygstrup (eds), *Witness*, København, Museum Tusculanums Forlag, 2008, pp. 282-288. Arne Melberg (ed.), *Aesthetics at work*, Oslo, Oslo Academic Press, 2007.

Katya Mandoki, Yuriko Saito, Crispin Sartwell,⁸³⁸ entre outros. Filósofos como Dewey, ou mesmo Heidegger, são apontados como os precursores deste movimento que advoga a possibilidade da experiência estética face a objectos ou situações não relacionados com a arte, e que problematiza a distinção entre as belas-artes e as artes populares. No fundo, este tipo de abordagem é relevante pela perspectivação do alargamento das fronteiras tradicionalmente convencionadas para a estética. Sem trilhar a senda da estetização do quotidiano, autores como Frank Sibley, Wolfgang Iser, Arnold Berleant e Richard Shusterman,⁸³⁹ são outros dos nomes cujo contributo para o espriar do campo da estética não poderá ser ignorado.

A descentralização do belo e da filosofia da arte não constitui uma ameaça ao estatuto filosófico da estética e há caminhos já trilhados pelos filósofos anteriores à delimitação disciplinar da estética que podem ser retomados na contemporaneidade, sem o medo de que a dispersão ou a transversalidade lhes retire valor ou pertinência no seio deste ramo filosófico. No fundo, não há uma extraordinária novidade nas propostas que visam o alargamento das fronteiras da estética, pois é possível reconhecer as suas bases em muitas obras anteriores ao século XVIII. A consolidação filosófica de tais propostas deverá inclusivamente levar em conta esse legado do passado, sem se quedar numa espécie de justificação historicista das mesmas, mas percebendo por exemplo de que modo os autores do passado articulavam as temáticas constitutivas de tais núcleos que hoje podemos considerar estéticos, e qual o nexu que tais núcleos podem assumir no presente no seio da estética.

A indefinição do objecto da estética e as variantes interdisciplinares poderão fazer da estética um campo de estudos desconfortável pela falta de unidade implicada, mas talvez esse desconforto seja ainda o fruto da ideia preconceituosa da imposição necessária do sistema. Nada impede que os objectos estéticos sejam de natureza disjuntiva, nem nada exige que a estética seja um campo de estudos unificado.

⁸³⁸ Katya Mandoki, *Everyday aesthetics: Prosaics, the Play of Culture and Social Identities*, Aldershot, Ashgate, 2007. Yuriko Saito, *Everyday aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2007. Crispin Sartwell, "Aesthetics of the everyday" in Jerrold Levinson (ed.), *The Oxford handbook of aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 761-770.

⁸³⁹ Sibley, *Approach to Aesthetics. Collected papers on philosophical Aesthetics*, Oxford, J. Benson, 2001. Iser, *Undoing Aesthetics*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE, 1997. Berleant, *Rethinking Aesthetics. Rogue Essays in Aesthetics and the Arts*, Aldershot, Ashgate, 2005. Shusterman, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

3.2 – Repensando a estética a partir de Santo Agostinho

A clarificação da estética e das suas valências passa também pela análise de conceitos como experiência estética, emoções estéticas e valor estético. A abordagem relativa a estas formulações parece começar a substituir a atenção que anteriormente era sobretudo dada aos conceitos de juízo estético, prazer ou beleza; não que o domínio da análise conceptual estética tenha abandonado estes conceitos, porém eles começaram a revelar-se demasiado restritivos e pouco eficazes quanto a uma aplicação mais abrangente como aquela que é exigida pelas novas áreas do ramo disciplinar em questão. Mesmo no que toca à esfera da filosofia da arte, os desafios que a produção artística contemporânea veio trazer resultaram também na constatação de uma certa obsolescência das questões do gosto, do prazer e da beleza. Há obras que nos tocam de um modo significativo e que não podemos deixar de considerar estético, mesmo que não possamos dizer que gostamos delas, que são belas ou que a sua contemplação nos provoca prazer. As formulações “experiência estética”, “emoção estética” e “valor estético” espraiam o âmbito dos conceitos que ocuparam os filósofos nos primeiros séculos da disciplina estética, revelando-se mais adequados aos novos sub-núcleos disciplinares e às questões levantadas pela arte contemporânea.

Santo Agostinho não utilizou nenhum destes conceitos nos termos em que actualmente eles se exprimem, mas não há dúvida que é possível encontrar nas suas obras articulações de temas e de ideias que concorrem para o mesmo universo conceptual implicado nestas formulações da disciplina e que poderão de algum modo apontar para direcções ainda insatisfatoriamente exploradas pela estética contemporânea acerca da sua própria especificidade. Não significa isto que a estética deva ter no pensamento agostiniano uma espécie de manual de normas capaz de traçar o seu perfil como conceito e área disciplinar. Um único autor não é representativo da abrangência

de um campo de estudos. Convém ainda salientar que o modo como Santo Agostinho nos leva a repensar a estética não implica necessariamente que com ele partilhemos pontos de vista acerca das temáticas que constituem o seu pensamento estético; todavia, essas temáticas e a forma como se articulam convocam-nos um entendimento pessoal sobre o que é a estética.

Para Santo Agostinho a experiência sensível tem um papel no processo de purificação da alma, o que implica uma certa integridade entre os mecanismos sensuais e a racionalidade que trabalha sobre os seus dados, traduzível para o idiolecto agostiniano como uma continuidade entre o homem exterior e o homem interior. A experiência sensível por si só não é suficiente para desencadear uma experiência estética, a menos que ela seja acompanhada pela consciência do estado emocional que desencadeia no sujeito e pelo seu juízo. Há certos autores que contestam a noção de experiência estética, com base na ideia de que não há uma diferença significativa entre a resposta estética e qualquer outro processo mental de reacção.⁸⁴⁰

Mas há diferença: não podemos olhar para uma fórmula matemática e obter um resultado correcto diferente daquele que obtemos sempre que a resolvemos. Pelo contrário, podemos olhar para um mesmo filme ou ler um mesmo poema⁸⁴¹ muitas vezes e, a cada visualização ou leitura, sentir uma nova descoberta. Não é que o poema ou filme tenham mudado, mas algo em nós muda, seja pelo simples facto de nos confrontarmos com esses objectos, seja pelo acumular de novas experiências relativas a outros objectos que entretanto tivemos. A mudança que provocam em nós é reflectida no objecto e seu “produto” é permanentemente actualizado. O produto de uma resolução matemática nunca poderá variar em função do nosso enriquecimento pessoal, mas até ele pode ser um objecto estético – qualquer coisa pode constituir-se como um objecto da experiência estética – se ultrapassarmos a sua natureza matemática e nele projectarmos as nossas idiossincrasias, prestando atenção ao desencadear de emoções que desperta em nós a sua resolução. A possibilidade de encontrar formas alternativas para a sua resolução pode também, mesmo sem alterar o resultado final, predispor à experiência estética e, muitas vezes, a escolha entre diferentes formulações de um mesmo problema

⁸⁴⁰ Este é, por exemplo o caso de Ivor Armstrong Richards em “The phantom aesthetic state”, *Principles of literary criticism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967, p. 6-11.

⁸⁴¹ Utilizamos estes exemplos pela neutralidade que em geral apresentam em relação ao contexto, mas o que é dito é válido para qualquer outro objecto que se constitua como estético.

científico é feita com base em razões comumente consideradas estéticas, por exemplo tendo em consideração a simplicidade e a elegância dos seus termos. Neste caso, o objecto da experiência estética não é a fórmula em si ou o seu resultado final, mas o processo de descoberta e de racionalização das suas variantes.

Poderemos mesmo considerar como uma expressão de um sentimento emocional estético a famosa interjeição que ficou para a história como a transliteração da palavra usada por Arquimedes ao perceber que um corpo mergulhado num fluido em repouso sofre, por parte do fluido, uma força vertical para cima, cuja intensidade é igual ao peso do fluido deslocado pelo corpo. Esse sentimento emocional poderá ser lembrado quando nos deparamos novamente com o problema matemático (ou físico), tal como podemos sempre lembrar a experiência estética que tivemos com um filme ou com um poema, mas a mera lembrança não desencadeia por si uma nova experiência estética, pois não reactiva o estado emocional na sua plenitude. A lembrança é praticamente destituída de *qualia*,⁸⁴² a menos que possa funcionar por transposição, como no caso da madalena proustiana. Mas este é um caso excepcional de epifania mnemónica e sensória relativo à memória involuntária que pressupõe uma certa densidade de referentes reais e, portanto, funciona como uma redescoberta, ao permitir o acesso a lugares da memória interditos pela rememoração sistemática, daí que Blanchot a tenha definido como a experiência do tempo puro.⁸⁴³

A experiência estética é sobretudo uma experiência de descoberta ou encontro, que contrariamente às demais, envolve um estado mental capaz de reflectir a abertura da sua natureza no próprio objecto, que por isso devém estético – actualizável quanto aos significados que pode adquirir para o sujeito. A descoberta em causa não implica sequer a solução de algo, mas pressupõe sempre uma problematização, um posicionamento crítico, avaliativo, que pode nada ter que ver com as categorias de belo ou de feio, mas que em última instância coloca em causa aquilo que o sujeito tem como adquirido, tem como certo ou não problemático para si, promovendo por essa mera abertura do sujeito uma mudança qualitativa.

⁸⁴² Sobre a diferença de intensidade dos *qualia* presentes nos diversos estados de consciência e de relação com o real Cf. V. S. Ramachandran and William Hirstein, «Three Laws of *Qualia*. What Neurology Tells Us about the Biological Functions of Consciousness, Qualia and the Self» in *Journal of Consciousness Studies*, 4, No. 5-6, 1997, pp. 429–58.

⁸⁴³ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1999, p. 24.

Se na relação matemática, a descoberta de uma solução ou de fórmulas alternativas para a solução de um problema não significar para o sujeito a abertura ao seu próprio questionamento, então não há experiência estética. Em geral não significa e é por isso mesmo que o posicionamento científico se costuma constituir quase como um oposto do posicionamento estético. Um cientista, por norma, não tem os seus progressos como um impulso de revisão do corpo teórico que acaba de constituir – esse é dado por certo e comprovável –, ainda que possa através dele colocar em causa anteriores paradigmas. O facto de assentar na formulação de hipóteses, já faz da ciência mais uma comprovação do que uma problematização. O encontro do cientista com a “verdade” impõe um trabalho metódico de reificação de pressupostos e princípios, que não tanto dizem respeito a uma descoberta, mas a uma confirmação. A descoberta do cientista ou do matemático é-o mais para os outros do que para si mesmo. Se ela for suficientemente importante para implicar uma mudança de paradigma, o cientista pensará “agora tudo muda para os outros”. A interjeição “heureka!” parece no entanto prenunciar um estado estético, pelo carácter inesperado e até algo ingénuo de um novo entendimento das coisas; é um “agora tudo muda para mim”. No entanto, como acabámos de ver, o posicionamento que a desencadeia, como expressão da verdadeira descoberta, raramente é assumido pelos praticantes das ciências exactas. O entusiasmo presente em tais momentos de descoberta raramente está associado a uma mudança ou a um alargamento de perspectiva no sujeito.

A estética agostiniana aponta precisamente para a possibilidade e desiderato de uma mudança qualitativa no sujeito fruidor,⁸⁴⁴ que passa pelo seu auto-questionamento e pela revisão daquilo que sabe sobre o mundo e sobre si. Tudo o que rodeia o homem pode activar a experiência estética. Santo Agostinho fala na beleza das coisas para aludir à presença constante dessa possibilidade; nada pode ser totalmente desprovido de beleza, pois tudo tem uma *species* que resulta da sua disposição temporal pelos *numeri*. A beleza das montanhas, dos céus e das águas pode ser interrogada, qual constatação das valências de tal experiência. As propriedades formais dos objectos são meras disposições a que nem todos os sujeitos aderem, pelo que não deverão ser consideradas

⁸⁴⁴ O sujeito da experiência estética é sempre um fruidor, e não um mero espectador, pois o seu modo de ver implica a impossibilidade da indiferença. O fruidor deixa-se tocar pelo objecto da experiência e abre-se à mudança, nesse sentido, mesmo que não haja necessariamente um desencadear da sensação de prazer, há todavia um ganho, nem que seja tão-somente pelo acréscimo de um novo sentido entrevisto pelo sujeito no objecto da sua experiência, que é portanto sempre frutuosa.

como propriedades estéticas. A existirem propriedades estéticas nos objectos, elas dizem respeito ao *numerus* e não se constituem portanto como propriedades secundárias, mas como disposições relacionais. A experiência estética é uma espécie de descoberta da não conformação à imediatez – à qual Santo Agostinho expressivamente se refere como *regio dissimilitudinis*⁸⁴⁵ – que, porém, não prescinde da valorização como aparência dessa dimensão existencial. Ainda que o neoplatonismo agostiniano seja totalmente afecto a uma perspectiva que desvaloriza o mundo sensível em prol da verdadeira realidade situada no mundo das ideias, a dimensão cristã da sua reflexão leva-o a considerar positivamente o valor de todas as coisas apreensíveis pelos sentidos.⁸⁴⁶

A necessidade em estabelecer a fronteira entre a aparência e a realidade para nós próprios e em perceber até que ponto ela poderá divergir relativamente à que é estabelecida pelos outros sujeitos é um dos problemas fulcrais da filosofia em relação ao qual a estética poderá dar um importante contributo. Diferentemente de outras abordagens filosóficas, a estética interessa-se por essa cisão entre real e aparente assumindo que a relevância do aparente é equiparável à do real.⁸⁴⁷ O aparente diz, por si, muito de nós. Mas as coisas também existem para lá daquilo que são para nós, pois podem ser em si ou ser para os outros; elas podem ser mais do que aparentam, e essa

⁸⁴⁵ Cf. *Conf.* VII, 10, 16.

⁸⁴⁶ Não temos qualquer reticência em considerar Santo Agostinho como um filósofo neoplatónico, apesar das inflexões com que o Cristianismo marca o seu pensamento em relação à matriz plotiniana. Concordamos com Heidegger quando este afirma que Santo Agostinho é um filósofo do ocaso da Antiguidade, mais do que um filósofo inaugural da Idade Média. Cf. Heidegger, “Augustine and Neo-Platonisme. Summer Semester 1921”, *The Phenomenology of Religious Life*, Matthias Fritsch, Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (trad.), Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 116.

⁸⁴⁷ Bertrand Russell quase parece ter constatado tal natureza da experiência estética, mais propriamente em relação à produção artística: «[...] the painter has to unlearn the habit of thinking that things seem to have the colour which common sense says they 'really' have, and to learn the habit of seeing things as they appear. Here we have already the beginning of one of the distinctions that cause most trouble in philosophy - the distinction between 'appearance' and 'reality', between what things seem to be and what they are. The painter wants to know what things seem to be, the practical man and the philosopher want to know what they are; but the philosopher's wish to know this is stronger than the practical man's, and is more troubled by knowledge as to the difficulties of answering the question.» Cf. Bertrand Russell, «Appearance and reality and the existence of matter» in Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau (org.), *Reason and responsibility: readings in some basic problems of philosophy*, Belmont, Cengage Learning, 2008, p. 158. Curiosamente a estética foi talvez a única área filosófica sobre a qual Russell jamais escreveu, se o tivesse feito provavelmente concluiria que a perspectiva estética reúne esse modo de ver artístico especialmente empenhado com o aparente, com o modo de ver filosófico, interessado no real.

sua natureza é permanente, portanto instável. Não há aqui qualquer paradoxo: a experiência estética, contrariamente a outros tipos de questionamento filosófico ou científico, pressupõe que não há modos de ser, nem modos de ver, que alcancem um carácter definitivo ou definido.⁸⁴⁸ A sua objectividade consiste precisamente nessa abertura do sujeito à possibilidade pura, permanentemente em aberto. Como disciplina, a estética tem de lidar com a explicação, sempre insatisfatória, dessa excessiva liberdade.

⁸⁴⁸ O próprio conceito de experiência aponta por si só para esta perspectiva, já que supõe uma posição em que as coisas não são tidas como garantidas. Experimentar algo é estar atento às suas possibilidades. A própria acepção científica de experiência implica tal abertura passível de testar uma hipótese.

3.2.1 - O potencial cognoscitivo da experiência estética

A experiência estética é um modo de entendimento não tradicional das coisas, porque não se compraz na sua redução aos conceitos, ainda que os empregue. Ela é sempre um pensamento situado, singular, num aqui e num agora, em que a dimensão afectiva se enleia indestrinçavelmente à cognitiva. A necessidade de transpor o ponto de vista limitado que os nossos sentidos permitem é um dos pontos de partida da estética. Desde logo, deixa de ser justificável a tradicional oposição entre sensibilidade e razão, tal como Baumgarten defendeu, ou como Santo Agostinho entreviu na continuidade entre homem interior e homem exterior.

Para o filósofo africano a própria sensação implica a consciência da mente quanto aos estados corporais, pela acção do sentido interno. Este sentido está entre a percepção sensória e o conhecimento. Ele não é ainda um processo racional para Santo Agostinho mas parece já permitir uma certa consciência acerca do próprio sujeito, ao nível das suas sensações e dos mecanismos físicos a partir dos quais elas se dão. É na articulação entre sentido interno e memória que surge o primeiro indício da possibilidade de aquisição ainda muito básica de conhecimento, pelo menos no sentido restrito de aquisição de capacidades de resposta adaptáveis às situações. É também nesta articulação que assenta possibilidade da experiência estética,⁸⁴⁹ pela estabilização e integridade das imagens resultantes da percepção.

Nem sempre a experiência estética envolve um sentimento positivo de prazer. Quando o Bispo de Hipona vê a beleza natural como um indício da divindade que lhe deu origem, há um paralelo possível de se estabelecer com aquilo que mais tarde seria descrito como a experiência do sublime, na qual o prazer assume contornos negativos. A inquietação associada às descrições agostinianas acerca da remissão predisposta pela beleza sensível para a esfera superior diz respeito à ânsia de conhecimento assim

⁸⁴⁹ Vide subcapítulo I.1.4.

despertada. A estética como que instaura um corredor para o conhecimento acerca da natureza profunda das coisas, impossível de aceder de modo íntegro por outras formas de experiência. O modo íntegro diz respeito à possibilidade de não abandonar a nossa própria identidade nesse processo, isto é, diz respeito à possibilidade de manter as especificidades daquilo que faz de cada pessoa o que ela singularmente é. Todos os traços da sua personalidade, as suas preferências, as suas memórias e os seus anseios têm lugar no modo de consideração estético. Monroe Beardsley apontou para essa característica da experiência estética ao defender que ao sujeito de tal experiência ocorre “um sentido de integração como pessoa, de ser restituído a uma totalidade [...] e a um correspondente contentamento, ainda que através de um sentimento perturbador, que envolve auto-aceitação e auto-expansão”.⁸⁵⁰

As demais formas de pensar o que nos rodeia, parecem querer des-subjectivar artificialmente o mundo e o modo de o pensar, com vista à universalidade ou, ao mais amplo consenso possível. A perspectivação contemporânea do desinteresse estético poderá, por exemplo, ser considerada a este nível, no qual a ausência de conceito se assume como indiferença quanto a uma objectividade universal, sem no entanto ver sacrificada a possibilidade de partilha que o *sensus communis* kantiano salvaguardava. O que se partilha não é propriamente a experiência, nem as sensações que ela fautoriza, mas sim a estrutura subjectiva aí implicada, já que se parte do pressuposto que os processos mentais e os modos de reacção são similares para todos os sujeitos face a uma mesma experiência. Assim sendo, a preocupação com a universalidade da experiência é irrelevante, porque ela está subjectivamente garantida pela estrutura mental humana. A experiência estética não deixa de ser uma experiência conceptual, contrariamente à posição kantiana, mas será inútil tentar a sua partilha com base nos conceitos nela implicados, uma vez que a discursividade necessária anularia o carácter subjectivo que cimenta a articulação desses conceitos. O modo íntegro como a experiência estética mobiliza a reacção do sujeito não é totalmente partilhável.

A estética é uma dimensão filosófica na plena acepção do seu termo: quer como ramo disciplinar, quer como modo de relacionamento crítico com o que nos rodeia e conosco mesmo. A filosofia não é propriedade inalienável dos filósofos e, embora no seu dia-a-dia as pessoas comuns não se dediquem a analisar a história de um conceito,

⁸⁵⁰ Monroe Beardsley *et al.* (org.), *The aesthetic point of view: selected essays*, Ithaca: Cornell University Press, 1982, p. 289.

nem se dêem ao trabalho de redigir um ensaio sobre um determinado tópico que as intriga, a verdade é que a maioria das pessoas filosofa para si mesmo. Talvez a grande diferença entre um filósofo e um não-filósofo é que o primeiro partilha os conteúdos do seu pensamento crítico, tendo desenvolvido estratégias argumentativas eficazes para o efeito. Não há no entanto qualquer dúvida de que ao longo da vida todas as pessoas se cruzaram por diversas vezes com a sua própria dimensão filosófica, quer tenha sido em virtude de um luto, de uma crise identitária ou de um dilema moral. O modo estético de ver o mundo é também um modo filosófico de o fazer.

A experiência estética não é a mera experiência sensorial ou perceptiva, pois a essa dimensão acresce um reforço da atenção e da reflexão; ela consiste num intensificar da nossa consciência como sujeitos pensantes no mundo, mas sem a fragmentação que o tradicional pensamento conceptual instaura, ao diluir diferenças e excepções em prol de representações gerais. A própria dicotomia sujeito-objecto parece ver as suas arestas lenidas pelo modo de reflexão estético. O seu carácter contemplativo confere-lhe, portanto, duas características distintivas:

a) por um lado, favorece a integridade da percepção, na qual o detalhe pode assumir uma relevância que, de outra forma, passaria despercebida. Pelo modo de reflexão estético o processo de exclusão, de escolha e de hierarquização implícito na conceptualização obedece apenas a critérios subjectivos e essa liberdade parece proporcionar uma menor transgressão quanto à natureza das coisas; elas são pensadas de um modo mais íntegro, quer na sua singularidade, quer na relação com tudo o mais, o que lhes outorga uma objectividade distinta. O reconhecimento das diferenças e das nuances qualitativas como que determina uma menor intervenção do sujeito sobre a natureza conceptualizável do objecto.

b) por outro lado, ao favorecer a compenetração, esse carácter contemplativo da estética promove uma continuidade entre o sujeito e o objecto, que não assenta na internalização do objecto por parte do sujeito, indiferenciando-os, mas numa correspondência entre os estados mentais, emocionais, do sujeito e a compreensão do objecto. Significa isto que a dimensão emocional se constitui como componente do conhecimento possível acerca do objecto; pelo modo de relação estético, o conhecimento

deixa de assentar apenas numa representação daquilo que é exterior ao sujeito, para integrar nessa representação a consciência dos próprios estados emocionais. Nesta senda, o sujeito tem necessariamente de se constituir também como objecto para si mesmo e a representação mental que faz de si enleia-se à representação que faz do objecto.

A estética pode constituir-se como uma mundivisão precisamente pelo carácter indefinido e pela transversalidade do seu objecto. Ela cruza-se com os demais ramos filosóficos e todavia distingue-se deles, por essa mesma extensão transversal, pela abertura que propicia, pela objectivação do sujeito implícita na integração cognoscitiva da sua dimensão emocional e pela des-objectivação⁸⁵¹ do objecto, na atenção às particularidades por norma negligenciadas durante os processos de abstracção e generalização conceptual. O seu modo de interrogar e representar o mundo não parece quebrar com o posicionamento regular e quotidiano com o qual ordinariamente nos relacionamos com as coisas; o posicionamento estético não passa na verdade de uma intensificação da nossa actividade reflexiva vulgar, mas é precisamente essa intensificação que a faz pertencer ao universo da filosofia.

A estética ou, mais propriamente, a forma de relação estética que podemos encetar com o que nos rodeia, sempre foi algo conotada à needade, pela característica subjectiva da sua validade universal. O desinteresse não era uma categoria alheia a esse carácter supostamente inepto ou estéril do modo de relação estético. É como se a fronteira entre o real e o aparente não pudesse ser satisfatoriamente estabelecida a partir do ponto de vista estético. No entanto, as bases de tal desprestígio podem ser também reconhecidas nos juízos morais e mesmo nos juízos cognitivos, já que nenhum deles é imune ao erro, à parcialidade ou totalmente independente de factores subjectivos. No caso da perspectiva estética, a falibilidade não se coloca tradicionalmente em termos de erro, uma vez que a assunção do carácter flutuante do real implica que este não possa ser considerado em termos apofânticos. Todavia, a seu modo, a estética tem uma pretensão legítima à objectividade, porque assume sem constrangimentos que a cisão entre real e aparência se dá unicamente no sujeito e a indeterminação que lhe está associada equivale à própria indeterminação do sujeito, enquanto ser que permanentemente se vai construindo e desconstruindo. A sua objectividade não tem

⁸⁵¹ Não se trata propriamente de uma subjectivização do objecto.

propriamente que ver com a fixação dessa fronteira, nem com o discurso analítico associado à procura de um consenso seu partidário, mas com a imediaticidade e particularidade implícitas no modo de presentificação da experiência. A fronteira entre o real e o aparente é estabelecida, mas sem possibilidade de se fixar, ela é sempre provisória.

Pelo encontro estético, as coisas surgem como aparições, envoltas numa aura de novidade que convoca o sujeito para a construção de sentido, na qual ele próprio se situa a par do objecto, numa visão sem distância. Só nesse instante há objectividade. A diferença entre esta objectividade e a que é alcançada por outros modos de relação com o mundo é qualitativa e quantitativa. Qualitativamente, esta é holística, situando o sujeito na própria fronteira entre o real e o aparente, sem o obrigar a tomar partido; as demais são sempre parciais, situando o sujeito do lado do aparente num esforço de alcance do real. Quantitativamente, esta é sempre efémera e momentânea, impossibilitando a fixação da fronteira e a partilha total das suas dimensões, ao passo que as demais têm uma duração alargada, mas ainda assim não perene (ou de perenidade apenas situada num contexto específico e, portanto, relativa).⁸⁵²

O facto de a cada experiência estética a fronteira entre o real e o aparente ter coordenadas diferentes não significa que haja uma total autonomia e um carácter arbitrário entre cada experiência. Na verdade pode considerar-se que há uma espécie de progressão em termos de abertura às possibilidades da experiência que resulta de um enriquecimento pessoal a cada encontro estético. Mesmo sendo totalmente diferente das anteriores, cada nova experiência está nelas filiada ao trazer consigo a abertura que o conjunto de todas as outras faculta ao sujeito. Tal processo é bastante claro no âmbito da história da arte: mesmo negando a ideia de progresso quanto ao aspecto qualitativo das obras consideradas em termos históricos, não há como negar uma evolução, em termos de abertura, ao nível da recepção dessas obras. A aceitação da pintura futurista, por exemplo, é bastante devedora da abertura propiciada pelo cubismo que, por seu turno também beneficiou das bases lançadas pelo fauvismo, já por si em dívida para com certos pintores pós-impressionistas, como Gauguin. Os modos de ver e de apreciar são evolutivos não apenas historicamente, como em termos individuais.

⁸⁵² A objectividade científica, por exemplo, só faz sentido dentro de uma *episteme* particular que, quando é posta em causa, já só historicamente encontra pertinência.

3.2.2 - Emoções estéticas

A componente emocional envolvida na experiência estética não tem necessariamente que ver com a sensação de prazer, e menos ainda com uma questão de gosto. Ela começa por ser um modo de conhecimento primário, que de imediato nos diz o essencial sobre o nosso encontro com o objecto sem que precisemos de o enquadrar conceptualmente.⁸⁵³ Não significa isto que na experiência estética não haja recurso aos conceitos; na construção de sentido que a experiência pressupõe, estes enquadram não só o objecto como a própria componente emocional, que se presta também ela a ser pensada. Porém, mesmo antes de um exercício intelectual acerca das razões de tal estado emocional ou de uma reflexão apreciativa do objecto, somos capacitados com determinadas coordenadas de reacção que resultam do funcionamento conjunto entre mecanismos biológicos, disposições culturais e traços pessoais como a personalidade e experiências passadas.⁸⁵⁴ Esse estado emocional condensa uma espécie de inteligência instantânea que alicerçará a reflexão acerca do nosso encontro com o objecto.

Todas as nossas emoções são reacções, daí que etimologicamente a palavra tenha que ver com movimento. Interessa no entanto saber se a reacção estética implica

⁸⁵³ A emoção envolve uma espécie de conhecimento não conceptual em que o sujeito desenvolve um pensamento instantâneo acerca daquilo que lhe está a acontecer, sem no entanto ter consciência desse pensamento. Tal consciência só surge ao nível do sentimento emocional.

⁸⁵⁴ Os artistas conseguem pelas suas obras condicionar parcialmente a reacção estética dos fruidores jogando com os mecanismos biológicos e com as disposições culturais. A recepção da obra de arte nunca é um processo totalmente controlado pelo artista, dada a óbvia impossibilidade de atender às variantes implicadas na personalidade de cada pessoa, porém os temas do pensamento durante a recepção parecem poder ser parcialmente condicionados por essa indução parcial de estados emocionais que até certo ponto os artistas controlam. Com efeito, além de poderem jogar com as emoções, os artistas conseguem apelar directamente a determinados sentimentos através de imagens metafóricas que melhor os traduzem do que os próprios nomes que usamos para nos referimos a esses sentimentos.

um tipo diferente de emoções, às quais também possamos chamar estéticas. A resposta parece ser negativa: quando algo nos toca, temos um leque relativamente pouco variado de emoções que podem ser convocadas. É difícil que uma emoção surja isoladamente, mas até mesmo entre os conjuntos de emoções que compõem diferentes estados emocionais não parece haver um que particularmente se distinga pela sua relação com a experiência estética. Podemos sentir, nas mesmas proporções, um misto de respeito, atracção, curiosidade e medo face a uma paisagem sublime ou face a uma pessoa, sem que consideremos ter uma experiência estética quando lidamos com ela. As mesmas reacções psicossomáticas são activadas – aumento do ritmo cardíaco, modificações viscerais através de oscilações dos níveis endócrinos, reforço da atenção, alteração na cor da face, alteração na tensão muscular, etc – e, no entanto, na primeira situação há algo que não está presente no nosso encontro com a pessoa que assim admiramos. Se o mesmo agregado de emoções pode ser convocado por uma experiência estética e por uma experiência não estética, como sabemos que estamos face a uma experiência estética?

Para Santo Agostinho as emoções correspondem sobretudo às perturbações da alma, podendo ser positiva ou negativamente consideradas, de acordo com a orientação que a vontade lhes atribuir. A controlabilidade das emoções parece no entanto falhar em contextos onde privilegiadamente ocorrem as experiências estéticas. O teatro é o exemplo mais óbvio da perspectiva agostiniana,⁸⁵⁵ mas também em relação à música tal desnorte das emoções parece ocorrer, daí que Santo Agostinho critique o modo como uma boa interpretação musical pode desencadear emoções desadequadas ao contexto.⁸⁵⁶ As suas considerações concorrem também para a ideia de que não há emoções especificamente estéticas, pois se assim fosse o problema da desadequação não ocorreria. Independentemente do contexto, a emoção estética seria sempre aceitável dada a sua especificidade. Mesmo suscitando prazer numa situação de pesar, ela estaria restringida a um modo de relação completamente autónomo – um modo que Santo Agostinho só terá subscrito na sua primeira obra, *De pulchro et apto*.

O conceito de emoção estética harmoniza-se com a ideia da existência de propriedades estéticas capazes de determinar a esteticidade de um dado objecto. Para

⁸⁵⁵ Vide p. 257 *et seq.* da presente tese.

⁸⁵⁶ Vide p. 194.

aqueles que procuram uma definição estável da arte, as emoções estéticas e as propriedades estéticas seriam fórmulas coadjuvantes eficazes. As contradições que levantam e a insuficiência que evidenciam face a casos concretos do modernismo e da arte contemporânea, demonstram no entanto a inoperância de tais conceitos. Não há ainda uma resposta consensual e satisfatória para a questão da arte,⁸⁵⁷ nem tão pouco se conseguiram isolar os traços distintivos das emoções e das propriedades estéticas. Se existissem, as emoções estéticas funcionariam como um modo de autonomizar a experiência estética relativamente a outras dimensões da relação com o mundo. Tal hipótese revelou-se bastante atractiva para alguns teóricos do século passado, que nela viram um bom modo de destacar e de salientar a importância do domínio estético.⁸⁵⁸

É o modo como as emoções são pensadas e sentidas no âmbito de uma experiência estética que se revela peculiar. Damásio refere que as acções fisiológicas desencadeadas por uma emoção são complementadas por um programa cognitivo que inclui certas ideias e modos de cognição,⁸⁵⁹ que por sua vez funcionam como um novo estímulo responsável por uma espécie de desdobramento das emoções,⁸⁶⁰ que vai definindo a complexidade do estado emocional até culminar no sentimento da emoção. Damásio explica o ciclo emoção-sentimento em termos neurológicos como um processo mensurável em milissegundos, com início no cérebro, despoletado pela percepção de

⁸⁵⁷ Face à frustração e confusão em que resultam as tentativas de definição da arte, Nelson Goodman propôs num ensaio do final da década de 70 que a questão *Quando é arte?* substituísse a formulação *O que é a arte?*. Cf. N. Goodman, «When is art?», in David Perkins, Barbara Leondar (eds.), *The arts and cognition*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 11 - 19.

⁸⁵⁸ O exemplo mais famoso é o de Clive Bell, que propõe o conceito de “emoção estética”, a par do de “forma significativa” no seu livro de 1914 – *Art*. Stolnitz foi o principal crítico desta formulação, tendo apresentado como mais adequado o conceito de “atitude estética” porém, nos moldes em que Stolnitz o apresenta, também este se revelou um conceito problemático por implicar a mesma dissociação artificial entre os valores estéticos relativamente aos cognitivos e aos morais. O primeiro teórico a apontar tais características que tornam implausível a ideia de “atitude estética” foi George Dickie, em 1964. Não consideramos que a atitude estética esteja relacionada com um posicionamento desinteressado, tal como Stolnitz defende, nem vemos nas críticas efectuadas por Dickie uma refutação passível de invalidar a pertinência do conceito “atitude estética”. Cf. Clive Bell, *Art*, New York, Oxford University Press, 1987, *passim*; J. Stolnitz, *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism. A Critical Introduction*, Boston, MA, Houghton Mifflin Co., 1960; G. Dickie, “The Myth of the Aesthetic Attitude”, *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, 56-65.

⁸⁵⁹ António Damásio, *O livro da consciência. A construção do cérebro consciente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2010, p. 143.

⁸⁶⁰ Damásio fala a este propósito em “ reacção emocional em cadeia”, *op. cit.*, p. 144.

um estímulo potencialmente capaz de causar uma emoção, que se espraia pelo corpo efectivamente originando a emoção e terminando com o retorno do processo ao cérebro, onde o estado emocional dá origem ao sentimento, já com a intervenção de regiões cerebrais diferentes daquelas com que o ciclo se iniciou.⁸⁶¹ Em suma, as emoções suscitam sentimentos quando reflectimos sobre elas. Para a análise filosófica aqui em questão interessa perceber se o conceito de “emoção estética” não tem sido confundido com o de “sentimento estético”. Será este último uma formulação válida e eficaz para o universo da estética?

Um sentimento é um estado mental em que o pensamento se une à emoção, assumindo um carácter avaliativo, ora porque pressupõe uma aferição de valor, ora porque o confere a um dado objecto ou experiência.⁸⁶² O sentimento distingue-se da emoção por ter uma natureza mais estável, duradoura, menos vocacionada para a acção e mais permeável ao controlo dos estados corporais; ele é como que uma domesticação da emoção. Os sentimentos são, portanto, percepções compósitas que nos facultam representações da nossa relação com o mundo e que podemos até certo ponto controlar. Com maior ou menor intensidade, eles estão sempre presentes na nossa mente, independentemente do tipo de experiência em que nos encontremos ou da atenção que lhe estejamos a dar.⁸⁶³ Na maioria das vezes, o sentimento emocional constitui-se como uma espécie de plano de fundo que cenariza os produtos do nosso pensamento discursivo e que se vai gradualmente alterando de acordo com o desenrolar dessa acção podendo, em determinadas ocasiões, influir explicitamente no seu curso. Durante uma qualquer experiência estética parece ocorrer, contrariamente a outros modos de reflexão, uma reverberação dos sentimentos que então preenchem a nossa mente. Tal como no caso das emoções, não há um sentimento estético propriamente dito, mas há uma espécie de fenómeno reflexivo ao nível mental que traz para primeiro plano o sentimento emocional.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² Nem todo o valor é emocional, já que muitas vezes avaliamos objectos ou situações independentemente dos sentimentos que despertam em nós.

⁸⁶³ Naturalmente, há certas patologias que constituem uma excepção a esta regra, bem como há certas drogas que condicionam a nossa resposta emocional e, por conseguinte, a formação de sentimentos. Mesmo em estados alterados de consciência, como o que caracteriza a nossa mente durante o sono, somos capazes de experienciar emoções e sentimentos; já no caso de um coma induzido tal parece não ocorrer.

Nesse transir, o sentimento passa pelo crivo do pensamento discursivo sem todavia se deixar conceptualizar inteiramente e sem perder aquilo que de si não é conceptualizado. O sentimento encerra em si uma espécie de conhecimento imagético que funciona como uma descrição alusiva do nosso modo de ver o objecto que o suscita ou sobre o qual incide.⁸⁶⁴ O raciocínio vulgar tende a descartar essa dimensão do sentimento com a consequência de que a representação em primeiro plano deixa de ser um reflexo do sentimento emocional em plano de fundo, para se constituir meramente como uma representação conceptual.⁸⁶⁵ No modo de pensamento que ocorre durante uma experiência estética, o sentimento emocional que se espelha no primeiro plano é já uma representação distinta daquela que se encontra em plano de fundo, porque é acrescido das valências que o pensamento discursivo lhe outorga, mas mantém todas as características da sua matriz.

A experiência estética vive desta translocação do sentimento que o transforma em algo mais. O sentimento já era de ordem racional antes de tal movimento, ainda que a sua racionalidade fosse distinta da que concerne o pensamento conceptual.⁸⁶⁶ Já estava nele pressuposto um modo de conhecimento relacional que permite ao sujeito compreender o mundo e a sua posição nele, ou mais especificamente, que permite ao sujeito ter uma noção do que representa para si o objecto fautor do sentimento e que lhe permite reagir de acordo com esse sentido implicado no encontro entre ambos. O sentimento é uma construção de sentido que pode, por exemplo, articular-se com o

⁸⁶⁴ Esse conteúdo do sentimento faz também parte da nossa racionalidade pois já implica uma construção com base em imagens da memória e da imaginação e, sobretudo, porque é uma forma de pensamento intuitivo assente não em conceitos, ou essências, mas em representações (que num qualquer outro âmbito racional seriam consideradas secundárias ou superficiais) capazes, no seu conjunto, de emular alusivamente o objecto ou situação a que se refere. Um sentimento é sempre despertado por e dirigido a algo, independentemente da sua presença ou existência factual. A emulação do objecto ou situação que integra o sentimento é como uma recriação que aglomera, de um modo descritivo alusivo, as características que se revelam como mais significativas para nós do objecto ou situação. Esse modo descritivo alusivo implica já as tais dimensões da nossa personalidade, como a memória e a imaginação, pelo que diz tanto do objecto quanto de nós. Não é uma formulação que represente a essência do objecto, mas a forma como aparece para nós. A sua aparência não tem que ver com o aspecto meramente epidérmico; pelo contrário, ao enleiar-se à nossa subjectividade, a aparência constitui-se como um invólucro mais substancial, porque mais rico e complexo, do que a essência. A utilização de imagens metafóricas por parte dos artistas funciona do mesmo modo que tais representações alusivas no sentimento.

⁸⁶⁵ O sentimento mantém-se mas apenas como plano de fundo.

⁸⁶⁶ Não estamos longe da perspectiva baumgartiana expressa pelo conceito de *analogon rationis*.

raciocínio lógico, influenciando numa decisão;⁸⁶⁷ ele não é o pólo oposto da racionalidade. Pelo modo de relação estético, há uma influência ou complementaridade entre ambos os modos de pensamento, como aliás pode ocorrer noutra qualquer modo de relação, porém durante a experiência estética, o pensamento conceptual dedica uma atenção distinta ao sentimento empurrando-o para primeiro plano, sem lhe coarctar nenhuma das suas valências e enriquecendo-o com uma nova imagem acerca de si mesmo.⁸⁶⁸ Nesse primeiro plano, o sentimento continuará a funcionar como uma estrutura pensante sintética e continuará a articular-se com o raciocínio lógico e com os seus conceitos, mas a sua primazia permite ao sujeito assumir uma atitude contemplativa particular que conferirá à experiência estética as duas características distintivas que anteriormente apresentámos.

⁸⁶⁷ Os estudos neurológicos parecem confirmar que o sentimento emocional tem um papel bastante relevante no processo de decisão, já que permitem estabilizar o curso do raciocínio argumentativo. Deficiências na capacidade em desenvolver respostas de cariz emocional condenam o sujeito a um permanente estado de indecisão face a situações básicas, relativamente às quais desenvolvem raciocínios lógicos complexos, prolixos, enredando-se numa infundável teia de causalidades. O caso de “Elliot” descrito por Damásio em *O erro de Descartes* é disto ilustrativo, já que o paciente revelava nos testes de inteligência possuir um QI acima da média, não sendo porém capaz de resolver correctamente questões quotidianas concretas. O seu défice de sentimentos emocionais deveu-se a uma cirurgia a um tumor no córtex pré-frontal, na qual tiveram de lhe retirar tecido cerebral, com enorme prejuízo para todos os campos da sua vida. Cf. António Damásio, “O Phineas Gage moderno”, *O erro de Descartes*, 23ª ed., Lisboa, Publicações Europa-América, 2003, pp. 54-70.

⁸⁶⁸ É graças a este processo que os artistas são capazes de materializar as suas ideias. Não deixa de haver um processo conceptual subjacente, mas também não é quebrado o modo íntegro como as coisas nos aparecem e o próprio aparecer das coisas é traduzido plasticamente, com elas, tal como com o nosso modo de visão. Talvez seja a isto que corresponde o modo de ver as coisas *sub specie aeternitatis* referido por Wittgenstein, a partir de um conceito de Espinosa, em *Notebooks 1914-1916*, 7.10.16: «Each thing modifies the whole logical world, the whole of logical space, so to speak. (The thought forces itself upon one): The thing seen sub specie aeternitatis is the thing seen together with the whole of logical space.» Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, G. E. M. Anscombe (trad.), New York, Harper, 1961, p. 83.

3.2.3 - A questão do valor e a afinidade entre os domínios estético e ético

Na filosofia agostiniana, o conceito de ordem assume especial relevância para a articulação entre a unidade e a multiplicidade e, conseqüentemente, para o modo como a razão deve estabelecer a importância dos dados da sensibilidade e o grau de atenção que será correcto dedicar-lhes. Atribuir valor a algo é determinar-lhe uma posição ordenada numa escala que, pelo simples facto de implicar uma gradação de importâncias, pressupõe uma ideia de perfeição, de acordo com a qual deverão ser norteadas todas as acções. Essa ideia de perfeição corresponde para Santo Agostinho a Deus, que é a medida de todas as coisas; porém não é directamente a Ele que poderá fazer-se corresponder a noção de valor. As Ideias ou Formas existentes na Sua mente adequam-se melhor a tal correspondência, já que o valor é assumido como uma espécie de regra paradigmática que dita o modo como as coisas deveriam ser. Santo Agostinho subscreveria naturalmente uma perspectiva em que os valores morais e estéticos têm uma natureza absoluta, impessoal, não dada a relativismos e passível de determinar razões para a acção. No que toca aos valores estéticos, as razões para a acção dizem respeito a uma dimensão motivacional relevante, que não é autónoma da esfera moral prescritiva do uso (*uti*).

Apesar da perspectiva agostiniana defender que tudo o que existe no mundo temporal possui beleza e bondade, ela também pressupõe uma concepção metafísica dos valores. Assim, a beleza e a bondade que caracterizam a criação não podem senão ser expressões derivadas de valor, mas não os próprios valores. Os valores não são, portanto, características intrínsecas dos objectos. A relação entre as propriedades naturais dos objectos associadas às expressões derivadas de valor e os valores propriamente ditos é estabelecida pelos *numeri* – propriedades relacionais que funcionam como razões para a valorização do objecto ou situação; não são apenas

razões no sentido justificativo do termo, mas no de uma proporcionalidade qualitativa entre as propriedades naturais dos objectos e os valores propriamente ditos.

Face à intangibilidade dos valores, as teorias contemporâneas tendem precisamente a deslocar a abordagem para as razões,⁸⁶⁹ o que não invalida o reconhecimento da dimensão subjectiva e a relatividade implicadas no acto de valoração. Mesmo para a perspectiva agostiniana é necessário que haja um sujeito para atribuir valor a um objecto, ou uma consciência racional que reconheça os *numeri*, pelo que não obstante o carácter absoluto e impessoal do valor, há sempre a implicação dos afectos no processo valorativo; essa é precisamente a lógica do *ordo amoris*.

Por não ser inerente ao objecto ou situação, o valor estético não pode considerar-se como sendo aquilo que faz do objecto ou situação merecedor de ser apreciado por si mesmo.⁸⁷⁰ Valorizar esteticamente um objecto ou situação consiste em perceber que ele é, ou poderá vir a ser, significativo para nós, na medida em que promove uma abertura no nosso modo de visão, correspondente à própria abertura de sentidos entrevista no objecto ou situação. É ingénua a pretensão de que é por si mesmo que o objecto é valorizado; o seu valor estético encontra-se dependente do enriquecimento pessoal, cognitivo e sentimental, que puder facultar ao sujeito. Isto faz com que nem sempre a beleza possa ser considerada como uma expressão de valor estético. Por vezes, a sua identificação num qualquer objecto limita-se a assumir um cariz descritivo, paralelo ao de uma propriedade secundária, sem qualquer capacidade para suscitar uma experiência estética. Se não for interrogativa, a beleza constitui-se como uma mera constatação de características convencionadas culturalmente ou de disposições formais que despertam mecanismos perceptivos e emocionais ligados a processos homeostáticos, suscitando uma sensação de prazer em nada distinta da que é experienciada pela satisfação de uma qualquer necessidade básica. Contrariamente ao que Kant postularia, a sensação provocada por um tal reconhecimento da beleza pode ser enquadrada na categoria do agradável (*das Angenehme*). O próprio Santo Agostinho parece reconhecer este duplo modo de encarar a beleza, quando, falando acerca da *philocalia*, diz que se a sua

⁸⁶⁹ É o caso da *buck-passing theory*, defendida por T. M. Scanlon, segundo a qual x tem valor se tiver outras propriedades não valorativas que facultem razões para certas atitudes e acções. Cf. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., London, Belknap 1998, p. 96 e 97.

⁸⁷⁰ Esta é a definição de valor estético proposta por Peter Kivy e por Alan Goldman. Cf. Peter Kivy, "What Makes 'Aesthetic' Terms Aesthetic?" *Philosophy and Phenomenological Research* 36, n.º 2, December 1, 1975, p. 211; Alan H. Goldman, *Aesthetic Value*, Boulder, CO, Westview Press, 1995, p. 20.

estimação for tomada num sentido vulgar, então estará longe de poder ser considerada como pertencendo à linhagem da filosofia, porém, sendo tomada na acepção correcta, ela é sinónima de amor ao conhecimento e subsume-se na própria filosofia, sem que se possa considerar qualquer grau de parentesco, pois a *philocalia* e a filosofia são, então, a mesma coisa.⁸⁷¹ O desejo de conhecimento alicerça também a estética.

A estética e a ética constituem-se como dois modos de atribuir sentido ao que nos rodeia a partir de uma perspectiva não proposicional, que tem o mundo como um todo e não nos situa apenas de um dos lados da fronteira entre o real e o aparente. Esta perspectiva é, de certa forma, uma afirmação de liberdade e um modo de transcendência. A estética agostiniana aponta claramente nesta direcção, ao pressupor a possibilidade da via *per corporalia ad incorporalia/ ab inferioribus ad superiora*, na qual a beleza assume uma função reveladora, conduzindo ao conhecimento dos *numeri*, e na qual a experiência sensorial pode constituir um modo de aperfeiçoamento da alma e uma esfera de exercitamento das virtudes, que por si pressupõem a estruturação hierarquizada do mundo.

A visão hierarquizada obriga-nos a lidar especificamente com dois pólos, e com a escala que há entre eles, obriga-nos portanto a reflectir acerca das divisões que há no mundo, sem que assumamos uma posição de neutralidade – o que aliás seria impossível. Pela ética, tendemos a adoptar um posicionamento de estabilização e de conciliação com aquilo que acreditamos ser as diferenças dos outros. Pela estética, damos especial atenção ao nosso próprio modo de ver e de ser, propiciando a abertura à instabilidade e à relatividade do sentido das coisas, além de uma postura de revisão face ao que temos por adquirido. É para a impossibilidade de perspectivas unívocas que o posicionamento estético nos prepara. Ambos os modos são, assim, de carácter altruísta e reveladores da consciência de pertença a algo maior que nós próprios.

⁸⁷¹ Cf. *Retract.* I, 1, 3. Vide p. 175.

CONCLUSÃO

O início deste projecto de investigação previa uma leitura contemporânea da estética de Santo Agostinho mais audaciosa do aquela que aqui se delineou. Tal intento revelou-se inexequível sem o suporte de um corpo teórico que servisse de base a considerações capazes de enquadrar o pensamento agostiniano nas novas linhas de investigação que a estética contemporânea tem vindo a desenvolver. Esse corpo teórico é o que aqui se apresenta. Seria agora possível fundamentar uma abordagem no âmbito da estética somática, por exemplo, partindo da reflexão que Santo Agostinho desenvolve acerca das sensações que acompanham o processo digestivo ou acerca dos prazeres salutareos de uma vida regrada. Articulando as temáticas agostinianas da judicação das percepções sensíveis e da beleza da criação, poder-se-ia agora extrapolar a esfera do belo natural e explorar outros tópicos constitutivos da estética contemporânea da natureza, a partir da obra agostiniana. Poder-se-ia ainda pensar a via da interioridade como a de uma paisagem psicológica eivada de referentes passíveis de ser analisados à luz de uma hermenêutica estética. Qualquer uma destas leituras ficará em aberto. Urdimos antes uma espécie de trama entre diversos conteúdos que na obra de Santo Agostinho se encontravam dispersos, para propor uma direcção de leitura ao longo daquilo que pode ser considerado o seu legado no âmbito estético. As coordenadas para tal tessitura foram encontradas no diálogo entre o alargamento disciplinar que marca a estética na contemporaneidade e os lindes que a própria exploração da filosofia agostiniana nos ia sugerindo. Assim, a questão dos limites da estética permitiu uma visão mais ampla da pertinência do contributo agostiniano no seu seio, na exacta medida em que esse contributo, antes mesmo de lhe adivinharmos os contornos em toda a sua extensão, nos ia facultando indícios acerca das valências da área disciplinar em questão.

O título “Do escondido” pretende traduzir as dificuldades associadas à esfera da estética, quer no que toca a clássica questão da dificuldade da definição do belo – tal como conclui Platão no *Banquete* –, quer no que diz respeito a todos os meandros que se delineiam no seio deste ramo filosófico reclamando hoje reconhecimento e

pertinência. Nos nossos dias, o belo parece sobreviver sobretudo enquanto designação abrangente que usamos para nos referirmos àquilo que nos comove pelo enlace que suscita entre a ponderação do sensível e o afecto. Esta beleza fundada na comoção e na razão não é necessariamente oposta ao feio, podendo até abarcá-lo, tornando-o como seu constituinte. Santo Agostinho tacteou estas asperezas, testemunhando a demora em alcançar a amplitude da verdadeira beleza que, como um discurso escondido da natureza, o exortava a entrar em si mesmo para, no seu mais recôndito, a encontrar. Implicada nessa via interior estava a assunção de uma perspectiva capaz de compreender os aspectos contraditórios ou de aceitar como tal os aspectos misteriosos da beleza do universo. O reconhecimento da infinitude através do particular é no que culmina o exercício da procura da beleza. Tal exercício é uma busca de sentido para as coisas e para o ser e, no fundo, é indistinguível do exercício de procura da verdade. Alcançar a beleza é alcançar conhecimento daquilo que não é dado senão de modo obscuro e especular. Para Santo Agostinho a beleza constitui, portanto, um liame entre a dimensão temporal e a divina, que espelha esta última na primeira e que, ao fazê-lo, cativa o homem para o seu lado mais puro, originário. O título desta tese adequa-se também à estética agostiniana já que, apesar de cativado pelo belo, o homem só o alcança verdadeiramente após uma árdua conquista. Nesta perspectiva estética, a beleza é um sentido das coisas que se pressente a partir das suas formas e o prazer que lhe está associado esquivase do desejo e da ânsia inquieta, constituindo-se como um prémio beatífico destinado àqueles que reservarem a fruição para o que realmente merece ser amado por si mesmo (*se ipsam*), votando ao uso tudo o que se presta à obtenção daquilo que legitimamente se ama.

O aliar das esteses ao conhecimento verifica-se na filosofia agostiniana quer pela coincidência entre a procura do belo e a da verdade, quer pela função sublimante dos *numeri* que codificam as formas sensíveis, permitindo ao homem guindar-se a partir delas para o plano da verdadeira realidade. Os *numeri* estabelecem um elo entre tais formas sensíveis e as Formas inteligíveis, que são elas próprias seu modelo e que, consequentemente, se constituem como dispositivo legislador da beleza materializada nas configurações das coisas. É também isto um indicador da continuidade entre as categorias epistemológicas agostinianas de homem exterior e homem interior. A possibilidade de reconhecer as *pulchritudinis leges* cabe exclusivamente ao sujeito do conhecimento inteligível, mas se não houvesse entre este e o sujeito do conhecimento sensível uma transmeabilidade ao nível das formas que são objecto das respectivas

actividades cognoscitivas, a função remissiva que Santo Agostinho reconhece na beleza corpórea relativamente à beleza inteligível não faria qualquer sentido, já que o homem seria incapaz de ajuizar correctamente as belezas sensíveis e de as reportar à matriz inteligível. Aquilo que poderá entender-se como uma forma de conhecimento inferior constitui-se na verdade como uma propedêutica para o alcance da beleza superior, equacionada de modo sapiencial.

Foi nesta mesma senda de reabilitação do modo de relação estético, tradicionalmente tido como oposto ao processo de conhecimento, que propusemos uma análise do potencial cognoscitivo da experiência estética, capaz de a inserir no domínio da reflexão filosófica não apenas como objecto, mas como modalidade. Assim, defendemos que a experiência estética faculta um conhecimento particular das coisas, que vai para lá da pura conceptualização, uma vez que não descarta a dimensão emocional nela envolvida. O pensamento discursivo tende a deixar de lado os sentimentos que o sujeito experiencia na sua relação com as coisas e, por se pressupor objectivo, tende igualmente a negligenciar os detalhes não essenciais das coisas. Numa experiência estética, pelo contrário, há uma peculiar atenção aos detalhes e há igualmente o propiciar de uma espécie de autoconhecimento, pela objectivação da nossa subjectividade – convertemos os nossos sentimentos também em objecto do nosso pensamento conceptual. Há como que uma união indiscernível entre pensar e sentir (um “pensir”) que é característico da experiência estética. Esta instaura um modo de reflexão que poderíamos definir como *epistésico*, já que associa ao pensamento lógico a dimensão do pensamento emocional.

Uma *epistesia* designaria, portanto, esse conhecimento híbrido resultante da experiência estética, no qual a compreensão do objecto ou situação integra uma espécie de introspecção atenta aos sentimentos que acompanham a imagem que construímos para nós desse objecto ou situação. A objectividade de tal forma de conhecimento limita-se ao seu instante, ao seu “aqui e agora”, porém a *epistesia* subsistirá como uma abertura na sensibilidade do sujeito, capacitando-o cumulativamente para experiências estéticas cada vez mais sofisticadas, ou cada vez mais frequentes. Além disso, tal modo de relacionamento cognoscitivo concorre para que se outorgue ao objecto um estatuto não-instrumental relativamente duradouro que faz com que o sujeito se sinta de certo modo responsável quanto aos usos que lhe poderão ser dados, abrindo assim caminho para uma postura ética em relação ao mesmo.

A própria abertura do sujeito às especificidades que o objecto pode assumir para si e a compreensão do carácter cambiante de que a natureza dessa recepção se reveste, adestram-lhe a capacidade de lidar com a diferença a outros níveis da experiência humana. Por exemplo, há uma maior flexibilidade no reconhecimento da validade de critérios culturais distintos e, conseqüentemente, há uma relativização das noções de valor e de verdade que predispõe a uma maior receptividade ao outro. A objectivação da subjectividade que a experiência estética propicia implica como que uma exteriorização da mesma, promovendo um certo distanciamento, ou mesmo um descentramento, do plano individual. Ao tornar-se um outro para si mesmo, o sujeito devém socialmente mais cōscio. O agir moral rege-se sobretudo pela leitura articulada que fazemos das nossas emoções com aquilo que supomos serem as emoções dos outros; as *epistēsiās* favorecem tal capacidade de introspecção e de articulação.

Também para Santo Agostinho a estética está intimamente ligada a uma postura ética. O reconhecimento dos *numeri* que compete à *ratio superior* parece pressupor a disponibilidade do sujeito para assumir as limitações da sua perspectiva. É tal atitude de autoquestionamento que lhe permite aceder aos *numeri* por detrás das coisas, assumindo-os como coordenadas para uma nova visualidade, ou modo de compreensão de si e das coisas que, desde logo, determina uma nova conduta norteada pela recta valoração e recto uso daquilo que o rodeia. Na perspectiva agostiniana, a instrumentalização das realidades temporais que atraem o sujeito consiste na assunção de tal entendimento que as toma como expressão de uma realidade superior, à qual cabe o mérito do poder de atracção e da vocação significativa reconhecível nas coisas temporais. Só em relação a tal matriz é correcto haver fruição. Ainda que não abone a favor da autonomia do objecto, esta perspectiva não é radicalmente oposta àquela que defendemos, já que ela presume que o modo de relação estético que o sujeito pode assumir em relação às coisas funciona como uma janela aberta para uma acepção menos trivial que sobre elas pende e é a tal entendimento que Santo Agostinho exorta quando afirma que as belezas sensíveis devem ser utilizadas, ao invés de fruídas.

O *ordo amoris* concorre também para o entendimento da indissociabilidade entre ética e estética agostinianas, uma vez que se funda numa categorização das coisas e das acções, prescritiva quanto ao modo de relação que com elas o sujeito deve manter. Esse processo valorativo tem por critério a relação de proximidade que cada coisa mantém com Deus e à qual cabe um comportamento afectivo específico por parte do sujeito. Está em causa a interpretação sentimental que o sujeito constrói, também racionalmente,

face às coisas que o rodeiam e está em causa o tipo de vínculo instrumental que com elas estabelece. Há um pragmatismo associado às possibilidades de deleitação a reconhecer nos objectos e nas situações que, por um lado, adia a plenitude da fruição, mas que, por outro lado, permite legitimar uma relação positiva do sujeito com tudo aquilo que constitui a esfera sensível, abrindo caminho a uma perspectiva não condenatória dos sentidos corpóreos e laudatícia quer da beleza, quer da utilidade *sui generis* constitutivas de tudo o que existe temporalmente. Santo Agostinho procede assim como que a uma distinção entre o deleite *dos* sentidos e o deleite *pelos* sentidos, além de atender à célebre passagem bíblica na qual o Criador constata a bondade da sua obra.

É do grego alexandrino καλός que as traduções latinas da *Septuaginta* fizeram derivar o qualificativo “bom” com o qual Deus descreve a sua obra (*Gn.* 1: 21; 1: 25 e 1: 31). A acepção clássica do termo (em grego ático) está directamente orientada para a beleza exterior;⁸⁷² derivando deste, o καλός bíblico (em grego alexandrino) adjectiva o que é inerentemente bom, todavia colocando a ênfase na beleza que se apresenta ao olhar. Santo Agostinho confessa preferir as traduções latinas das Sagradas Escrituras feitas a partir da *Septuaginta*, às que eram feitas a partir dos textos hebraicos – assim o afirma nas epístolas 28, 71 e 82, escritas entre 394 e 404 a Jerónimo que, nesse período, se ocupava precisamente com uma tradução bíblica a partir do hebraico. A bondade associada às criaturas é, portanto, uma qualidade que traduz o seu valor absoluto, distinguindo-se do “bom” que resulta da tradução do grego ἀγαθός. Este último, chama a atenção sobretudo para aquilo que é bom graças ao efeito positivo que desencadeia; por seu turno, o “bom” que deriva de καλός concerne mais precisamente àquilo que é admirável por ser belo, nobre, bem formado intrínseca e exteriormente. Algo pode ser meramente bom (ἀγαθός), mas, se além de ser bom, manifestar exteriormente essa qualidade, a sua bondade pertencerá ao âmbito do καλός. Assim, não obstante a distinção que foi feita, poderá considerar-se que o ἀγαθός está subsumido no καλός bíblico, também este veiculando um aspecto moral que ressuma da beleza. Há quase um carácter intermutável entre beleza e bondade, que é perceptível por exemplo na derivação latina do termo *bonitas*, que acabou por perder a acepção de “bondade” em prol daquela de “beleza” nas formas portuguesas “bonito” e “boniteza”.

⁸⁷² Cf. H. G. Liddell, Robert Scott, *A Greek-English lexicon*, Henry Drisler (ed.), NY, Harper & Brothers, 1859, p. 699; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977, p. 503.

A íntima ligação que o bom e o belo originalmente tinham no contexto bíblico e que o neoplatonismo já havia também reconhecido, marca toda a estética agostiniana deixando transparecer a imagem de um Deus esteta cujo acto criador não descarta a expressividade das aparências, expressividade esta que sempre ecoa a excelência da sua origem, mesmo quando, por exemplo, a harmonia do corpo não corresponde a um íntimo virtuoso – ainda assim, é a divina providência a manifestar o seu esplendor exortando a que o homem não se quede pela esfera temporal, onde o belo é sempre fugaz, e aspire a uma beleza superior àquela que se configura nas coisas perecíveis e com elas se esvanece. Não se trata, pois, de um Deus que precisa das criaturas para nelas se ver mas de um Deus que se oferece também como beleza, aliando à dimensão teofânica do belo as exigências morais a que o homem deve atender para O desocultar dentro de si mesmo. Deus só se esconde no interior do homem, pois em tudo o mais a Sua presença é declarada pela beleza, ainda que não seja imediato o reconhecimento que o homem pode através dela fazer. Para O reconhecer, também a alma precisa de se embelezar, tornando-se virtuosa e auscultando o Mestre interior que a remete para a beleza exemplar do Redentor. Cristo é o elo entre o plano interior e o exterior, sendo também ele o único mediador capaz de conduzir o homem da esfera sensível até ao ápex da esfera inteligível. Não é pois de estranhar que haja um papel de destaque para a beleza nessa mediação, já que o próprio Cristo incarna a beleza de Deus. O *carmen universitatis* composto pela disposição estética de tudo o que existe – e que não deixa de ser uma disposição racional do sensível através dos *numeri* – é como que o resultado de uma linguagem divina só compreensível na sua plenitude pelo homem graças ao Filho. A especulação racional revela-se insuficiente e estéril, a menos que a fé intervenha desvelando através do Redentor a *forma Dei*. A auscultação da beleza das coisas sensíveis leva o homem a procurar dentro de si o Criador, encontrando na memória uma imagem Dele ainda aberta à conformação e encontrando a via para tal conformidade na exortação do Mestre interior. A reformação da imagem de Deus no homem é o restabelecimento da beleza da alma, diminuída aquando do pecado original, e que o Redentor vem concretizar exemplarmente pelo hibridismo paradoxal da fealdade humana revelada pelo seu corpo fustigado e da beleza divina que incarna nessa entrega amorosa à humanidade. A compunção que assim desperta e o caminho remidor por si revelado nascem da aliança entre a estética e a moral.

A perspectiva estética de Santo Agostinho não se reduz a uma teofania, ainda que a beleza seja sobretudo revelação de Deus. O modo como o homem lida com as

estes é de igual importância e conduz o filósofo a uma concepção quase paradoxal da transcendentalidade do belo, já que se pressuporia que o seu alcance determinaria o desaparecimento de qualquer uma das suas expressões sensíveis e, no entanto, o movimento em direcção ao universal que a beleza propicia não faz sentido se implicar a perda do particular. Ao alcance da verdadeira beleza só se associa o ganho, ora, não podendo haver um empobrecimento do universal, nem uma desumanização do homem (este não devém anjo, nem Deus), todas as formas sensíveis assumidas pelo belo na esfera temporal marcarão presença na vida ressurrecta, para serem contempladas pelo homem, cujo corpo renovado e embelezado mantém o uso dos seus sentidos, agora supérfluos, para deles se servir a seu bel-prazer. É a Deus que tais belezas são devidas e é como um louvor a Deus que são sentidas pelo homem, todavia não deixa de haver uma espécie de celebração da dimensão sensível que, se na sua espécie era já considerada pelo Criador como muito boa, tanto mais excelsa o é no âmbito da contemplação a que o homem acede ao alcançar a *beata vita*.

Sem qualquer prejuízo para os encontros inesperados e sempre entusiasmantes que foram surgindo ao longo da tese, muitas vezes nos pareceu estar a reorganizar a teoria agostiniana como se esta fosse um puzzle passível de ser montado de várias formas, originando frequentemente a mesma imagem. Não nos parece que haja uma conclusão ou uma descoberta inovadora de uma qualquer parcela agostiniana. Pelo contrário, a filosofia agostiniana continua a mesma e, ao percorrê-la, chegámos a destinos que tantos outros já antes haviam chegado. Sentimos, porém, que trilhámos percursos paralelos, que por vezes iam interceptando as rotas mais habituais, com um misto de decepção por tão trivial desembocadura e de alívio por perceber que estávamos no bom caminho. A estética permite estes passeios paralelos ao longo do legado dos autores. Mesmo que um autor não pareça tecer quaisquer considerações acerca da arte, acerca das formas que a beleza assume ou acerca da sensibilidade — e está longe de ser o caso de Santo Agostinho —, a nossa relação com o pensamento desse autor poderá sempre ser ela mesma uma relação estética.

Para a tese de que o mérito da estética não tem sido suficientemente reconhecido no meio filosófico, poderíamos ter-nos socorrido de um qualquer outro pensador sem filosofia da arte, mas levou-nos a paixão pelas *Confissões* e pelo seu autor. Um dos

conceitos que sempre ressalta de qualquer perspectiva estética mais tradicional é o de prazer. Pudemos vivê-lo por inúmeras vezes ao escrever esta tese. Não foi uma tese sofrida; foi um prazer a cada percurso temático que esperamos poder partilhar.

BIBLIOGRAFIA

Nota prévia: No ponto I são referidos os textos agostinianos utilizados nesta investigação, sempre que possível retirados do *Corpus Christianorum Latinorum*, embora pontualmente tenham também sido utilizadas as edições do *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* e da *Patrologia Latina*. Para além destas fontes, o ponto I integra ainda uma alínea com todas as traduções consultadas. No ponto II encontram-se referenciadas as obras de autores antigos citadas na presente tese. Para o ponto III reservou-se a indicação da bibliografia específica, subdividida em dois grupos: o dos ensaios votados à estética abrangentemente considerada e o dos textos que, em concreto, versam sobre a estética de Santo Agostinho. No ponto IV elencam-se todos os demais estudos sobre o pensamento e sobre a obra agostinianas que serviram de suporte à nossa investigação. Por fim, o ponto V é dedicado à bibliografia geral, compilando outros textos de cariz instrumental, utilizados e citados nesta tese.

I.

OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

a) Fontes

Confessionum libri tredecim, L. Verheijen, CCL 27, Turnhout, Brepols, 1981.

Contra Academicos, W. M. Green, CCL 29, Turnhout, Brepols, 1970, pp. 3-61.

Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, J. Zycha, CSEL 25/1, Viena, F. Tempsky, 1891, pp. 191-248.

Contra Faustum, J. Zycha, CSEL 25/1, Viena, F. Tempsky, 1891, pp. 249-797.

Contra Julianum libri sex, J.-P. Migne, PL 44, Paris, Migne, 1845, cols. 641-874.

Contra Julianum opus imperfectum, E. Kalinka, M. Zelzer, CSEL 85/1, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1974.

De anima et ejus origine, J. Zycha, K. Urba, CSEL 60, Viena, F. Tempsky, 1913, pp. 303-419.

De beata vita, W. M. Green, CCL 29, Turnhout, Brepols, 1970, pp. 65-85.

De bono conjugali, J. Zycha, CSEL 41, Viena, F. Tempsky, 1900, pp. 187-231.

De civitate Dei, B. Dombart, A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout, Brepols, 1955.

De correptione et gratia, J.-P. Migne, PL 44, Paris, Migne, 1845, cols. 915-946.

De diversis quaestionibus octoginta tribus, Almut Mutzenbacher, CCL 44A, Turnhout, Brepols, 1975, pp. 11-249.

De doctrina christiana, J. Martin, CCL 32, Turnhout, Brepols, 1962, pp. 1-167.

- De fide et operibus*, J. Zycha, *CSEL* 41, Viena, F. Tempsky, 1900, pp. 33-97.
- De gratia et libero arbitrio*, J.-P. Migne, *PL* 44, Paris, Migne, 1845, cols. 881-912.
- De Genesi ad litteram*, J. Zycha, *CSEL* 28/1, Viena, F. Tempsky, 1894, pp. 3-435.
- De Genesi ad litteram imperfectus liber*, J. Zycha, *CSEL* 28/1, Viena, F. Tempsky, 1894, pp. 459-503.
- De Genesi contra Manichaeos*, J.-P. Migne, *PL* 34, Paris, Migne, cols. 173-220.
- De immortalitate animae*, W. Hörmann, *CSEL* 89, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, pp. 99-128.
- De libero arbitrio*, W. M. Green, *CCL* 29, Turnhout, Brepols, 1970, pp. 211-321.
- De Magistro*, K.-D. Daur, *CCL* 29, 1970, Turnhout, Brepols, pp. 157-203.
- De musica*, J.-P. Migne, *PL* 32, Paris, Migne, cols. 1079-1194.
- De natura boni*, J. Zycha, *CSEL* 25/2, Viena, F. Tempsky, 1892, pp. 855-889.
- De ordine*, W. M. Green, *CCL* 29, Turnhout, Brepols, 1970, pp. 89-137.
- De quantitate animae*, W. Hörmann, *CSEL* 89, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, pp. 129-231.
- De Trinitate*, W. J. Mountain, F. Glorie, *CCL* 50-50A, Turnhout, Brepols, 1968.
- De vera religione*, K.-D. Daur, *CCL* 32, Turnhout, Brepols, 1962, pp. 187-260.
- Enarrationes in Psalmos*, E. Dekkers, J. Fraipont, *CCL* 38-40, Turnhout, Brepols, 1956.
- Epistulae* I-LV, K.-D. Daur, *CCL* 31, Turnhout, Brepols, 2004; LVI-C, Daur, *CCL* 31A, Turnhout, Brepols, 2005; CI-CXXXIX, Daur, *CCL* 31B, Turnhout, Brepols, 2009.
- Ep.* CLXVI, A. Goldbacher, *CSEL* 44, Viena, F. Tempsky, 1904, pp. 545-565.
- In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus*, J.-P. Migne, *PL* 35, Paris, Migne, cols. 1977-2062.
- In Iohannis evangelium tractatus*, Radbodus Willems, *CCL* 36, Turnhout, Brepols, 1954.
- Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, John Fraipont, *CCL* 33, Turnhout, Brepols, 1958, pp. 1-377.
- Retractationum libri duo*, Almut Mutzenbecher, *CCL* 57, Turnhout, Brepols, 1984.
- Soliloquiorum libri duo*, W. Hörmann, *CSEL* 89, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, pp. 3-98.

b) Traduções consultadas

A cidade de Deus, J. Dias Pereira (trad., intr., notas), 3 vols., 3.^a ed., Lisboa, FCG, 2006.

Cartas 1-123, L. Cilleruelo (trad., intr. y notas), Obras completas de Sto. Agustín VIII, BAC, Madrid, Catolica, 1986.

Cartas 124-187, L. Cilleruelo *et al.* (trad.), Obras completas de Sto. Agustín XIA, BAC, Madrid, Catolica, 1987.

Cartas 188-270, L. Cilleruelo *et al.* (trad.), Obras completas de Sto. Agustín, XIB, BAC, Madrid, Catolica, 1987.

Confissões, Arnaldo Espírito Santo, João Beato, Maria Cristina Castro Maia de Sousa Pimentel (trad.), Lisboa, IN-CM, 2001.

Confissões, J. O. Santos e A. A. Pina (trad.), L. C. da Silva (Prol.), L. Craveiro da Silva (rev.), Porto, 7.^a ed., Apostolado da Imprensa, 1966.

Dialoghi. La grandezza dell'anima; Il libero arbitrio; La musica; Il maestro. D. Gentili (trad.), A. Trapè (intr.), Nuova biblioteca agostiniana, Opere de Sant'Agostino III/ 2, Roma, Città nuova, 1992.

Diálogo sobre a felicidade, M. A. S. Carvalho (trad.), Lisboa, Ed. 70, 1988.

Diálogo sobre o livre arbítrio, P. Oliveira e Silva (trad.), P. F. Alberto (rev.), Lisboa, IN-CM., 2001.

Diálogo sobre a ordem, P. Oliveira e Silva, P. F. Alberto (trad., intr., notas), Lisboa, IN-CM., 2000.

Dialogues philosophiques. Contra academicos. De beata vita. De ordine, texte latin de l'éd. Bénédictine, R. Jolivet (intr., trad.), Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 4, Institut des Études Augustiniennes, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.

Dialogues philosophiques, IV. De musica. La musique. texte latin de l'éd. Bénédictine, G. Finnaert et F.-J. Thonnard (intr., trad.), Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 7, Institut des Études Augustiniennes, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

Enarraciones sobre los Salmos, B. Martín Perez (ed.), 4 vols, Obras completas de Sto. Agustín XIX-XXII, BAC, Madrid, Catolica, 1964-1968.

La cité de Dieu, I. Bochet (intr.), G. Combès (trad.), G. Madec, (revue et corrig.), 3 vols., Nouvelle bibliothèque augustinienne, 3-4(1-2), Paris, Études Augustiniennes, 1993-1995.

La doctrine chrétienne. De doctrina christiana, texte critique du CCL, M. Moreau (intr., trad.), I. Bochet et G. Madec (notes), Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 11/ 2, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997.

La Genesi alla lettera, L. Carrozzi (trad.), Nuova biblioteca agostiniana IX/ 2, Roma, Città nuova, 1989.

La foi chrétienne. De vera religione. De utilitate credendi. De fide rerum quae non videntur. De fide et operibus, texte latin de l'éd. Bénédictine, J. Pegon (intr., trad.), Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 8, Institut des Études Augustiniennes, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

La Genesi difesa contro i Manichei; Libro incompiuto sulla Genesi, L. Carrozzi (trad.), A. Di Giovanni, A. Penna (intr.), Nuova biblioteca agostiniana. Opere de Sant'Agostino, IX/ 1, Roma, Città nuova, 1988.

La Trinità, G. Beschin (trad.), A. Trapè, M. F. Sciacca (intr.), Nuova biblioteca agostiniana, Opere de Sant'Agostino IV, Roma, Città nuova, 1987.

La Trinité, texte de l'édition bénédictine, M. Mellet et Th. Camelot (trad.), E. Hendrickx (intr.), G. Madec (avant-propos), 2 vols., Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 15-16, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1955.

La vera religione. Utilità del credere; La fede e il simbolo; La fede nelle cose che non si vedono, A. Pieretti (trad.), Nuova biblioteca agostiniana. Opere de Sant'Agostino, VI/ 1, Roma, Città nuova, 1995.

Le lettere 1-270, L. Carrozzi (trad.), 4 vols., Nuova biblioteca agostiniana. Opere de Sant'Agostino, XXI/ 1-2 –XXIII, Roma, Città nuova, 1974-1992.

Les aveux, Frédéric Boyer (trad., intr.), Paris, P.O.L., 2008.

Les Confessions, texte de l'édition de M. Skutella, E. Tréhorel et G. Bouissou (trad.), A. Solignac (intr., notes), 2 vols., Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 13-14, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1962.

Les révisions. Retractationum, texte latin de l'éd. Bénédictine, G. Bardy (intr., trad.), Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 12, Institut des Études Augustiniennes, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.

O Livro arbítrio, A. S. Pinheiro (trad.), Braga, Faculdade de Filosofia, 1986.

O mestre, A. Soares Pinheiro (trad.), M. L. Xavier (intr., coment.), Porto, Porto Ed., 1995.

Six traités anti-manichéens. De duabus animabus. Contra Fortunatum. Contra Adimantum. Contra epistulam fundamenti. Contra Secundinum. Contra Felicem manichaeum. Bibliothèque Augustinienne. OEuvres de saint Augustin 17, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1961.

II.

TEXTOS ANTIGOS REFERIDOS

- ARISTOTE, *De l'âme*, E. Barbotin (trad.), Paris, Belles Lettres, 2009.
- ARISTOTE, *De la mémoire et de la réminiscence*, Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (trad.), Paris, Ladrance, 1866.
- ARISTOTE, *Du ciel*, P. Moraux (trad.), Paris, Belles Lettres, 1965.
- ARISTOTE, *Ethique à Nichomaque*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1979.
- ARISTOTE, *Les Métaphysiques*, André de Muralt (trad.), Paris, Belles Lettres, 2010.
- ARISTOTE, *Politique – livre VIII*, Tome III/2, J. Aubonnet (trad.), Paris, Belles Lettres, 2002.
- CICÉRON, *Tusculanes – livres I-II*, Tome I, Jules Humbert (trad.), Paris, Belles Lettres, 1930.
- CICÉRON, *Tusculanes – livres III-V*, Tome II, Jules Humbert (trad.), Paris, Belles Lettres, 1931.
- PLATON, *Œuvres complètes. La République – livres IV-VII*, Émile Chambry (trad.), Tome VII/1, Paris, Belles Lettres, 1933.
- PLATON, *Œuvres complètes. Le banquet*, Paul Vicaire (trad.), Tome IV/2, Paris, Belles Lettres, 2002.
- PLATON, *Œuvres complètes. Ménon*, A. Croiset et L. Bodin (trad.), Tome III/2, Paris, Belles Lettres, 2003.
- PLATON, *Œuvres complètes. Parménide*, Auguste Diès (trad.), Tome III/1, Paris, Belles Lettres, 2010.
- PLATON, *Œuvres complètes. Phédon*, Paul Vicaire (trad.), Tome IV/1, Paris, Belles Lettres, 1970.

PLATON, *Œuvres complètes. Phèdre*, Paul Vicaire (trad.), Tome IV/3, Paris, Belles Lettres, 2002.

PLATON, *Œuvres complètes. Théétète*, Auguste Diès (trad.), Tome VIII/2, Paris, Belles Lettres, 1923.

PLOTIN, *Ennéades I-VI/2*, Émile Bréhier (éd. et trad.), Paris, Belles-Lettres, 1924-1938.

TITE-LIVE, *Histoire romaine I-X; XXI-XLV*, R. Adam, G. Baillet, J. Bayet, R. Bloch, Hus, P. Jal *et al.* (trads.), Paris, Belles Lettres, 1998-2011.

VIRGILE, *Énéide – livres I - IV*, Jacques Perret (trad.), Paris, Belles Lettres, 2009.

VITRUVÉ, *De l'architecture – livre I*, Philippe Fleury (trad.), Paris, Belles Lettres, 1986.

VITRUVÉ, *De l'architecture – livre III*, Pierre Gros (trad.), Paris, Belles Lettres, 1990.

VITRUVÉ, *De l'architecture – livre VII*, B. Liou et M. Zuinghedau (trad.), Paris, Belles Lettres, 1995.

III.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

a) Estética

- AAHLBERG, Lars-Olof, "Is Aesthetics Possible?" in Peter Keplec (ed.), *Filozofski vestnik*, vol. 18. n.º1, Ljubljana, Kiložofski instituta Znanstvenoraziskovalni center Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1997, pp. 153-157.
- AAHLBERG, Lars-Olof, "The nature and limits of analytic aesthetics" in John HYMAN (ed.), *The Bristish Journal of Aesthetics*, vol. 33, n.º1, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- AAHLBERG, Lars-Olof, "Notions of the Aesthetic and of Aesthetics", in Sharon Rider & Pär Segerdahl (eds.), *Tankar: Tillägnade Sören Stenlund*, vol. 54, Uppsala, Uppsala Universitet, 2008.
- AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano, Marzorati, 1961.
- ADORNO, Theodor W., *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989.
- AMOROSO, L., *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Pisa, Ets, 2000.
- AMOROSO, L., *L'estetica come problema*, Pisa, Ets, 1988.
- BALTHAZAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estetica teologica*, Michele Fiorillo (trad.), vol. II, Milano, 1978.
- BATAILLE, Georges, *La peinture préhistorique: Lascaux ou la naissance de l'art*, Les grands siècles de la peinture, Genève, Skira, 1955.
- BAUMGARTEN, A. G, *Aesthetica*, Impens. I. C. Kleyb, 1750.
- BAUMGARTEN, A. G., ASCHENBRENNER, Karl, HOLTHER, William Benjamin (eds.), *Reflections on poetry: Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, University of California Press, 1954.

- BAYER, Raymond, *História da Estética*, Lisboa, Estampa, 1995.
- BAYER, Raymond, *L'esthétique mondiale au xx siècle*, Paris, Puf, 1960.
- BEARDSLEY, Monroe, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, Cambridge, Hackett, 1988.
- BEARDSLEY, M. e HOSPERS, J., *Estética, Historia y Fundamentos*, Madrid, Cátedra, 1976.
- BEARDSLEY, Monroe et al. (org.), *The aesthetic point of view: selected essays*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- BELL, Clive, *Art*, New York, Oxford University Press, 1987.
- BENSE, Max, *Estética*, Buenos Aires, Ediciones, Nueva Visión, 1960.
- BERLEANT, Arnold, *Re-thinking Aesthetics. Rogue Essays in Aesthetics and the Arts*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005.
- BOCCHIERI, Mariateresa, *L'estetica medievale*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- BOZAL, Valeriano, *Historia de las Ideas Estéticas*, vol. I e II, Madrid, Ed. Historia 16, 1997.
- BRADY, Emily & LEVINSON, Jerrold (eds.), *Aesthetic Concepts: Essays After Sibley*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- BRUYNE, Edgar de, *Études d'esthétique médiévale* I-III, Genève, Slatkine, 1975.
- BRUYNE, Edgar de, *La Estética de la Edad Media*, 2ª ed., La Balsa de la Medusa, Madrid, Visor, 1994.
- BUDD, Malcolm, *Aesthetic essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- BURKE, Edmund, *Uma Investigação Filosófica sobre a Origem das nossas Ideias do Sublime e do Belo*, S. Paulo, Ed. Papirus, 1993.
- CARCHIA, G., "La ricerca estetica dal 1970 alla metà degli anni Novanta" in Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IX, Milano, Cisalpino, 1996.
- CARROLL, David et al., *Paraesthetics. Foucault, Lyotard, Derrida*, New York, Methuen, 1987.
- CARRIT, E., *The Theory of Beauty*, London, Methuen, 1962.
- CAZEAUX, Clive, *The Continental aesthetics reader*, London, Routledge, 2000.
- COMETTI, Jean-Pierre; MORIZOT, Jacques; POUIVET, Roger, *Questions d'esthétique*, Paris, PUF, 2000.

- COOPER, David *et al.* (ed.), *A Companion to Aesthetics*, Cambridge, Blackwell, 1992.
- COURT, Raymond, *Sagesse de l'art., arts plastiques, musique, philosophie*, Paris, Klincksieck, 1987.
- DANTO, Arthur C., *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the concept of art*, Chicago – La Salle, Illinois, Open Court, 2003.
- DEWEY, John, *Art as Experience*, New York, Perigee Books, 1980.
- DICKIE, George, “The Myth of the Aesthetic Attitude”, *American Philosophical Quarterly*, 1, 1964, pp. 56-65.
- DORFLES, G., *Oscilações do gosto*, Coleção Arte no Tempo, Lisboa, Livros Horizonte, 1974.
- DUFRENNE, Mikel, *Estética e Filosofia*, S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1998.
- DUFRENNE, Mikel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, P.U.F, 1967.
- EAGLETON, Terry, *A ideologia da estética*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993.
- ECO, Umberto, *Arte e Beleza na Estética Medieval*, 2ª ed., Lx, Editorial Presença, 2000.
- ECO, Umberto, *Il Problema Estético in Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Milano, Bompiani, 1998.
- ECO, Umberto, *Opera aperta*, Milano, Bompiani, 1962.
- FORTE, Bruno (*et al.*), *The portal of beauty: towards a theology of aesthetics*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.
- FRANZINI, E., ZECCHI, S., *Storia dell'estetica. Antologia di testi*, Bologna, Il Mulino, 1995.
- GAUT, Berys Nigel & LOPES, Dominic McIver, *The Routledge Companion to Aesthetics*, London, Routledge, 2002.
- GILSON, Étienne, *Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin, 1963.
- GIVONE, Sergio, *Historia de la estética*, Madrid, Tecnos, 1990.
- GOLDMAN, Alan H., *Aesthetic Value*, Boulder, CO, Westview Press, 1995.
- GOODMAN, N., «When is art?», in David Perkins, Barbara Leondar (eds.), *The arts and cognition*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 11 - 19.
- GRABAR, André, *Le origini dell'estetica medievale*, Milano, Jaca Book, 2001.
- HAAPALA, Arto, “On the Aesthetics of the Everyday: Familiarity, Strangeness, and the Meaning of Place”, in Andrew Light & Jonathan M. Smith (eds.), *The Aesthetics Of Everyday Life*, New York, Columbia University Press, 2005, pp. 39-55.

- HEGEL, G. W. F., *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, T. M. Knox (trad.), vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, *Schelling : le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Hildegard Feick, Paris, Gallimard, 1993.
- HELENO, José Manuel, *A Experiência do Sensível, Ensaio sobre a Linguagem e o Sublime*, Lisboa, Fim de Século Edições, 2001.
- HUISMAN, Denis, *A estética*, Lisboa, Edições 70, 1984.
- HUNTER, Ian, "Aesthetics and Cultural Studies" in Lawrence GROSSBERG et al.(ed), *Cultural Studies*, London, Routledge, 1992, pp. 347-365.
- JIMÉNEZ, José, *Imágenes del hombre. Fundamentos de estética*, Madrid, Tecnos, 1992.
- JIMENEZ, M., *Qu'est-ce que l'esthétique*, Paris, Gallimard, 1997.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, António Marques (intr.), António Marques, Valério Rohden (trad. e notas), Lisboa, INCM, 1998.
- KIERAN, Matthew, *Contemporary debates in Aesthetics and the Philosophy of Art*, Oxford, Blackwell, 2006.
- KIRCHOF, Edgar Roberto, *A Estética antes da Estética. De Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino e Locke a Baumgarten*, Canoas, ULBRA, 2003.
- KIVY, Peter, "What Makes 'Aesthetic' Terms Aesthetic?" *Philosophy and Phenomenological Research* 36, no. 2, December 1, 1975, pp. 197-211.
- KOUAM, Michel, *Esthétique 2. Beauté et vie spirituelle*, Paris, Menaibuc, 2005.
- KYNDRUP, Morten, "Aesthetics and Border Lines" in *Nordisk Estetisk Tidsskrift*, nº. 35, Aarhus, Aarhus Universitet, 2008, pp. 24-31.
- KYNDRUP, Morten, "Art Theory versus Aesthetics" in Entzenberg, C., Säätelä, S. (eds), *Perspectives on Aesthetics, Art and Culture*, Thales, Sthm., 2005, pp. 175-182.
- LACOSTE, Jean, *L'idée de beau*, Paris, Bordas, 1986.
- LEVINSON, Jerrold (ed.), *Aesthetics and Ethics. Essays at the intersection*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- LEVINSON, Jerrold, *The Pleasures of Aesthetics: Philosophical Essays*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.
- LEVINSON, Jerrold (ed.), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

- LEVINSON, Jerrold, "What are aesthetic properties?" in *Contemplating art*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 336-351.
- LIGHT, Andrew & SMITH, Jonathan M. (eds.), *The Aesthetics of Everyday Life*, New York, Columbia University Press, 2000.
- LIPPARD, Lucy, *Six years: the dematerialization of the art object from 1966 to 1972*, New York, Praeger, 1973.
- LORAND, Ruth, *Aesthetic order: a philosophy of order, beauty and art*, London, Routledge, 2000.
- LYNEBORG, Malte, "Fuzzy Aesthetics as an Interdisciplinary field" in *Surveys of the Conference The Limits of Aesthetics*, Aarhus, Aarhus University, 2007.
- MANDOKI, Katya, *Everyday Aesthetics. Prosaics, the Play of Culture and Social Identities*, Aldershot, Ashgate, 2007.
- MARGOLIS, Joseph (ed.), *Philosophy looks at the Arts. Contemporary readings in aesthetics*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- MELBERG, Arne (ed.), *Aesthetics at work*, Oslo, Oslo Academic Press, 2007.
- MIGLIORINI, E., *L'estetica contemporanea*, Firenze, Le Monnier, 1980.
- PANOFSKY, Erwin, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Paris, Gallimard, 1989.
- PAREYSON, Luigi, *Os problemas da estética*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- PEDERSEN, J. Lund, "An Art After" in Ekman & Tygstrup (eds), *Witness*, København, Museum Tusculanums Forlag, 2008, pp. 282-288.
- PERNIOLA, M., *A estética do século XX*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- PERNIOLA, Mario, *Do sentir*, Lisboa, Editorial Presença, 1993.
- RICHARDS, Ivor Armstrong, "The phantom aesthetic state", *Principles of literary criticism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- SÄÄTELA, S., ENTZENBERG, Claes (eds.), *Perspectives on Aesthetics, Art and Culture*, Stockholm, Thales, 2005.
- SAITO, Yuriko, *Everyday aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- SCHAEFFER, J.-M., *Adieu à l'esthétique*, Paris, Puf, 2000.
- SCHILLER, Friedrich, *Sobre a educação estética do homem*, R. Schwarz (trad.), S. Paulo, Iluminuras, 2002.

- SCRUTON, Roger, *Beauty*, Oxford University Press, 2009.
- SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. II, treat. V, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.
- SHUSTERMAN, Richard & TOMLIN, Adele (eds.), *Aesthetic Experience*, London, Routledge, 2008.
- SHUSTERMAN, Richard, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- SHUSTERMAN, Richard, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.
- SIBLEY, Frank, *Approach to Aesthetics. Collected papers on philosophical Aesthetics*. Oxford, J. Benson & al. (ed.), 2001.
- SOURIAU, Étienne, *Vocabulaire d'Esthétique*, Paris, P.U.F., 1990.
- STOLNITZ, J., *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism. A Critical Introduction*, Boston, MA, Houghton Mifflin Co., 1960.
- TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, volume II, *L'estetica medievale*, Torino, Einaudi, 1979.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw, *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 1990.
- WELSCH, Wolfgang, *Undoing Aesthetics*, London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE, 1997.
- YOUNG, James O (ed.), *Aesthetics: Critical Concepts in Philosophy*, London, Routledge, 2005.
- ZANGWILL, Nick, *The Metaphysics of Beauty*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2001.

b) Estética agostiniana

BETTETINI, M. (org.), *Agostino: Ordine, musica, bellezza*, Milano, Rusconi, 1992.

BETTETINI, M., "La via della bellezza in Agostino" in V. Ascani, *Per corporalia ad incorporalia. Spiritualità, agiografia, iconografia e architettura nel Medioevo agostiniano*, Tolentino, Centro Studi Agostino Trapè, 2000, pp. 17-26.

BROWN, Montague, "Augustine on Beauty, Number and Form", in Young, F., Edwards, M., Parvis, P. (eds.), *Studia Patristica XLIII*, Leuven, Paris, Peeters, 2006, pp. 33-38.

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle, «L'esthétique de l'ordre chez saint Augustin: les images du discours et du tableau», in Maurice F. Wiles, E. J. Yarnold, *Saint Augustine and his Opponents: Other Latin Writers*, *Studia Patristica* vol. 38, Leuven, Peeters Publishers, 2001, pp. 143-166.

DODARO, Robert, "Beauty and Revelation", *Augustinian Studies* 26, 1995, pp. 135-141.

DJUTH, Marianne, "Veiled and unveiled beauty: the role of the imagination in Augustine's esthetics", *Theological Studies*, vol. 68, 2006, pp. 77-91.

FERLISI, Gabriele, "Il primato della contemplazione e il valore della bellezza" in *Presenza Agostiniana*, 18, 1991, pp. 9-13.

FONTANIER, Jean Michel, *La beauté selon Saint Augustin*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

FONTANIER Jean-Michel, "Sur le traité d'Augustin «De pulchro et apto» : convenance, beauté et adaptation" in Gilles Berceville (dir.), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Centre d'Etudes Théologiques et Philosophiques du Saulchoir 73, 1989, p. 413-421.

HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

HARRISON, Carol, "Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics" in *Augustinianum*, 28, 1988, pp. 591-602.

HINRICHSEN, Luís Evandro, *A conversão do olhar. Um estudo do ato estético segundo Agostinho de Hipona*, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

- JÉRUMANIS, André-Marie, "Dimension esthétique de la théologie morale de saint Augustin" in *Augustiniana*, 50, 2000, pp. 197-234.
- KATO, Takeshi, "Melodia interior. Sur le traité «De pulchro et apto» de Saint Augustin", in M. Fredouille (dir.), *REAug*, 45/2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes 12, 1966, pp. 229-240.
- KATO, Takeshi, "La relation entre la beauté et l'amour dans le "De pulchro et de apto" de Saint Augustin", *St. Paul's Review*, 40, 1981, pp. 111-124.
- KOUAM, Michel, *Beauté et vie spirituelle. Essai philosophique de confrontation: Plotin, St. Augustin et l'Afrique*, Paris, Editions Menaibuc, 2005.
- KOUAM, Michel, *Théologie et esthétique. Recherche du beau et montée vers Dieu d'après les «Confessions» de saint Augustin*, Diss. Doct., Strasbourg, 16- 12, 1988.
- MANFREDINI, Tina, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995.
- O'CONNELL, R.J., *Art and the Christian Intelligence in Saint Augustine*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- PAGÈS, G. H., "Estética y retórica en san Agustín", in Carlos A. Astarita (org.), *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Medieval, 1980-1981, p.271-278.
- RADICE, Roberto, "Ordine, musica, bellezza in Agostino" in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 84, 1992, pp. 587-607.
- REY ALTUNA, Luis, "Agustín de Hipona. Un itinerario estético del orden universal a la transcendencia ", in *Augustinus*, 29, 1984, pp. 33-60.
- REY ALTUNA, Luis, *Qué es lo bello. Introducción a la estética de san Agustín*, Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945.
- RUSSO, N., "Il problema estetico in sant'Agostino", *Filosofia e vita*, 3 (1962), pp. 70-79.
- SVOBODA, K., *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Luis Rey Altuna (versión y prólogo), Madrid, Librería Editorial Augustinus, 1958.
- UÑA JUAREZ, Agustín, *Cántico del Universo. La Estética de San Agustín*. Madrid, Complutense, 2000.
- UÑA JUAREZ, Agustín, "San Agustín: el sentido de la belleza y sus «leyes »" in *Aquinas*, 41, 1998, pp. 29-48.
- VENTURI, Lionello, "L'idea di arte nel medioevo: Plotino, sant'Agostino e san Tommaso" in Venturi, *Storia Della Critica D'arte*, Einaudi, Torino, 1964, pag.77-79.

IV. OUTROS ESTUDOS SOBRE SANTO AGOSTINHO

- AAVV, *As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade. Actas do Congresso Internacional*, Centro de Cultura Portuguesa e Brasileira, Faculdade de Ciências Humanas, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2001.
- ALFARIC, Prosper, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris, Émile Nourry, 1918.
- ANDO, Clifford, "Signs, Idols, and the Incarnation in Augustinian Metaphysics", *Representations*, vol. 73, Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 24-53.
- ARENDT, Hannah, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, Alberto Pereira Dinis (trad.), Pensamento e Filosofia, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- BANGCAYA, R. Z., "The Transforming Character of Divine Beauty in Saint Augustine" in *Journal of Theology and Pastoral Life*, 1, 1997, pp.1-52.
- BARBONE, Steven, "El número en Agustín" in *Augustinus*, 44, 1999, pp. 35-49.
- BAKER, Kimberly F., *Augustine on action, contemplation, and their meeting point in Christ*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007.
- BEATRICE, Pier Franco, "*Quosdam platoniorum libros*. The platonic readings of Augustine in Milan", in *Vigiliae Christianae*, vol. 43, n.º 3, Leiden, E. J. Brill, 1989, pp. 248-281.
- BEIERWALTES, Werner, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- BETTETINI, M., *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano, Rusconi, 1994.
- BOURKE, Vernon Joseph, *Augustine's love of wisdom. An introspective philosophy*, West Lafayette, Purdue University Press, 1992.
- BOUTON-TOUBOULIC, "Les valeurs d'ordo et leur réception par saint Augustin", in M. Fredouille (dir.), *Revue des Études Augustiniennes*, 45/2, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, pp. 295-334.
- BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

- BOYER, Charles, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920.
- BOYER, Charles, *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932.
- BOYER, Charles, "La théorie augustinienne des raisons séminales", In: *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932, pp. 97-137.
- BRACHTENDORF, Johannes, «Cicero and Augustine on the Passions», *REAug.* 43, 1997, pp. 289-308.
- BRADY, J. , *The Function of the Seminal Reasons in St. Augustine's Theory of Reality*, Ph.D. Dissertation, St. Louis University, 1949.
- BROWN, Peter, *Augustine of Hippo: A Biography. A New Edition with an Epilogue*, Berkeley and L. A., University of California Press, 2000.
- BROWN, Peter, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.
- BRUNN, Émilie Zum, *Le dilemme de l'être et du neant chez saint Augustin*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1984.
- BUBACZ, Bruce, *St. Augustine's Theory of Knowledge: A Contemporary Analysis*, Lewiston/ NY, Edwin Mellon Press, 1981.
- BURRUS, Virginia, JORDAN, Mark D., MACKENDRICK, Karmen, *Seducing Augustine: bodies, desires, confessions*, Bronx, Fordham Univ. Press, 2010.
- CAMBRONNE, P., *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans Les Confessions de saint Augustin*, Études augustinienes, Brepols, Turnhout, 1982.
- CAMUS, Albert, *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 999-1081.
- CARVALHO, Mário Santiago de, "Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430) (Nos 600 anos das 'Confissões')", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 9, n.º 18, 2000, pp. 289-307.
- CARY, Phillip, *Augustine's invention of the inner self: the legacy of a Christian Platonist*, New York, Oxford University Press, 2000.
- CERESOLA, Giovanna, *Fantasia e illusione in S. Agostino. Dai Soliloquia al De Mendacio*, Génova, Il Nuovo Melangolo, 2001.
- CHAIX-RUY, Jules, "La création du monde d'après Augustin", in *REAug.* Vol 11, n.º 1-2, 1965, pp. 85-88.

- CHIDESTER, David Shane, *Word and Light/ Perception and Symbolic Forms in the Augustinian Tradition*, California, University of California, 1981.
- CILLERUELO, Lope, “¿Por qué ‘memoria Dei’?”, in *REAug*, vol. 10/4, 1964, pp. 289 – 294.
- CILLERUELO, Lope, “*Numerus et Sapientia*”, *Estudio Agustiniano* 3, 1968, pp. 109-121.
- CILLERUELO, Lope, “Teoría agustiniana de la sensación”, in *Revista de psicología general y aplicada*, Vol. 3, Nº. 5, 1948, pp. 51-86.
- CLARKE, Amy, “Claudian and the Augustinian circle of Milan”, in *Augustinus* 13, 1968, pp. 125-133.
- CONYBEARE, Catherine, *The irrational Augustine*, Oxford, Oxford Press, 2006.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes, “A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho”, in *Cultura e Fé*, n. 124, pp. 42-63.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes, “Defesa agostiniana da criação *ex nihilo*, contra os Maniqueus”, in *Scintilla*, Curitiba, vol. 5, n.º 1, Jan/ Jun. 2008.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes, RÊGO, Marlesson Castelo Branco do, «O estatuto epistemológico da verdade em Santo Agostinho», in *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, 5, Dez. 2006, pp. 241-267.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes, “Ordem, harmonia e perfeição do universo na filosofia da natureza de Santo Agostinho”, in *Ágora Filosófica*, n.º 1-2, 2003, pp. 83-101.
- COURCELLE, Pierre, “Litiges sur la lecture des « Libri Platoniorum » par saint Augustin”, in *Augustiniana*, IV, Leuven, Augustijns Historisch Instituut, 1954, pp. 225-239.
- COURCELLE, Pierre, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1968.
- CRESS, Donald A., “Hierius & St. Augustine’s Account of the Lost «De pulchro et apto»: Confessions IV, 13-15”, in *Augustinian Studies* 7, 1976, 153-163.
- DENIS, Paul, « Présence de saint Augustin dans la pensée moderne », in *Filosofia* 3, 1945, pp. 9-17.
- DOIGNON, Jean, “Notes de critique textuelle sur le *De beata vita* de saint Augustin”, in *REAug.*, vol 23, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1977, pp. 63-82.
- DOUCET, Dominique, *Augustin: l’expérience du verbe*, Paris, Vrin, 2004.
- DOUCET, Dominique, “L’*Ars Memoriae* dans les *Confessions*”, in *REAug.* 33, 1987, pp. 49-69.
- DREVER, Matthew, *Created in the image of God: The formation of the Augustinian self*, Cambridge, ProQuest, 2008.

- EARL, James W, "Augustine, Freud, Lacan", in *Thought*, 61, n.º240, 1986, pp.7-15.
- FATTAL, Michel, *Plotin chez Augustin suivi de Plotin face aux Gnostiques*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- FINAERT, Guy, "Modulatio" in *Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint Augustin*, 7, 1947, pp. 485-486.
- FISCHER, Marilyn, "Music's Proper Place in Augustine's *De Musica*", in *The University of Dayton Review*, 22, 1994, 9-13.
- FITZGERALD, Allan D. (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Cambridge, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.
- FLETEREN, Frederick Van, SCHNAUBELT, Joseph C. (eds.), *Augustine: biblical exegete*, New York, Peter Lang Publishing, 2001.
- FOLEY, Michael, "Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues", in *REAug.*, vol. 45, 1999, pp. 51-77.
- FORTIN, Ernest L., "Augustine, the Arts, and Human Progress", in Mary Lanham (ed.), *Theology and Technology: Essays in Christian Analysis and Exegesis*, London, University Press of America, 1984, pp.193-208.
- GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 10^e ed., Paris, Vrin, 1987.
- GILSON, Étienne, "Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne", *Revue néoscholastique de philosophie* 36, Louvain, 1934, pp. 321-331.
- GILSON, Étienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York, Random House, 1960.
- GIOVANNI, Alberto di, "Creazione ed essere nelle «Confessioni» di sant'Agostino", *REAug.*, vol. 20, n.º 3-4, 1974, pp. 251-284.
- GOUSMETT, Chris, "Creation order and miracle according to Augustine", In *Evangelical Quaterly* 60, 3, 1988.
- GROSSO, P., *Arte e bellezza nel pensiero antico. Le questioni del bello in sant'Agostino e san Tommaso*, Roma, 1960.
- GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004.
- GUITTON, Jean, *Actualité de saint Augustin*, Paris, Grasset, 1955.
- HANBY, Michael, *Augustine and Modernity*, Radical Orthodoxy Series, London, Routledge, 2003.

- HARRISON, Carol, *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, "Augustine and Neo-Platonisme. Summer Semester 1921", *The Phenomenology of Religious Life*, Matthias Fritsch, Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (trad.), Bloomington, Indiana University Press, 2004, pp. 115-202.
- HYMAN, Gavin, "Augustine on the 'Nihil': An Interrogation", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n.º1, 2008, pp. 35-49.
- JEANMART, G., UCCIANI, L., *Philosophique, n.º 2005 Saint Augustin*, Besançon, P. U. de Franch Comté, 2005.
- JOLIVET, Régis, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1936.
- KEITH, Graham, "Can Anything Good Come out of Allegory? The Cases of Origen and Augustine," *The Evangelical Quarterly* 70, 1, 1998, pp. 23-49.
- KENNEY, J. P., «Saint Augustine and the limits of contemplation» in M. F. Wiles e E. J. Yarnold (eds.), *Studia Patristica*, XXXVIII, Peeters, Leuven, 2001, pp. 199 - 218.
- LYOTARD, J.-F., *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilée, 1998.
- MADEC, G., "Nihil Cathare et Nihil Agustinien", *REAug*, vol. 23, n.º 1-2, 1997, pp. 92-112.
- MADEC, G., *Petites Études augustinienes*, Paris, Études augustinienes, 1996.
- MANDOUZE, André, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.
- MARIANELLI, Massimiliano, *Ontologia della relazione. La convenientia in figure e momenti della storia del pensiero*, Roma, Città Nuova, 2008.
- MARKUS, R. A., «"Imago" and "Similitude" in Augustine», *REAug.*, Vol. 10, n.º 2-3, 1964, pp. 125-143.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris, Seuil, 1956.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Édition de Boccard, 1983.
- MARTINS, Maria Manuela Brito, "A leitura heideggeriana do Livro X das *Confissões* de Agostinho", *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: Presença e actualidade*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2001, pp. 377-406.
- MARTINS, Maria Manuela Brito, "A noção de Beatitudo nas Enarrationes in Psalmos de Santo Agostinho", in *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I., Maria Leonor Xavier (coord.), Sintra, Zéfiro, 2008, pp. 425-436.

- MARTINS, Maria Manuela Brito, “A prova da existência de Deus em Santo Agostinho (*De libero arbitrio*) e em Santo Anselmo (*Proslogion*)”, in *Philosophica. Anselmo sola ratione 900 anos depois*, vol. 34, 2009, pp. 75-91.
- MARTINS, Maria Manuela Brito, “*Amicitia nostra vera ac sempiterna erit*. As fontes da amizade espiritual em Agostinho de Hipona”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 64, 2008, pp. 209-240.
- MARTINS, Maria Manuela Brito, “Deus como beatitude e outras felicidades”, in *Actas do colóquio Santo Agostinho - O Homem, Deus e a Cidade*, Leiria, Centro de Formação e Cultura, 2004, pp. 179-201.
- MATTHEWS, Gareth B., *Santo Agostinho*, Lisboa, Edições 70, 2008.
- McCALLIN, A. Joseph, «The Christological Unity of Saint Augustine’s *De Civitate Dei*», *REAug.* 12, 1966, pp. 85-109.
- MCKEOUGH, Michael John, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*, Washington, Catholic University of America Press, 1926.
- MEZEI, Balázs, KORMOS, József, VIOLA, Coloman (eds.), *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, Budapest, PPKE Filozófiai Intézet, 2004.
- MONTCHEUIL, Y. de, «L’hypothèse de l’état originel d’ignorance et de difficulté, d’après le *De libero arbitrio* de saint Augustin», *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946, pp. 93-111.
- MOREAU, M., «Mémoire et Durée», in *REAug* 3, 1955, pp. 239-250.
- NASH, Ronald, *The Light of the Mind: St. Augustine’s Theory of Knowledge*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1969.
- NOURRISSON, Jean Félix, *La Philosophie de Saint Augustin*, Paris, Didier et Ca., 1866.
- O’CONNELL, R. J., “Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine” in *REAug.*, vol. 9, 1963, pp. 1-39.
- O’CONNELL, R.J., “Pre-existence in Augustine Seventh Letter”, in *REAug* 15, 1-2, 1996, pp. 67-73.
- O’CONNELL, R.J., “Pre-Existence in the Early Augustine”, *REAug.* 25, 1980, pp. 176-188.
- O’CONNELL, R.J., “The Genesi contra Manichaeos and the origin of the soul”, in *REAug.* 39, 1993, pp.129-141.
- O’CONNELL, R.J., “The Origin of the Soul in Saint Augustine’s Letter 143”, in *REAug.* 28, 1982, pp. 239-252.
- O’DALY, Gerard, *Augustine’s philosophy of mind*, Berkeley, University of California Press, 1987.

- O'DALY, Gerard, "Did St. Augustine ever believe in the Soul's Pre-existence?" *Augustinian Studies* 5, 1974, pp. 227-235.
- O'MEARA, John, "Augustine and Neoplatonism", in *Recherches augustinienes*, vol. 1, 1958, pp. 91-111.
- OTOOLE, Christopher J., *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, 2006.
- PABÓN, Guillermo León Correa, *Numerus-Proportio en el De Musica de San Agustín. (Libros I y VI). La Tradición Pitagórico-Platónica*, Tesis Doctoral, Dr. Don Pablo García Castillo (Dir.), Universidad de Salamanca, Departamento de Filosofía Y Lógica Y Filosofía de La Ciencia, Facultad de Filosofía, Salamanca, 2009.
- PASCOAES, Teixeira, *Santo Agostinho*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1995.
- PÉPIN, Jean, "Le maniement des prepositions dans la théorie augustinienne de la création", in *REAug*. Vol. 35, n.º 2, 1989, pp. 251-274.
- POLLMANN, Karla, VESSEY, Mark, *Augustine and the Disciplines: From Cassiciacum to Confessions*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- POUCHET, Jean Robert, *La rectitudo chez saint Anselme: un itinéraire augustinien de l'ame à Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1964. REID, Shelley, *The first dispensation of Christ is medicinal: Augustine and roman medical culture*, unpublished PhD thesis, Vancouver, University of British Columbia, 2008, URL: https://circle.ubc.ca/bitstream/.../ubc_2008_fall_reid_shelley_annette.pdf.
- RIES, "La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens", *REAug* 7, 1961/ 3, pp. 231-244.
- RIST, John, *Augustine: ancient thought baptized*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1996.
- RIGBY, Paul, "Paul Ricoeur, Freudianism, and Augustine's Confessions", in *Journal of the American Academy of Religion*, 53, 1985, p.93-114.
- ROSA, José Maria Silva, "Da Ambiguidade da Música na Antiguidade tardia e no Pensamento de Sto. Agostinho", in *Santo Agostinho e a Cultura Portuguesa*, (Actas das Jornadas da Escola de Formação Teológica de Leigos, 14 e 15 de Fevereiro de 2004), Centro de Formação e Cultura, Leiria-Fátima, 2004, pp.137-162.
- ROSA, José Maria Silva, *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho. Período de Cassiciaco*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1999.
- ROSA, José Maria Silva, "'Muitos são os mundos', dois ou três os amores: *amor sui, amor mundi, amor Dei*", in *Cadernos ISTA*, n.º 18, Ano X, 2005, pp. 103-126.
- ROSA, José Maria Silva, "O Primado da Relação. Da Intencionalidade trinitária da Filosofia", in *Didaskalia* 36, 2006, pp. 139-170.

- SAISSET, Émile Edmond, *Introduction à La cité de Dieu de Saint Augustin*, Paris, Charpentier, 1855.
- SCHULD, J. Joyce, *Foucault and Augustine, Reconsidering Power and Love*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2003.
- SCHUMACHER, Lydia, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.
- SCIUTO, Italo, "Tamquam tabula in fluctibus. S. Agostino e l'estetica medievale" in AA.VV., *Per corporalia ad incorporalia*, Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2000, pp. 27-38.
- SILVA, Paula Oliveira e, «Simplex et Multiplex. A essência de Deus como ordem suprema» in Maria Leonor Xavier (coord.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. 1, Sintra, Zéfiro, 2008, pp. 405-423.
- SILVA, Paula Oliveira e, *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, Lisboa, CFUL, 2007.
- SOMERS, H., «La gnose augustinienne: sens et valeur de la doctrine de l'image», *REAug*, vol. 7, n.º1, 1961, pp. 1-15.
- SPANNEUT, Michel, "Le Stoïcisme et saint Augustin. Etat de la question" in AAVV, *Forma futuri*, FS Michele Pellegrino, Turin, 1975, p. 896-914.
- TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges, *Imago Trinitatis: deus sabedoria e felicidade. Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003.
- TESKE, R., "Augustine's Theory of Soul", STUMP *et al.*, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001.
- TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1958.
- THONNARD, Fr.-J., "Saint Augustin et les grands courants de la philosophie contemporaine", in *REAug.*, 1, 1955/ 1-4, pp. 69-80.
- VERBERKE, Gérard, "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", in *Augustiniana* 4, 1954, pp. 495-516.
- VESSEY, Mark, "History, Fiction, and Figuralism in Book 8 of Augustine's *Confessions*", in MARTIN, Dale B., MILLER, Patricia Cox, *The cultural turn in late ancient studies: gender, asceticism, and historiography*, Durham, Duke University Press, 2005, pp. 237-257.
- VILLALOBOS, José, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982.
- WEISMANN, F. J., "The problematic of freedom in St. Augustine: Towards a new hermeneutics", *REAug* 35, 1989, pp. 104-119.

V.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- AA.VV., *Bíblia Sagrada*, 14^a ed., Lisboa, Difusora Bíblica, 1988.
- AGACINSKI, Sylviane, *et al.*, “Dialogue: Pour quoi philosophent-ils?” in *Philosophie Magazine*, n.º 7, Paris, Paris Philo éditions, 2007.
- ARMSTRONG, Arthur Hilary, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1981.
- AUBIN, Paul, *Plotin et le christianisme: triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris, Editions Beauchesne, 1992.
- BASCHET, J., «Âme et corps dans l’occident medieval – une dualité dynamique entre pluralité et dualisme», in *Archives de sciences sociales des religions* 112, Paris, EHESS, 2000, pp. 5-30.
- BAUMGARTEN, A. G, *Metaphysica*, ed. VI, Halle, C. Hermann Hemmerde, 1768.
- BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio (dir.), *Analogia Filosofica*, Ano 11, nº1, Venezuela, D.F. Eneho-Junior, 1997.
- BLANCHOT, Maurice, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1999.
- BOUVERESSE, Jacques, «Entretien avec Nicolas Truong: Les philosophes se racontent beaucoup d’histoires », *Philosophie Magazine*, N°3 (août – septembre), Paris Philo éditions, 2006, pp. 58-62.
- BOUVERESSE, Jacques, *La demande philosophique: que veut la philosophie et que peut-on vouloir d’elle?*, Paris, Éditions de l’éclat, 1996.
- BROWN, Peter, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.

- BRUN, Jean, *O Neoplatonismo*, José Colaço (trad.), Lisboa, Ed. 70, 1991.
- CANAL, Pietro, BRUNETTI, Federico (eds.), *M. Terenti Varronis De Lingua Latina et Fragmenta Quae Supersunt Ominia*, Veneza, Giuseppe Antonelli, 1874.
- CARRUTHERS, Mary, *The book of memory. A study of memory in Medieval culture*, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 1993.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. *Raison et plaisir*, Paris, O. Jacob, 1990.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977.
- CILENTO, Vincenzo, *Paideia antignostica. Ricostruzione di un unico scritto da Enneadi III,8, V,8, V,5, II,9*, Firenze, Monnier, 1971.
- COLISH, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 1985, pp. 142-238.
- CONDILLAC, *Traité des Systèmes*, Oeuvres Complètes de Condillac, Tome II, Library of the University of Michigan, 1798.
- COPLESTON, F.C., *A History of Philosophy*, vol. 2, Westminster, Newman Press, 1962.
- CROCCO, Gabriela, “Méthode Structurale et systèmes philosophiques” in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, Armand Colin, n.º 1, 2005, p.69-88.
- DAMÁSIO, António, *O erro de Descartes*, 23ª ed., Lisboa, Publicações Europa-América, 2003.
- DAMÁSIO, António, *O livro da consciência. A construção do cérebro consciente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2010.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, F., *Capitalisme et schizophrénie. L’anti-Oedipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, F., *Qu’est-ce que c’est la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles, “Qu'est-ce qu'un dispositif?”, in David Lapoujade (org.), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975–1995*, Paris, Les Editions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor, *O Idiota*, Nina e Filipe Guerra (trad.), Lisboa, Presença, 2001.

- DUMMETT, Michael, "Can analytic philosophy be systematic, and Ought it to Be?" in Baynes K., Bohman, J., and McCarty, T., *After Philosophy, End or Transformation?*, Cambridge, Ma., and London, The MIT Press, 1987, pp. 189-216.
- ECO, Umberto, *Interpretação e Sobreinterpretação*, Lisboa, Editorial Presença 1993.
- ECO, Umberto, *Os limites da interpretação*, Lisboa, Difel, 1990.
- EMERY, Eric, *Ferdinand Gonseth: Le problème de la connaissance en philosophie ouverte*, Lausanne, L'Age de l'Homme, 1990.
- EMILSSON, Eyjolfur K., *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1988.
- ENGEL, Pascal, "Jules Vuilemin, Les systèmes philosophiques de la vérité" in P. Pellegrin et R. Rashed (org.), *Philosophie des mathématiques et théorie de la connaissance. L'oeuvre de Vuillemin*, Paris, Blanchard, 2005, p.29-43.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Flávio Paulo Meurer (trad.), 3ª Ed., Petrópolis, Ed. Vozes, 1999.
- GALILEI, Galileu, *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*, Carlos Arthur do Nascimento (trad. e ed.), 2ª ed., S. Paulo, UNESP, 2009.
- GILSON, Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1954.
- GIONET, Arthur, "Les systèmes philosophiques dans l'essai XX des 'Essais' de Montaigne" in *The South Central Bulletin*, vol.32, n.º4, Studies by Members of SCMLA, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, Winter, 1997, p.209-210.
- GIORELLO, Giulio, "Les systèmes des savoirs" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 21, Paris, Édition Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 1041-1048.
- GODIN, Christian, *La totalité*, vol. 3, Seyssel, Champ Vallon, 2001.
- GONSETH, Ferdinand, "La loi du dialogue" in *Dialectica*, n.º 6, 1952, pp. 107-119.
- GRANGER, Gilles-Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- GROSOS, Philippe, *Questions de système : Étude sur les métaphysiques de la présence à soi*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2007.
- GUÉROULT, Martial, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1984.

- GUÉROULT, Martial, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.
- HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.
- HERZOG, R., KOSELLECK, R. *Reception Theory. A Critical Introduction*, London and New York, Methuen, 1984.
- HOPPER, Vincent Foster, "The Gnostics", in *Medieval number symbolism: its sources, meaning, and influence on thought and expression*, NY., Dover, 2000, pp. 50-68.
- INNERARITY, Daniel, *A Filosofia como uma das Belas Artes*, Lisboa, Teorema, 1996.
- JAEGER, Werner, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1961.
- JOOST-GAUGIER, Christiane L., "Pythagoras remembered in the Fifth and Sixth Centuries", in *Measuring heaven: Pythagoras and his influence on art in Antiquity and the Middle Ages*, Cornell University Press, 2006, pp. 58-66.
- KENNY, Anthony John Patrick, *A New History of Western Philosophy: Medieval philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire XVI: D'un autre à l'Autre*, Paris, Editions du Seuil, 2006.
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire VII: L'Éthique de la Psychanalyse*, Paris, Editions du Seuil, 1960.
- LADRIÈRE, Jean, "Système" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 21, Paris, Édition Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 1029-1032.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, Robert, *A Greek-English lexicon*, Henry Drisler (ed.), NY, Harper & Brothers, 1859.
- MAALOUF, Amin, *Os jardins de luz*, Lisboa, Público, 2003.
- MARROU, H.-I., "Les Arts Libéraux dans l'Antiquité Classique", in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal – Paris, Institut d'Études Médiévales / Vrin, 1969, pp.5-27.
- MATTHEWS, A. W., "Philosophical concepts and religious concepts" in *REAug.*, vol. 17, 1971, pp. 143-154.
- MCGINN, Bernard, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York, Crossroads, 1991.
- MONTAUX, Jacques, "Systèmes philosophiques" in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 18, Paris, Édition Encyclopaedia Universalis, 1990, p. 85-89.

- MONTCHEUIL, Y. de, *Mélanges théologiques*, Paris, Aubier, 1946.
- MONTEIL, P., *Beau et Laid en Latin. Étude de vocabulaire*, Paris, Klincksieck, 1964.
- NARBONNE, Jean-Marc, «Action, Contemplation and Interiority in the Thinking of Beauty in Plotinus» in Aphrodite Alexandrakis, Nicholas J. Moutafakis (eds.), *Neoplatonism and Western aesthetics*, Albany, State University of N. Y. Press, 2002, pp. 3-18.
- OORD, Thomas Jay, *The Nature of Love: A Theology*, Saint Louis, Chalice Press, 2010.
- PANACCIO, Claude, *Le Discours Intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.
- PARRET, Herman, «Vestige, archive et trace: Présences du temps passé» in *Protée*, v. 32, n. 2, automne 2004, pp. 37-46.
- PARROCHIA, Daniel, *La raison systématique: essai d'une morphologie des systèmes*, Paris, Vrin, 1993.
- PINHEIRO, A. Soares; GAMA, José, *Opusculos selectos de filosofia medieval*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1982,
- RAMACHANDRAN, V. S. and HIRSTEIN, William, «Three Laws of Qualia. What Neurology Tells Us about the Biological Functions of Consciousness, Qualia and the Self» in *Journal of Consciousness Studies*, 4, No. 5-6, 1997, pp. 429-58.
- RATZINGER, Joseph, *Caminos de Jesucristo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004.
- RATZINGER, Joseph, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.
- RICOEUR, Paul, *Temps et Récit III: Le temps raconté*, Seuil, Paris, 2005.
- RIST, John, "Plotinus and Christian Philosophy", in: GERSON, L. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge and New York, CUP, 1996, pp. 386-413.
- RITSCHL, Friedrich Wilhelm, *De M. Terentii Varronis disciplinarum libris commentarius*, Bonn, 1845 (texto reeditado em F. Ritschl, *Opuscula philologica*, Vol. III, Leipzig, Teubner, 1877).
- ROTENSTREICH, Nathan, *Philosophy. The concept and its Manifestations*, Dordrecht, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1972.
- RUSSELL, Bertrand, «Appearance and reality and the existence of matter» in Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau (org.), *Reason and responsibility: readings in some basic problems of philosophy*, Belmont, Cengage Learning, 2008, pp. 157-163.

- SANDYS, John Edwin, *A History of Classical Scholarship: From the End of the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages*, N.Y., Cambridge University Press, 2011.
- SCANLON, T. M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass., London, Belknap 1998.
- SCHELER, Max, *Amor y conocimiento y otros escritos*, Sergio Sánchez-Migallón (trad.), Madrid, Palabra, 2010.
- SCHELER, Max, *Ordo amoris*, Xavier Zubiri (trad.), 3ª Ed., Madrid, Caparrós, 2008.
- SCHELLING, Friedrich, *The System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trans.), Charlottesville, University of Virginia Press, 1993.
- SCHIMMEL, Annemarie, *The mystery of numbers*, N. Y., Oxford, Oxford University Press, 1993.
- SHANZER, Danuta, “‘*Arcanum Varronis iter*’: Licentius’s Verse Epistle to Augustine”, in *REAug.* 37, 1991, pp. 110-143.
- SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla, *Plotinus on Number*, Oxford University Press, 2009.
- STEINER, George, *Antígonas*, Lisboa, Relógio D'Água, 1995.
- STEINER, George, *Real Presences*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Notebooks 1914-1916*, G. E. M. Anscombe (trad.), New York, Harper, 1961.
- VIGNAUX, Paul, *A Filosofia da Idade Média*, 1ª ed., Lisboa, Presença, 1994.
- VINCI, Leonardo da, *Trattato della Pittura*, Roma, Stamperia de Romanis, 1817.
- VUILLEMIN, Jules, *Nécessité ou contingence, L’aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984.
- VUILLEMIN, Jules, *What Are Philosophical Systems?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia na Idade Média*, Edições Colibri, Lisboa, 2007.
- XAVIER, Maria Leonor (coord.), *A questão de Deus. História e crítica*, Sintra, Zéfiro, 2008.

ÍNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- AAHLBERG, Lars-Olof: 301
ADEODATO: 205
ADORNO, Theodor W.: 293
AGACINSKI, Sylviane: 276
ALFARIC, Prosper: 157
ALÍPIO: 259
AMBRÓSIO (SANTO): 132
ANAXÁGORAS: 44
ANSCOMBE, E. M.: 319
ANTONELLI, Giuseppe: 138
ARENDT, Hannah: 29, 170, 171
ARISTÓTELES: 44, 78–79, 85, 87,
127, 128, 151, 239, 275
ARMSTRONG, Arthur Hilary: 135
ARMSTRONG, Ivor Richrads: 304
ARQUIMEDES: 305
ASCHENBRENNER, Karl: 285
- BACON, Francis: 282
BALTHASAR, Hans Urs von: 141,
213, 214
BARTHES, Roland: 282
BASCHET, J.: 58
BASSOLS, Lourdes: 54
BATAILLE, Georges: 249
BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb:
25, 33, 270, 285–89, 309
BAYER, Raymond: 32
BEARDSLEY, Monroe: 310
BEATO, João: 173, 174, 185, 341
BEAUCHESNE, Gabriel: 42, 354
BELL, Clive: 316
BENSON, J.: 302
- BERGSON, Henri: 281
BERLEANT, Arnold: 302
BERNINI, Lorenzo: 200
BLANCHOT, Maurice: 305
BOURKE, Vernon Joseph: 88
BOUTON-TOUBOULIC, Anne
Isabelle: 155, 351
BOYER, Charles: 42, 354
BOYER, Frédéric: 48
BRACHTENDORF, Johannes: 72, 354
BRADY, Jules: 42, 354
BROWN, Peter: 51, 266, 274, 354, 361
BRUNETTI, Federico: 138
BURKE, Edmund: 289
- CANAL, Pietro: 138
CELSUS, Aulus Cornelius: 67
- CHANTRAINE, Pierre: 331
- CÍCERO: 26, 72, 124, 127, 138, 159,
162
CILENTO, Vincenzo: 118
COLISH Marcia L.: 79
CONSÊNCIO: 122
COPLESTON, Frederick: 45, 111
COSTA, Marcos R. N.: 45, 282, 355
CRISTINA (de Lorena): 98
- DA VINCI, Leonardo: 248
DAMÁSIO, António: 272, 282, 319
DANTO, Arthur: 248, 293, 298
DELEUZE, Gilles: 33, 282
DEMÓCRITO: 44

- DENKER, Christian: 298
 DEODORO: 275, 276, 277, 280
 DERRIDA, Jacques: 293
 DEWEY, John: 302
 DIAMANT, Carole: 276
 DICKIE, George: 316
 DINIS, Alberto Pereira: 170
 DIOTIMA (de Manitéia): 174
 DOLBEAU, Jean: 228
 DOSTOIEVSKI, Fiódor: 210
 DOUCET, Dominique: 95, 206
 DRISLER, Henry: 331
- ECO, Umberto: 28, 249
 ELISEU (pers. bíblica): 76
 ENTZENBERG, C.: 300
 EPICTETO: 275
 ERASÍSTRATO: 67
 EVÓDIO: 65–66, 79, 81
- FEINBERG, Joel: 307
 FÍLON: 44
 FITZGERALD, Allan D.: 138
 FONTANIER, Jean-Michel: 49–50, 151
 FOUCAULT, Michel: 33, 282
 FRIBERG, Carsten: 301
- GADAMER, Hans-Georg: 271
 GAGE, Phineas: 319
 GALILEU: 98
 GAUGUIN, Paul: 313
 GILSON, Étienne: 55, 100–101, 108, 111, 120, 123, 165, 176–77, 207
 GOLDMAN, Alan H.: 321
 GOODMAN, Nelson: 316
 GOUSMETT, Chris: 44, 356
 GUITTON, J.: 157
- HAAPALA, Arto: 301
 HADOT, Ilsetraut: 139
 HARRISON, Carol: 41, 55, 60, 61, 106–7, 179, 212, 274
 HATFIELD, Gary: 269
 HEATH, Peter: 292
 HEGEL, G. W. Friedrich: 33, 289, 292–94
 HEIDEGGER, Martin: 278–80, 293, 294, 293–94, 302, 307
 HELENA (mitologia): 60
 HERMÓGENES: 241
- HERÓFILO: 67
 HINRICHSEN, Luís Evandro: 116
 HIRSTEIN, William: 305
 HOLTHER, William Benjamin: 285
 HOMERO: 85
 HOPPER, Vincent Foster: 127
 HUME, David: 289
 HUTCHESON, Francis: 289
 HYMAN, Gavin: 46, 357
- IRENEU: 217
 ISAÍAS: 120, 210
- JACOB (pers. bíblica): 189–90
 JERÓNIMO (SÃO): 52, 54, 55, 110, 331
 JOÃO (SÃO): 189
 JOB: 75
 JOOST-GAUGIER, Christiane L.: 127
- KANT, Immanuel: 33, 196, 201, 289–90, 291, 321
 KATÔ, Takeshi: 157
 KENNEY, John Peter: 182
 KEPLEC, Peter: 301
 KIERKEGAARD, Søren: 282
 KIVY, Peter: 321
 KNOX, T. M.: 293
 KYNDRUP, Morten: 300–301, 301
- LABÃO (pers. bíblica): 189
 LACAN, Jacques: 268
 LAPOUJADE, David: 282
 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: 281
 LEMOS, F. A. Andrade: 133
 LEONDAR, Barbara: 316
 LEVINSON, Jerrold: 302
 LIA (pers. bíblica): 189–90
 LICÊNCIO: 138, 139, 140, 240
 LIDDELL, H. G.: 331
 LIGHT, Andrew: 301
 LIPPARD, Lucy: 249
 LOUTH, Andrew: 213
 LUCAS (SÃO): 59
 LUKÁCS, Georg: 293
 LYNEBORG, Malte: 301
- MAALOUF, Amin: 158
 MADEC, Goulven: 54
 MANDOKI, Katya: 302

- MANDOUZE, André: 121
 MANFERDINI, Tina: 213
 MANI: 98, 159
 MARCEL, Gabriel: 282
 MARIA (pers. bíblica): 189
 MÁRIO VITORINO: 78
 MARKUS, R. A.: 218
 MARROU, H.-I: 239
 MARTA (pers. bíblica): 189
 MARTINS, Maria Manuela Brito: 93, 151, 268
 MATTHEWS, Gareth B.: 98
 MCDONAGH, Francis: 213
 MCGINN, Bernard: 188
 MCKEOUGH, John M.: 42, 358
 MCNEIL, Brian: 213
 MELBERG, Arne: 301
 MEURER, Flávio Paulo: 271
 MICHAUD, Yves: 276
 MNEMÓSINA (perso. mitológica): 85
 MNESTHES: 241
 MODERATO: 127
 MONTCHEUIL, Yves: 54, 365
 MONTEIL, P.: 49, 365
 MOREAU, M.: 83, 94
 MÚCIO: 241
- NANCY, Jean-Luc: 276
 NASCIMENTO, Carlos Arthur do: 98
 NEBRÍDIO: 227
 NEPTUNO (pers. mitológica): 229
 NIETZSCHE, Friedrich: 280, 282, 294
 NOURRISSON, Félix: 209
- O'CONNELL, Robert J.: 54, 107–9, 243
 O'CONNOR, William P.: 54
 O'DALY, Gerard: 55, 80, 84
 ONFRAY, Michel: 127
- PANACCIO, Claude: 222
 PARMÉDINES: 282
 PARRET, Herman: 85
 PAULO (SÃO): 221
 PEDERSEN, Jacon Lund: 301–2
 PEDRO (SÃO): 189
 PEREIRA, J. Dias: 76
 PERKINS, David: 316
 PIMENTEL, M. C. C. M. S.: 173, 174, 185, 341
- PITÁGORAS: 109, 126, 127, 240
 PLATÃO: 37, 55, 56, 85, 108–9, 117, 127, 164, 174, 176, 229, 250, 327
 PLOTINO: 37–39, 45, 48, 57, 60, 77–79, 85–86, 108, 117–19, 127–28, 134, 143, 146, 159, 161, 174, 177, 180, 182–83, 248, 266, 267, 268
 PORFÍRIO: 37, 55, 118, 133, 159
- QUERSIFRÃO: 241
- RAMACHANDRAN, V. S.: 305
 RAQUEL (pers. bíblica): 189–90
 RATZINGER, Joseph: 210, 213
 RÊGO, Marlesson C. B. do: 282
 REID, Shelley: 67
 RICHES, John: 213
 RICOEUR, Paul: 231
 RITSCHL, Friedrich Wilhelm: 138, 240
 ROSA, José Maria Silva: 146, 153, 213, 274, 283
 ROTHKO, Mark: 248
 RUSSELL, Bertrand: 307
- SÄÄTELA, S.: 300
 SAISET, Émile: 177
 SAITO, Yuriko: 302
 SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio: 170
 SANDYS, John Edwin: 240
 SANTO, Arnaldo Espírito: 173, 174, 185, 341
 SARTWELL, Crispin: 302
 SCANLON, T. M.: 321
 SCHELER, Max: 169–70
 SCHELLING, Friedrich: 33, 279, 289, 290, 292, 294
 SCHILLER, Friedrich: 33, 289, 290–91
 SCHIMMEL, Annemarie: 133
 SCHOPENHAUER, Arthur: 294
 SCHWARZ, R.: 290, 291
 SCOTT, Robert: 331
 SCRUTON, Roger: 248
 SHAFER-LANDAU, Russ: 307
 SHAFTESBURY, Anthony Ashley-Cooper: 197, 289
 SHANZER, Danuta: 139
 SHUSTERMAN, Richard: 298, 302
 SIBLEY, Frank: 302
 SILVA, Paula Oliveira e: 120, 146, 153, 156

SLAVEVA-GRIFFIN, Svetla: 127, 133
SMITH, Jonathan M.: 301
SÓCRATES: 109, 174
SOLIGNAC, A.: 157
SOMERS, H.: 219
SPANNEUT, Michel: 79
STEINER, Georg: 299
STOLNITZ, Jerome: 316
SVOBODA, Karel: 157

TEÓFILO (de Antioquia): 41
TESKE, Roland J.: 54, 360
TESTARD M.: 79
TITO LÍVIO: 259
TOMÁS DE AQUINO (SÃO): 28, 43

VARGAS, Guillermo: 298
VARRÃO: 138–40, 159, 240, 242
VICENTE VICTOR: 52, 54
VIRGÍLIO: 26, 178
VITRÚVIO: 138, 151, 239, 241, 344
VUILLEMIN, Jules: 275–77, 280

WEISMANN, F. J.: 187
WELSH, Wolfgang: 302
WILES, Maurice F.: 155, 351
WITTGENSTEIN, Ludwig: 282, 319

XAVIER, Maria Leonor: 121, 146

YARNOLD, E. J.: 155, 351

ZENÃO (de Cítio): 98, 99
ZUBIRI, Xavier: 170

ÍNDICE TEMÁTICO

ALMA: 186, 188, 191, 197, 201, 211, 240, 259, 304; ___ caída: 108; ___ resurrecta: 98; acção da ___ na percepção sensível: 63, 67; afecções e paixões da ___: 71-72, 315; *anima/animus*: 100, 180; atenção da ___: 70, 80; beleza da ___: 60, 166, 180, 201, 210; bondade da ___: 52; divinamente iluminada: 113; *exercitatio animi*: 239; *fundus animae*: 288; grandeza da ___: 62, 163-65; imagem de Deus: 110; imaterialidade da ___: 52, 62, 66, 84; imortalidade da ___: 53, 56; *intentio animi*: 87, 94, 182; olhar da ___ (*acies animi*): 89, 90; origem da ___: 53-55; parte mais excelsa da ___: 84, 108; pré-existência da ___: 108, 110; reformação da ___: 61; relação ___/corpo: 57, 62, 214; *spiritus*: 101

AMOR: 168, 169, 186, 190, 191, 197, 198, 199, 202, 322; ___ divino: 172, 173, 179; ___ *pulchritudinis*: 175; ___ *sapientiae*: 175; *appetitus*: 203; *caritas*: 60, 124, 144, 145, 146, 165, 171, 173, 175, 203, 259; como elemento da imagem trinitária na alma: 88; *cupiditas*: 171, 172, 198; Espírito Santo: 88, 179; *ordo amoris*: 170, 197, 264, 321; relação entre ___ e beleza: 175, 181; relação entre ___ e conhecimento: 175, 178; relação entre ___ e felicidade: 177

ARTE: 37, 193, 241, 296, 298, 316; ___ e beleza: 248, 294; ___ e natureza: 292; actores: 237; arquitectura: 241; *ars*: 163; *ars (techné)*: 235, 241, 243, 253; *Ars divina*: 235, 243, 244, 246; *ars* ou ideia: 244; *artes (scientia)*: 235; artes liberais: 116, 132, 138, 235, 238, 239, 242, 235-43, 254, 286; artes plásticas: 247; artes populares: 302; artífice: 251; belas-artes: 247, 302; continuidade entre a arte divina e a arte humana: 245, 246; dança: 249, 254, 257, 259; desmaterialização da obra de ___: 249; diluição das fronteiras: 300; disciplinas liberais: 169; distinção schellinguiana entre filosofia e ___: 292; escultura: 163, 229, 247, 248, 250, 251, 252, 256; falsidade da obra de ___: 250; filosofia da ___: 261, 263, 264, 273, 287; génio: 290; imagem do Deus *pictor*: 155; lutas de arena e jogos circenses: 257; *mimesis*: 250; música: 129, 163, 193, 194, 237, 240, 247, 256, 260, 286, 315; na perspectiva de Schelling: 292; na perspectiva hegeliana: 293; pintura: 163, 247, 248, 250, 251, 252, 254, 256, 313; poesia: 286; poetas: 237; signo: 255; teatro: 193, 254, 257-59, 315; valor heurístico da ___: 38

BELEZA: 118, 126, 154, 187, 193, 204, 210, 213, 243, 244, 246, 248, 250, 283, 321, 327, 328; ___ artística: 37, 251; ___ como articulação entre o todo

e as partes: 147; ___ da alma: 60, 162, 175, 180; ___ da criação: 185; ___ da totalidade antitética: 156; ___ de Cristo: 209, 210; ___ do corpo: 162, 166; ___ do corpo ressurrecto: 162; ___ e liberdade: 291; ___ e verdade: 214; ___ inteligível: 117, 159, 211, 242; ___ sensível: 39, 230, 292, 330; *carmen universitatis*: 123, 130, 267, 332; como via para Deus ou *conversio*: 40, 60; concepção formalista da ___: 38, 39, 159; concepção transcendental da ___: 38; *congruentia numerosa*: 39; critério ou regra da ___: 199, 260; descentralização do belo no seio da estética: 302; dialéctica entre aptidão e ___: 160; dimensão salvífica da ___: 210; escala de ___: 160, 167, 212; identificada com Deus: 174; interioridade como sede da ___: 180; *kalologia*: 289; papel admonitório da ___ corpórea: 213; perspectiva estóica: 38; perspectivação moral da ___: 93; prazer pela ___: 119; *pulchritudinis leges*: 328; *pulchritudo*: 49, 164; relação entre ___ e amor: 174; relação entre ___ e bondade: 160, 161, 167, 331; relação entre ___ e sabedoria: 175; relação entre amor e ___: 175; *species*: 49; teoria do belo: 263; *vera pulchritudo*: 176

Cf. *Categorias Estéticas*; *Species*

CATEGORIAS ESTÉTICAS: 31, 147, 239; *aequalitas*: 151; *analogia*: 151; *aptum*: 69, 148, 158; *coaptatio/congruentia*: 39, 149, 162; *consonantia*: 150; *correlationalitas*: 151; *decor/ decus*: 148; *gradatio*: 152; harmonia: 149, 245; medida: 140; *modulatio*: 148; *modus*: 141; ordem: 148; *parilitas*: 151, 152; *pondus*: 141; *proportio*: 150, 151; *pulchrum*: 69, 157, 158; *rhythmus*: 150; simetria: 119, 204, 209, 241; *similitudo*: 151; unidade: 244

CONHECIMENTO: 98, 105, 109, 115, 124, 187, 189, 223, 311, 329; ___ através da experiência estética: 310;

___ de Deus pela via da interioridade: 185; ___ de si/ *noscere se*: 95, 97, 219; ___ e amor: 169; ___ sempiterno (*scientia sempiterna*): 223; ___ sensível: 186; alegoria da caverna: 117; autoconhecimento: 329; *cognitio*: 188; como conversão do olhar: 123, 181; como *officium* da razão: 114; como *sapientia*: 113, 114, 115, 165, 185, 196; como *scientia*: 113, 114, 123, 165, 185; como *scientia actionis*: 114; definição de Zenão: 99; dicotomia homem interior/ homem exterior: 88, 112, 114, 116, 173, 181, 206, 304, 309, 328; faculdade cognitiva inferior: 287; relação entre ___ e amor: 175, 178; senciência: 103

CORPO: ___ celestial edénico: 57, 73; ___ ressurrecto: 58-60, 75, 163, 214, 266; afecções do ___: 64, 65, 70; beleza do ___: 149, 157, 162, 195; como falsa unidade: 212; estética somática: 70, 272, 298, 299, 327; estrutura triádica do ___: 212; paixões do ___: 85; passibilidade do ___ na percepção sensível: 64, 67; *per corporalia ad incorporalia*: 235, 322; relação alma/ ___: 57, 62, 214; traços de unidade nos corpos: 147; treino do ___: 239

Cf. *Sentidos Corpóreos*

CRIAÇÃO: ___ *ex nihilo*: 40-47; beleza da ___: 185; bondade das criaturas: 146; Demiurgo: 40; *fiat lux*: 48; matéria informe: 40, 41, 42; os três momentos da ___: 42; razões seminais: 42, 43-45

CRISTO: 125, 172, 179, 184, 189, 190, 191, 205, 226, 259; como beleza de Deus: 61, 179, 332; como esplendor da luz eterna: 183; como luz inteligível: 206; Corpo de ___ (Igreja): 189; *forma servi e forma Dei*: 61, 332; graça divina: 61; Mediador: 52, 61, 181, 183, 186, 209; Mestre interior: 111, 182, 184, 332; Redentor: 179,

- 186, 188, 214, 243, 332; Sabedoria: 183; *totus Christus*: 188; tribunal de __: 205; Verbo: 111, 183, 185, 186, 209, 210, 214, 222, 223
- EMOÇÃO: 304, 316; a __ na perspectiva agostiniana: 315; acções fisiológicas desencadeadas pela __: 316; distinção entre __ e sentimento: 317; sentimento emocional: 305, 316
- EXPERIÊNCIA ESTÉTICA: 297, 304, 305, 309, 313, 317; __ do quotidiano: 299, 301; componente emocional da __: 314, 318; estética somática: 298, 299; no contexto artístico: 298; no contexto da natureza: 298; para lá da arte: 295; pluralização da __: 295, 299, 302
- FÉ: 123-24, 179, 181, 183, 184, 214
- FELICIDADE: 172, 177, 183, 187, 198, 208, 214, 244, 267; *beata vita*: 124; como posse amorosa do bem: 181; eudemonismo: 268; relação entre amor e __: 171, 177
- FILOSOFIA: 124, 176, 182, 299, 310; __ da arte: 292, 294, 295, 297, 299, 302, 303; __ e filocalia: 175, 203, 322; distinção entre __ e sabedoria: 177; distinção schellinguiana entre __ e arte: 292; reserva por parte da __ face à pluralização estética: 297
- FORMA: 84, 126, 181, 197, 235, 320, 328; __ *Dei*: 61, 332; __ inteligível/arquetípica: 40, 108, 111; __e beleza: 48; __e ser: 48; __*infabricata*: 40; __*servi*: 61; aplicação normativa da __: 111, 135, 180; como configuração: 40; deformação: 60; orientação formal (*Formtrieb*): 291
Cf. *Ideias*; *Razões*
- GRAÇA: 111, 124, 186
- IDEIAS: 110, 112, 115, 250
Cf. *Forma*; *Razões*
- IMAGEM: __ de Deus no homem: 60, 88, 95, 110, 112, 181, 183, 217, 218, 220, 243, 332; __ mental: 85, 97, 104; __ pertencente ao homem exterior: 104; alegoria: 226, 230; antropomorfismo: 229; aparências: 99; *como por um espelho e em enigma*: 165, 218, 220-22, 224; conhecimento imagético: 318; distinção entre __ e signo: 225, 230; distinção entre __, igualdade e semelhança: 215; falsas imagens: 227; Filho como __ do Pai: 215, 217, 220; imagens corpóreas: 106; imaginação: 104; *phantasia*: 84, 225, 226, 227; *phantasma*: 225; posituação de imagens negativas através da memória: 92; questão da idolatria: 227; realidades sensíveis como __ do inteligível: 117, 118, 126; relação de semelhança na __: 229; representações (*figmenta*): 251; *simulacrum*: 228
Cf. *Semelhança*
- INTERIORIDADE: 174, 182, 183, 184, 201, 212, 327; como modo de relação: 181; como sede do belo: 180; extimidade: 268; via da __: 111, 180, 183, 185, 188
- JUÍZO: 116, 119, 187, 241, 249; __ cognitivo: 199, 200, 201, 312; __ da sensação de prazer: 187; __ das percepções sensíveis: 100, 105, 111, 113, 115; __ estético: 180, 193, 194, 196, 199, 201, 211, 212, 289, 290, 327; __ moral: 193, 199, 201, 312; contacto com o inteligível no acto judicativo: 111; critério judicativo: 105, 111, 204, 205, 207; erro de judicção: 195, 198, 199, 250; *pulchritudines leges*: 180; questão do gosto: 293; regras do belo: 134
- LUZ: 110, 173; __ da inteligência: 102; __ da verdade: 115; __ divina: 111, 113, 164; __ espiritual: 101; __ física: 102; __ inteligível: 112, 124,

- 206; ___ interior: 182; ___ não corporal: 102; Cristo como esplendor da ___ eterna: 183; *fiat lux*: 111; Iluminação divina: 101, 108, 110, 111, 208, 214; *lumen numerorum*: 134; visão corporal, visão espiritual e visão intelectual: 103, 106, 113
- MAL: 45, 46, 153-54, 159; no dualismo maniqueísta: 47; relação com o livre arbítrio: 187; relação com o *nihil*: 45
- MANIQUEÍSMO: concepção da alma no ___: 51; concepção do mal___: 47; críticas ao Cristianismo: 42
- MEMÓRIA: 85, 88, 89, 104, 163, 173, 178, 207, 227, 230, 246, 256, 309; ___ involuntária: 305; cogitação: 90; como arquivo de imagens mentais: 87; como base da identidade: 93; como dispositivo de positivação de imagens negativas: 92; como *venter animi*: 93; conteúdos da ___: 225; falsas memórias: 91, 110; imagem de Deus na ___: 332; *notiones*: 93; papel da ___ na espiritualização das percepções: 84; papel da ___ na percepção sensível: 82, 94; papel da ___ no conhecimento: 111; presentificação interior: 83, 94, 95; privação de ___: 94; recordação: 92, 108; recordação e imaginação: 91; relação da ___ com o sentido interior: 87
Cf. *Alma*
- MENS: 109, 111, 112, 218; ___, *ratio* e *intellegentia*: 101; associação da ___ ao homem interior: 101; como parte mais excelsa da alma: 101; os três aspectos da ___: 84; presença especular de Deus na ___: 181, 230
Cf. *Razão*
- NEOPLATONISMO: a memória na concepção plotiniana: 85; arte: 37; beleza e purificação da alma: 60, 117; conceito de substância imaterial: 52; concepção plotiniana de *numerus*: 127; conversão do olhar: 117; crítica agostiniana à teoria da reminiscência: 109; crítica agostiniana ao ___: 120; dissensões entre o ___ pagão e o ___ agostiniano: 174, 183; dissensões entre o ___ pagão e o ___ agostiniano: 146; emanção: 40; escala de beleza: 119; estética: 37; influência do ___ no pensamento agostiniano: 145, 161; relação entre beleza e bondade: 332; teoria da reminiscência: 107, 108; teoria neoplatônica da sensação: 77; via estética do conhecimento: 119
- NUMERUS: 112, 115, 126, 147, 148, 149, 150, 158, 160, 162, 166, 174, 181, 187, 196, 197, 201, 207, 212, 227, 230, 236, 237, 238, 240, 242, 245, 246, 248, 251, 253, 257, 260, 261, 264, 267, 268, 306, 320, 321, 322, 328, 330, 332; ___ e sabedoria: 133, 137, 143, 196, 201; ___ eterno: 250; ___ *sine numero*: 143, 146; como brilho da luz divina: 133; como índice de relação: 135, 147; como sinónimo de beleza ou *species*: 136, 137, 141; concepção plotiniana de ___: 127; *congruentia numerosa*: 39, 162; implicações do ___ no processo perceptivo: 112; *lex numerorum*: 135; *numeri corporales*: 129; *numeri iudiciales*: 132; *numeri occurrentes*: 129; *numeri progressores*: 131; *numeri recordabiles*: 132; *numeri sensuales*: 132; *numeri sonantes*: 129; número monádico: 128, 129; número substancial: 128; *numerorum leges*: 187, 197; prazer pela percepção do ___: 68, 105, 180, 197; reconhecimento do ___ pela razão: 69; *summus* ___: 143, 146, 267, 268; tríade *medida, número e peso*: 140, 141, 146
Cf. *Beleza*
- ORDEM: 118, 127, 140, 141, 143, 148, 152, 154, 158, 159, 160, 178, 202, 320; ___ concertada do universo (*carmen universitatis*): 123, 130, 267, 332; hierarquia das actividades e estadios da alma: 163; hierarquia de seres: 162; *ordo amoris*: 7, 170, 197,

203, 258, 264, 321, 330; *ordo rerum*: 115; sistematicidade e __: 280
Cf. *Categorias estéticas; Beleza*

PERCEPÇÃO SENSÍVEL: 87, 84-87, 103, 106, 108, 111, 163, 172, 250; acção da alma na __: 64, 71, 172, 194; *aisthesis*: 289; audição: 67, 68, 82, 83; dor: 63, 70; impressão: 85; papel da memória na __: 82; papel do juízo interior na __: 80; prazer: 63, 70, 194, 195; propriocepção: 69, 298; sensação: 62, 65, 70, 73, 92, 194, 201, 204, 309; sensações primárias: 187, 195, 198, 270; sensações secundárias: 187, 195, 270; *sensus communis*: 78; sentidos corpóreos: 61, 62, 64; vestígios da Trindade na __: 89; visão: 65-66, 68, 69, 74, 75, 83
Cf. *Corpo; Sentido Interior; Sentidos Corpóreos*

PRAZER: 197, 198, 199, 212, 214, 258, 268, 296, 321, 328; __ e desinteresse: 197, 266, 290, 295, 297; __ e dever: 291; __ estético: 160, 193, 196, 197, 204, 295, 298; __ resultante da consciência dos estados corporais: 198; __-ganho: 299; na perspectiva kantiana: 289

QUALIA: 267, 268, 305

RAZÃO: 174, 175, 187, 196, 197, 237, 242, 248, 260, 287, 290; *analogon rationis*: 288; celeuma do primado da __ sobre a fé: 120-24; como juiz do sentido interior: 81; dualidade __/sensibilidade: 291; dualismo *ratio inferior/ ratio superior*: 112, 113, 114, 116, 123, 126, 137, 198, 330; educação da __ e conversão do olhar: 119; *intellectus* e *intellegentia*: 101; *mens*: 84; olho interior: 116, 117; oposição entre sensibilidade e __: 309; papel da __ sobre os conteúdos da fé: 122; percepção dos *numeri* pela __: 147; *vera ratio*: 114, 115, 120
Cf. *Conhecimento; Mens; Sapiência/ Sabedoria*

RAZÕES: 113, 115; causas exemplares: 108; imutabilidade das __: 112
Cf. *Forma; Ideias*

SABEDORIA/ SAPIÊNCIA: 97, 102, 104, 177, 187, 212, 222, 244, 245
Cf. *Conhecimento; Razão*

SEMELHANÇA: 226, 230, 252; __ de Deus no homem: 61, 183; __ e falsidade: 251; __ e igualdade: 218; __ e imagem: 218, 229; dissemelhança: 218; *regio dissimilitudinis*: 307; *similitudinem documenta*: 106
Cf. *Imagem*

SENTIDO INTERIOR: 86, 114, 309; como consciência sub-racional: 80, 81; como luz da alma: 102; distinção entre __ e sentidos reflexivos: 77; função do __ na percepção sensível: 80, 85; paralelismo entre __ e sentimento primordial: 272; relação entre __ e memória: 82, 87; *sensus communis*: 78
Cf. *Percepção Sensível*

SENTIDOS CORPÓREOS: 69, 114, 126, 212, 227; __ no corpo celestial edénico: 74; __ no corpo ressurrecto: 73-76, 265; __ superiores (visão e audição): 68, 69; como escravos da alma: 70; como mensageiros da alma: 68; defesa agostiniana dos __: 69, 70, 99; *judicium sensus*: 69; limitações dos __: 156; mau uso dos __: 252; não reflexividade dos __: 81; necessidade de sujeição dos __ à razão: 70; papel regulador durante a infância: 70; vestígios da razão nos __: 68; visão: 89
Cf. *Corpo; Percepção Sensível*

SIGNO: 224, 237, 254; como marca da presença de Deus: 230; distinção entre __ e imagem: 225, 230; *signa naturalia*: 230; *signa propria*: 224; *signa translata*: 224

SISTEMATICIDADE: 294, 302; ___ e ordem: 280; o dispositivo como alternativa ao sistema: 282; parcialidade dos sistemas: 278, 281; pluralidade filosófica: 275-78; razões da assistematicidade no pensamento agostiniano: 273

SPECIES: 137, 181, 306; ___ e ser: 48; articulação com *pulcher*: 49; como aparência no processo de recordação: 90; como especificação de *forma*: 49-50 Cf. *Forma, Beleza*

TRINDADE: 145, 199, 244; diferença entre a ___ da alma e a ___ divina: 219, 220; Espírito Santo: 88, 89, 143, 144, 146, 179, 184, 190, 217; estrutura triádica estética das criaturas: 146; Filho: 88, 143, 145, 205, 209, 215,

217, 218; *memoria, intellegentia e voluntas*: 219; *mens, notitia e amor*: 219; Pai: 88, 143, 145, 217, 223; Santíssima ___: 84, 88, 143, 177, 184; vestígios da ___ na cogitação: 89, 91; vestígios da ___ na percepção sensível: 89

UTI-FRUI: 158, 167, 172-73, 191, 320, 328, 330; dicotomia acção/contemplação: 188-91

VIRTUDES: 120, 164, 188, 197, 322; como conteúdos da alma: 105; fé cristã: 60

VONTADE: 186, 187; ___ e liberdade: 187; como *attentio* ou *intentio*: 186, 227

ÍNDICE DE OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

Confessionum ...19, 41, 48, 79, 93, 115, 130, 133, 144, 153, 157, 173, 185, 208, 242, 257, 264, 339	Conf. X , 14, 22..... 93
Conf. I , 1, 1186	Conf. X , 16, 24..... 94
Conf. I , 6, 1095	Conf. X , 16, 25..... 93, 94
Conf. II , 4, 993	Conf. X , 19, 12..... 207
Conf. III , 2, 2257, 258	Conf. X , 20, 29..... 208
Conf. III , 2, 3258	Conf. X , 27, 38..... 174
Conf. III , 4, 7138	Conf. X , 33, 49..... 130
Conf. III , 5, 9224	Conf. X , 34, 53..... 71, 260
Conf. III , 6, 10160, 209	Conf. X , 35, 55..... 71, 258
Conf. III , 6, 11268	Conf. X , 43, 70..... 49
Conf. III , 10, 18160	Conf. XI , 4, 6 44, 162, 213
Conf. IV , 13, 20158	Conf. XI , 4, 7 119
Conf. IV , 15, 24159	Conf. XI , 9, 11 46
Conf. IV , 15, 27159	Conf. XI , 10, 12 42
Conf. IV , 16, 2878	Conf. XII , 6, 6 42, 45
Conf. IV , 16, 30242	Conf. XII , 7, 7 47
Conf. V , 3, 698	Conf. XII , 8, 8 42
Conf. V , 10, 1851	Conf. XII , 15, 19 49
Conf. V , 10, 2049	Conf. XII , 20, 29 49
Conf. V , 11, 2149	Conf. XII , 21, 30 49
Conf. VI , 5, 8224	Conf. XIII , 9, 10..... 144, 178
Conf. VI , 8, 13259	Conf. XIII , 11, 12..... 115
Conf. VII , 1, 249	Conf. XIII , 12, 13..... 60
Conf. VII , 10, 1646, 61, 218, 307	Conf. XIII , 13, 14..... 60
Conf. VII , 12, 1846, 153	Conf. XIII , 31, 46..... 48, 190
Conf. VII , 16, 2246	Conf. XIII , 32, 47..... 49
Conf. VII , 17, 2379, 111	 Contra Academicos 19, 68, 78, 98, 175, 339
Conf. VII , 20, 26120	Contra Acad. I , 1, 1 51
Conf. VII , 21, 27120	Contra Acad. I , 2, 5 84
Conf. VII , 9, 13120	Contra Acad. I , 4, 11 99
Conf. X , 6, 1049	Contra Acad. II , 3, 7 175
Conf. X , 6, 8173	Contra Acad. II , 5, 11 99
Conf. X , 6, 9185	Contra Acad. III , 9, 21 99
Conf. X , 12, 1993	Contra Acad. III , 9, 26..... 99
Conf. X , 14, 2193, 94	Contra Acad. III , 11, 26..... 68, 99

Contra Acad. III, 17, 37.....100

Contra epistolam Manichaei quam

vocant fundamenti19, 339

Contra ep. fund. 36, 41206

Contra Faustum19, 339

Contra Faust. XXI, 6.....140

Contra Faust. XXII, 52189

Contra Faust. XXII, 53190

Contra Julianum19, 339

Contra Jul. IV, 14, 72.....176

Contra Julianum opus imperfectum 19,
339

Contra Jul. op. imp. II, 6853

Contra Jul. op. imp. VI, 11187

De anima et ejus origine19, 53, 54,
339

De an. et orig. I, 4.....52

De an. et orig. I, 21.....57

De an. et orig. I, 26.....54

De beata vita339

De beata vita 1, 1.....53

De beata vita 2, 10.....124

De beata vita 2, 8.....46

De beata vita 4, 34.....205

De beata vita 5, 5.....53

De bono conjugali19, 339

De bono con. 16, 18.....195

De civitate Dei ...19, 39, 41, 59, 72, 129,
133, 149, 166, 177, 188, 243, 253,
339

De civ. Dei I, 8.....177

De civ. Dei I, 20200

De civ. Dei II, 6260

De civ. Dei II, 21149

De civ. Dei IV, 21243

De civ. Dei VI, 2138

De civ. Dei VIII, 4177

De civ. Dei VIII, 569

De civ. Dei VIII, 6180

De civ. Dei VIII, 769, 78

De civ. Dei IX, 4.....73

De civ. Dei IX, 5.....73

De civ. Dei X, 14 61

De civ. Dei X, 17 61

De civ. Dei X, 6 61, 188

De civ. Dei XI, 2 84, 101

De civ. Dei XI, 16 69, 162

De civ. Dei XI, 18 156

De civ. Dei XI, 19 224

De civ. Dei XI, 23 156

De civ. Dei XI, 25 168, 177

De civ. Dei XI, 26 99

De civ. Dei XI, 27 69, 80

De civ. Dei XI, 29 169

De civ. Dei XII, 3..... 104

De civ. Dei XII, 18..... 143

De civ. Dei XIII, 21 74

De civ. Dei XIII, 23 57

De civ. Dei XIV, 7 72

De civ. Dei XIV, 10 72

De civ. Dei XIV, 11 74, 266

De civ. Dei XIV, 17 74

De civ. Dei XV, 10 150

De civ. Dei XV, 22 166, 170

De civ. Dei XVI, 9 73

De civ. Dei XVII, 3..... 224

De civ. Dei XVII, 5..... 224

De civ. Dei XVII, 14..... 257

De civ. Dei XIX, 3 243

De civ. Dei XIX, 13 188

De civ. Dei XX, 17 224

De civ. Dei XX, 21 224

De civ. Dei XX, 29 265

De civ. Dei XX, 30 40

De civ. Dei XXII, 12..... 59

De civ. Dei XXII, 14..... 59

De civ. Dei XXII, 15..... 59

De civ. Dei XXII, 16..... 58

De civ. Dei XXII, 17..... 76

De civ. Dei XXII, 1939, 58, 59, 60, 149,
162, 163, 195

De civ. Dei XXII, 19, 41 39

De civ. Dei XXII, 20..... 58, 59

De civ. Dei XXII, 24.. 39, 137, 149, 253

De civ. Dei XXII, 27 55

De civ. Dei XXII, 28..... 55

De civ. Dei XXII, 29..... 59, 75, 76

De civ. Dei XXII, 30..... 149

De correptione et gratia 19, 339

De corr. grat. 8, 17 186

De diversis quaestionibus octoginta

<i>tribus</i>	19, 215, 218, 339
<i>De div. quaest.</i> 83, 7.....	101
<i>De div. quaest.</i> 83, 12.....	212
<i>De div. quaest.</i> 83, 19.....	53
<i>De div. quaest.</i> 83, 46, 2 ...	107, 108, 207
<i>De div. quaest.</i> 83, 51, 4.....	217
<i>De div. quaest.</i> 83, 74.....	216
<i>De div. quaest.</i> 83, 78.....	245
<i>De div. quaest.</i> 83, 81, 2.....	121

De doctrina christiana 19, 27, 129, 167,
170, 272, 339

<i>De doct. christ.</i> I, 4, 4.....	168
<i>De doct. christ.</i> I, 27, 28.....	170
<i>De doct. christ.</i> II, 1, 1.....	224
<i>De doct. christ.</i> II, 1, 2.....	230
<i>De doct. christ.</i> II, 2, 3.....	230
<i>De doct. christ.</i> II, 7, 9.....	165
<i>De doct. christ.</i> II, 7, 11.....	165
<i>De doct. christ.</i> II, 10, 15.....	27, 224
<i>De doct. christ.</i> II, 12, 17.....	121, 224
<i>De doct. christ.</i> II, 17, 27.....	229
<i>De doct. christ.</i> II, 25, 38.....	254
<i>De doct. christ.</i> II, 25, 39.....	254, 255
<i>De doct. christ.</i> II, 26, 40.....	255
<i>De doct. christ.</i> II, 30, 47.....	256
<i>De doct. christ.</i> III, 6, 10.....	229
<i>De doct. christ.</i> III, 7, 11.....	229
<i>De doct. christ.</i> III, 9, 13.....	229
<i>De doct. christ.</i> III, 25, 35.....	224
<i>De doct. christ.</i> IV, 2, 3.....	243
<i>De doct. christ.</i> IV, 6, 9.....	224
<i>De doct. christ.</i> IV, 7, 15.....	224

De fide et operibus19, 340
De fide et op., 18, 33.....260

<i>De Genesi ad litteram</i> ..	19, 41, 129, 340
<i>De Gen. ad litt.</i> I, 19, 38.....	98
<i>De Gen. ad litt.</i> I, 19, 40.....	98
<i>De Gen. ad litt.</i> III, 24, 37.....	149
<i>De Gen. ad litt.</i> VII, 20, 26.....	198
<i>De Gen. ad litt.</i> IV, 4, 8.....	143
<i>De Gen. ad litt.</i> VI, 12, 22.....	162
<i>De Gen. ad litt.</i> VI, 2, 2.....	46
<i>De Gen. ad litt.</i> VII, 28, 43.....	52
<i>De Gen. ad litt.</i> VII, 5, 7.....	46
<i>De Gen. ad litt.</i> VIII, 9, 17.....	43

<i>De Gen. ad litt.</i> IX, 14, 25.....	103
<i>De Gen. ad litt.</i> X, 21, 37.....	149
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 16, 32.....	68
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 16, 33.....	83, 87
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 19, 41.....	198
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 24, 51.....	103, 104
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 25, 52.....	100, 104
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 29, 27.....	103
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 31, 59.....	105
<i>De Gen. ad litt.</i> XII, 36, 69.....	105

De Genesi ad litteram imperfectus liber
..... 19, 155, 340

<i>De Gen. ad litt. imp.</i> I, 3.....	45
<i>De Gen. ad litt. imp.</i> V, 20.....	102
<i>De Gen. ad litt. imp.</i> V, 24.....	102
<i>De Gen. ad litt. imp.</i> V, 25.....	102, 155
<i>De Gen. ad litt. imp.</i> XVI, 61.....	217

De Genesi contra Manichaeos .. 19, 41,
129, 340

<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 2, 3.....	42
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 2, 4.....	46
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 3, 5.....	42
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 5, 9.....	42
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 6, 10.....	43
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 7, 11.....	42
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 16, 26 ...	142, 143
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 20, 31.....	70
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 21, 32.....	141
<i>De Gen. cont. Man.</i> I, 25, 43.....	165
<i>De Gen. cont. Man.</i> II, 26, 40.....	71
<i>De Gen. cont. Man.</i> II, 29, 43.....	160

De gratia et libero arbitrio 19, 340
De grat. et lib. arb. 19, 40..... 145

De immortalitate animae 19, 48, 56,
340

<i>De imm. an.</i> 1, 1.....	56
<i>De imm. an.</i> 1, 2.....	56
<i>De imm. an.</i> 2, 2.....	149
<i>De imm. an.</i> 4, 5.....	56
<i>De imm. an.</i> 7, 12.....	56
<i>De imm. an.</i> 8, 13.....	49, 56, 60
<i>De imm. an.</i> 9, 16.....	56
<i>De imm. an.</i> 12, 19.....	57
<i>De imm. an.</i> 13, 20.....	56
<i>De imm. an.</i> 13, 21.....	56
<i>De imm. an.</i> 15, 24.....	56

<i>De imm. an.</i> 16, 25.....	56
<i>De imm. an.</i> 17, 26.....	52
<i>De libero arbitrio</i> 19, 53, 54, 68, 77, 79, 80, 111, 129, 133, 136, 18	<i>De lib. arb.</i>
I, 1, 137, 208, 248, 251, 272, 274, 340	
<i>De lib. arb.</i> I, 12, 24	55
<i>De lib. arb.</i> I, 12, 25	186
<i>De lib. arb.</i> I, 13, 27	208
<i>De lib. arb.</i> II, 2, 5	73, 121
<i>De lib. arb.</i> II, 2, 6.....	121
<i>De lib. arb.</i> II, 3, 8.....	69, 78, 81
<i>De lib. arb.</i> II, 3, 9.....	81
<i>De lib. arb.</i> II, 4, 5	73
<i>De lib. arb.</i> II, 5, 12	69
<i>De lib. arb.</i> II, 5, 12.....	69
<i>De lib. arb.</i> II, 6, 13	81, 84
<i>De lib. arb.</i> II, 6, 14	73
<i>De lib. arb.</i> II, 8, 20	130
<i>De lib. arb.</i> II, 8, 21	137
<i>De lib. arb.</i> II, 8, 22	147, 150
<i>De lib. arb.</i> II, 8, 23	73
<i>De lib. arb.</i> II, 8, 24	130, 137, 150
<i>De lib. arb.</i> II, 9, 26	208
<i>De lib. arb.</i> II, 10, 29	207
<i>De lib. arb.</i> II, 11, 30	73, 133
<i>De lib. arb.</i> II, 11, 32	73, 134
<i>De lib. arb.</i> II, 14, 37	112
<i>De lib. arb.</i> II, 14, 38.....	68, 112
<i>De lib. arb.</i> II, 15, 39	204
<i>De lib. arb.</i> II, 15, 40	208
<i>De lib. arb.</i> II, 16, 41	134
<i>De lib. arb.</i> II, 16, 42	248, 250
<i>De lib. arb.</i> II, 16, 43	251
<i>De lib. arb.</i> II, 16, 44	135
<i>De lib. arb.</i> II, 17, 45.....	212
<i>De lib. arb.</i> III, 3, 7	188
<i>De lib. arb.</i> III, 5, 12.....	80
<i>De lib. arb.</i> III, 5, 13.....	114
<i>De lib. arb.</i> III, 5, 17.....	114, 115
<i>De lib. arb.</i> III, 20, 55.....	53
<i>De lib. arb.</i> III, 20, 56.....	53, 55
<i>De lib. arb.</i> III, 20, 57.....	54
<i>De lib. arb.</i> III, 20, 58.....	54
<i>De lib. arb.</i> III, 21, 59.....	55
<i>De Magistro</i> ..19, 27, 205, 272, 274, 340	
<i>De Mag.</i> 3, 5	225
<i>De Mag.</i> 3, 6	225

<i>De Mag.</i> 10, 29	225
<i>De Mag.</i> 10, 30	225
<i>De Mag.</i> 11, 38	205
<i>De Mag.</i> 14, 46	205
<i>De musica</i> 19, 63, 64, 66, 67, 69, 80, 82, 111, 129, 130, 132, 136, 138, 140, 148, 150, 180, 194, 225, 235, 236, 260, 340	
<i>De mus.</i> I, 2, 2.....	129, 148, 257
<i>De mus.</i> I, 2, 3	148, 249, 260
<i>De mus.</i> I, 3, 4.....	148, 194
<i>De mus.</i> I, 3, 4.....	257
<i>De mus.</i> I, 4, 5	260
<i>De mus.</i> I, 4, 6.....	240
<i>De mus.</i> I, 4, 9.....	66
<i>De mus.</i> I, 6, 11	260
<i>De mus.</i> I, 6, 12	260
<i>De mus.</i> I, 11, 18.....	151
<i>De mus.</i> I, 11, 19	150
<i>De mus.</i> II, 4, 4.....	150
<i>De mus.</i> II, 5, 7.....	150
<i>De mus.</i> II, 6, 10.....	150
<i>De mus.</i> II, 7, 14.....	150
<i>De mus.</i> II, 9, 16.....	150
<i>De mus.</i> II, 10, 18.....	150
<i>De mus.</i> II, 11, 21.....	150
<i>De mus.</i> II, 13, 24.....	150
<i>De mus.</i> III, 1, 2	150
<i>De mus.</i> III, 2, 4	150
<i>De mus.</i> V, 17, 56	61
<i>De mus.</i> VI, 4, 6	64
<i>De mus.</i> VI, 4, 7	64, 129
<i>De mus.</i> VI, 5, 10	63, 66, 80
<i>De mus.</i> VI, 5, 13	58
<i>De mus.</i> VI, 5, 15	64
<i>De mus.</i> VI, 5, 8.....	62
<i>De mus.</i> VI, 5, 9	63, 64, 70
<i>De mus.</i> VI, 7, 18.....	69
<i>De mus.</i> VI, 8, 21	82, 83, 84
<i>De mus.</i> VI, 8, 22	91
<i>De mus.</i> VI, 9, 23	69, 82, 112
<i>De mus.</i> VI, 9, 24	129, 257
<i>De mus.</i> VI, 10, 27	69
<i>De mus.</i> VI, 11, 29	130, 156, 196
<i>De mus.</i> VI, 11, 30	196
<i>De mus.</i> VI, 11, 32	225, 226
<i>De mus.</i> VI, 13, 38.....	196
<i>De mus.</i> VI, 13, 39	71
<i>De mus.</i> VI, 14, 46.....	131

De mus. VI, 17, 56....137, 143, 147, 154
De mus. VI, 17, 57.....151
De mus. VI, 17, 58.....161, 181

De natura boni ...19, 140, 154, 155, 340
De nat. boni 3140
De nat. boni 14160
De nat. boni 16154, 155
De nat. boni 22143
De nat. boni 2546

De ordine.....19, 41, 129, 137, 138, 156,
236, 240, 242, 340
De ord. I, 1, 2.....156
De ord. I, 2, 5.....138
De ord. II, 5, 16145, 177
De ord. II, 11, 3084
De ord. II, 11, 3162
De ord. II, 11, 3268
De ord. II, 11, 3368
De ord. II, 12, 35138, 236, 240
De ord. II, 12, 36236
De ord. II, 13, 38236
De ord. II, 14, 3968, 237
De ord. II, 14, 40238
De ord. II, 14, 41238
De ord. II, 15, 4268, 137, 196, 238
De ord. II, 15, 43239
De ord. II, 16, 44239, 242
De ord. II, 19, 49241
De ord. II, 20, 54240

De quantitate animae.....19, 64, 65, 67,
163, 165, 256, 340
De quant. an. 14, 2357
De quant. an. 22, 38198
De quant. an. 23, 4265
De quant. an. 23, 4366
De quant. an. 25, 4762
De quant. an. 25, 4872
De quant. an. 29, 5770
De quant. an. 30, 5964
De quant. an. 30, 6066
De quant. an. 32, 6962
De quant. an. 33, 70163
De quant. an. 33, 7182
De quant. an. 33, 72256
De quant. an. 34, 7752
De quant. an. 36, 81163

De Trinitate 19, 68, 85, 86, 87, 104,
106, 109, 110, 112, 113, 124, 129,
141, 143, 184, 219, 244, 269, 340
De Trin. I, 1, 3 124
De Trin. I, 2, 4 124
De Trin. I, 6, 12 145
De Trin. I, 6, 9 145
De Trin. II, 5, 9 61
De Trin. III, 4, 9..... 43
De Trin. III, 9, 16..... 141
De Trin. IV, 2, 4..... 149, 150, 214
De Trin. IV, 15, 20..... 183
De Trin. IV, 16, 21..... 98
De Trin. IV, 18, 24..... 61
De Trin. IV, 20, 27..... 184
De Trin. V, 2, 3..... 78
De Trin. V, 7, 8..... 78
De Trin. V, 15, 16..... 144
De Trin. VI, 5, 7..... 146
De Trin. VI, 10, 11..... 61, 143, 245
De Trin. VI, 10, 12..... 143, 211, 244
De Trin. VII, 4, 7 62
De Trin. VII, 6, 11 145
De Trin. VII, 6, 12 217
De Trin. VIII, 3, 4..... 207, 208
De Trin. VIII, 4, 5..... 69
De Trin. VIII, 4, 6..... 178
De Trin. VIII, 4, 7 226
De Trin. VIII, 6, 9..... 225
De Trin. IX..... 219
De Trin. IX, 4, 5..... 269
De Trin. IX, 5, 8..... 88
De Trin. IX, 6, 10..... 105, 106, 211
De Trin. IX, 6, 11..... 69, 106
De Trin. IX, 12, 18..... 88
De Trin. X, 1, 1 178
De Trin. X, 5, 7 87, 98
De Trin. X, 8, 11 97, 186
De Trin. XI, 1, 1..... 107
De Trin. XI, 2, 3..... 85, 86
De Trin. XI, 2, 4..... 66
De Trin. XI, 2, 5..... 85, 87, 88, 89
De Trin. XI, 3, 6..... 89, 90
De Trin. XI, 3, 7..... 89
De Trin. XI, 5, 8..... 90, 93
De Trin. XI, 5, 9..... 89
De Trin. XI, 6, 10..... 90
De Trin. XI, 7, 12..... 94
De Trin. XI, 8, 12..... 91
De Trin. XI, 8, 15..... 84

<i>De Trin.</i> XI, 9, 16	92
<i>De Trin.</i> XI, 10, 17	91, 226
<i>De Trin.</i> XII, 1, 1	104, 114
<i>De Trin.</i> XII, 2, 2	69, 104, 112, 180
<i>De Trin.</i> XII, 3, 3	113, 114, 115
<i>De Trin.</i> XII, 8, 13	114
<i>De Trin.</i> XII, 12, 17	114
<i>De Trin.</i> XII, 15, 24	101, 102, 109, 110
<i>De Trin.</i> XII, 15, 25	109
<i>De Trin.</i> XIII, 1, 3	123
<i>De Trin.</i> XIII, 4, 7	124, 178
<i>De Trin.</i> XIII, 5, 8	125
<i>De Trin.</i> XIII, 5, 24	91
<i>De Trin.</i> XIII, 6, 9	125
<i>De Trin.</i> XIII, 19, 24	125, 185
<i>De Trin.</i> XIV, 4, 6	60
<i>De Trin.</i> XIV, 8, 11	123
<i>De Trin.</i> XIV, 11, 14	178
<i>De Trin.</i> XIV, 14, 18	178
<i>De Trin.</i> XIV, 15, 21	100, 178, 184
<i>De Trin.</i> XIV, 16, 22	60
<i>De Trin.</i> XIV, 17, 23	181
<i>De Trin.</i> XV, 2, 2	121
<i>De Trin.</i> XV, 6, 10	219
<i>De Trin.</i> XV, 7, 11	62, 84
<i>De Trin.</i> XV, 8, 14	218, 220
<i>De Trin.</i> XV, 9, 15	221
<i>De Trin.</i> XV, 9, 16	218, 221
<i>De Trin.</i> XV, 10, 18	221
<i>De Trin.</i> XV, 10, 19	222
<i>De Trin.</i> XV, 10, 20	218
<i>De Trin.</i> XV, 11, 20	221
<i>De Trin.</i> XV, 14, 23	222, 223
<i>De Trin.</i> XV, 15, 25	223
<i>De Trin.</i> XV, 16, 26	224
<i>De Trin.</i> XV, 17, 29	217
<i>De Trin.</i> XV, 21, 41	144
<i>De Trin.</i> XV, 22, 42	219
<i>De Trin.</i> XV, 23, 43	219
<i>De Trin.</i> XV, 24, 44	218
<i>De vera religione.</i> 20, 48, 119, 129, 152, 240, 274, 340	
<i>De vera relig.</i> 11, 21	40
<i>De vera relig.</i> 17, 34	45
<i>De vera relig.</i> 18, 36	40, 45
<i>De vera relig.</i> 30, 54	240
<i>De vera relig.</i> 30, 55	152
<i>De vera relig.</i> 30, 56	205, 207, 208
<i>De vera relig.</i> 31, 58	205

<i>De vera relig.</i> 32, 57	111
<i>De vera relig.</i> 32, 58	111
<i>De vera relig.</i> 32, 59	119, 196, 197
<i>De vera relig.</i> 32, 60	119
<i>De vera relig.</i> 33, 61	71, 252
<i>De vera relig.</i> 33, 62	68, 71
<i>De vera relig.</i> 34, 64	212
<i>De vera relig.</i> 36, 67	70, 71, 252
<i>De vera relig.</i> 40, 75	154
<i>De vera relig.</i> 40, 76	155
<i>De vera relig.</i> 41, 77	152
<i>De vera relig.</i> 49, 94	204
<i>De vera relig.</i> 49, 95	200
<i>De vera relig.</i> 34, 62	252
<i>De vera relig.</i> 54, 106	69

<i>Enarrationes in Psalmos</i>	20, 340
<i>En. Psa.</i> XLIV, 3	210
<i>En. Psa.</i> XXXI, 9	101
<i>En. Psa.</i> III, 3	101
<i>En. Psa.</i> VIII, 6	121

<i>Epistolae</i>	20, 340
<i>Ep.</i> 3, 4	149, 213
<i>Ep.</i> 26	139
<i>Ep.</i> 26, 2	140
<i>Ep.</i> 40, 4, 7	60
<i>Ep.</i> 55, 11, 21	252
<i>Ep.</i> 101, 2	242
<i>Ep.</i> 120, 1, 3	121
<i>Ep.</i> 120, 2, 8	122
<i>Ep.</i> 137, 2, 6	66
<i>Ep.</i> 137, 2, 8	66, 67
<i>Ep.</i> 166	52, 54, 55
<i>Ep.</i> 166, 2, 4	63
<i>Ep.</i> 166, 3, 7	55
<i>Ep.</i> 166, 4, 8	55
<i>Ep.</i> 166, 9, 27	110
<i>Ep.</i> 7, 1, 1	90, 225
<i>Ep.</i> 7, 2, 4	226
<i>Ep.</i> 7, 3, 6	91
<i>Ep.</i> 7, 5, 13	58

<i>In Iohannis epistolam ad Parthos</i> <i>tractatus</i>	20, 340
<i>In Iohan. ep. Parthos</i> IV, 9	152

<i>In Iohannis evangelium tractatus</i> ... 20, 340	
<i>In Iohan. Evang. tract.</i> I, 13	46

In Iohan. Evang. tract. XXIX, 6.....120
In Iohan. Evang. tract. XXXII, 3162

Quaestionum in Heptateuchum 20, 340
Quaest. Hept. IV, 16.....218
Quaest. Hept. V, 4.....217

Retractationum .20, 109, 175, 203, 235,
340
Retr. I, 1, 2.....80
Retr. I, 1, 3.....176, 203
Retr. I, 1, 4.....109
Retr. I, 3, 2.....242
Retr. I, 4, 4.....109
Retr. I, 6.....235
Retr. I, 26.....217
Retr. II, 15, 2.....226

Soliloquiorum... 20, 108, 109, 206, 242,
340
Sol. I, 1, 3..... 105
Sol. I, 2, 7..... 175
Sol. I, 4, 12..... 84
Sol. I, 6, 12..... 80, 106, 124
Sol. I, 8, 15..... 206
Sol. I, 12, 21..... 67
Sol. I, 13, 23..... 106, 117, 211
Sol. I, 14, 25..... 211
Sol. I, 14, 26..... 211
Sol. II, 5, 7..... 250
Sol. II, 6, 10..... 251
Sol. II, 6, 11..... 251
Sol. II, 8, 15..... 251
Sol. II, 10, 18..... 250
Sol. II, 15, 29..... 252
Sol. II, 18, 32..... 242
Sol. II, 20, 35..... 109