

Luís Evandro Hinrichsen¹

Percepção, interpretação e vivência estética segundo Agostinho de Hipona: uma estética do homem integral

Resumo: Partindo de antropologia unitária e integradora, este artigo pesquisa as relações entre percepção e interpretação do belo multiplamente presente no cosmos, nas obras dos artistas e no homem interior. A vivência estética, tema do presente estudo, é formadora da pessoa e supõe operação e integração das faculdades anímico-corpóreas. A partir de um exame das relações entre as faculdades da mente, este artigo salienta, igualmente, o caráter intencional da percepção, do conhecimento e da experiência estética. Se a percepção já é ação intencional e espiritual, contudo, a vivência estética encontra seu termo quando, ao interpretarmos o belo sensível segundo critérios inteligíveis, nos dirigimos a Deus, Suma e Inefável Beleza. A ação estimativa estética, finalmente, é vital à educação da pessoa humana, pois conecta humano, divino e cósmico. O esteta atento, desde a vivência do belo, educa-se e responsabiliza-se na direção do amor e cuidado para com a beleza da criação de Deus. Amar e compreender o belo, portanto, educa afetos e razão, permite abertura às outras criaturas e a Deus, incentiva o cuidado.

Palavras-chave: Faculdades corpóreo-espirituais, dados sensíveis e inteligíveis, percepção e interpretação, estimativa estética, belo, intencionalidade, Sumo Belo, educação.

Abstract: Starting from an explanation of Augustine's unitary and inclusive anthropology, this article analyses the relationship between perception and the interpretation of the beautiful, which is present in both the cosmos, the works of the artists and in the inner man. We will focus on the aesthetic experience, understood as way for shape the inner self, which presupposes the cooperation of the soul-body faculties. Examining the relations between the faculties of mind, this article also emphasizes the intentional nature of both perception, knowledge and the aesthetic experience. Indeed, sense perception is already intentional as a spiritual action of the soul, but aesthetic experience achieves its term when it takes into consideration the sensitive beauty according to intelligible criteria. This occurs when the human cognitive faculties flow to God, which is the Supreme and Ineffable Beauty. The aesthetic estimative action, finally, is vital to the education of the human person, because of the connection it allows between the human, the divine and the cosmos. By the experience of the beautiful, the attentive aesthete is educated in order to love and to take care of the beauty of God's creation. To

¹ Doutor em Filosofia e Professor da PUCRS. E-mail: lehinrichsen@gmail.com, luis.hinrichsen@pucrs.br.

love and understand the beautiful, therefore, educates affections and reason, encourages care and allows openness to other creatures as well as to God.

Keywords: Body-spiritual faculties, sensitive and intelligible data, perception and interpretation, aesthetic estimation, beautiful, intentionality, Supreme Beauty, education.

Pretendemos examinar – considerando as relações alma e corpo – as relações das faculdades da mente no processo perceptivo, bem como, a consequente interpretação dos dados sensorizados. Nessa direção, indagamos, a alma é ativa no processo perceptivo? A percepção e intelecção é ação [processo] do ser humano integral? A antropologia que sustenta a teoria agostiniana da percepção é dualista? Podemos falar de intencionalidade em Santo Agostinho? Como atuam as faculdades na mente tanto na percepção quanto na intelecção dos dados percebidos? O exame destas questões, mesmo que as respostas sejam incipientes, é fundamental quando trabalhamos a estimação estética nos textos agostinianos. Estimar², a propósito, indica a ação de avaliar, considerar, julgar e conhecer, também significa o ato de apreciar e amar alguma coisa. Em consequência, se a estimação do Belo implica avaliá-lo e conhecê-lo, inclui, igualmente, apreciá-lo e amá-lo. A ação estimativa estética, portanto, é um movimento de acolhida, avaliação, deleite e amor ao Belo, realizado pelo ser humano em sua abertura às diversas manifestações da beleza em sua existência.

Nessa direção, procuraremos refletir sobre os elementos antropológicos e gnosiológicos que constituem o ato estimativo estético, considerando a dialética relação existente entre percepção sensorial e avaliação racional, examinando as faculdades da mente, enunciando o caráter intencional da apreciação estética, empenhando esforço na perspectiva de explicitar os critérios dessa avaliação.

² Segundo F. R. S. SARAIVA, *Novíssimo dicionário latino português*, 10. ed., Livrara Garnier, Belo Horizonte 1993, p. 452, estimar corresponde ao latino *existimatio, onis* (de *existimare*). *Existimatio* indica estima, consideração, avaliação, juízo, modo de ver. O estimador (*existimator*) é o apreciador, avaliador, conhecedor. Aquele que estima, por conseguinte, é aquele que aprecia, conhece, julga, avalia e ama alguma coisa.

1. Desde a percepção, a vivência estética é realização do ser humano integral

A vivência estética, experiência radicada na unidade do humano, é ação que envolve a colaboração e integração entre as dimensões corpóreo-perceptiva e anímico-racional³. Lima Vaz⁴, nessa direção, ao

³ Observando os objetivos de nosso estudo não investigaremos, de modo pontual e explícito, as relações entre corpo e alma, assunto deveras extenso e que implica outras referências, exigindo exame e distinções de outra ordem. Francisco Rego, no tratado *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano* (Gladius, Buenos Aires 2001, 765 p.), oferece contribuição valiosa a ser considerada. Especialmente na quinta parte de seu estudo (F. REGO, *Lo que sabe Agustín respecto de la unidad del hombre*, pp. 555-715), oferece chaves hermenêuticas importantes, capazes de situar a experiência estética na totalidade e integralidade da vida humana. Acreditamos, considerando a íntima união e interação existente entre alma e corpo, percepção e interpretação racional, que Santo Agostinho postula concepção sempre mais unitária e integral da vida humana, distanciando-se de possíveis dualismos. Somente atenta leitura do texto agostiniano, acreditamos, pode afastar-nos de interpretações racionalistas, permitindo, assim, entender a complexidade e evolução do pensamento do Hiponense sobre o ser humano.

⁴ Segundo H. C. de L. VAZ, *Antropologia filosófica*, Loyola, São Paulo 1991, v. 1, p. 65, «não obstante a influência neoplatônica e expressões que poderiam fazer supor uma concepção instrumentalista na relação da alma com o corpo, a unidade do homem é assegurada pela referência ao horizonte teológico em cujo âmbito ela é pensada. A criação do homem como episódio culminante da criação de todo o universo, segundo a narração genesíaca, implica uma superação radical do dualismo maniqueísta; a encarnação do Verbo, no qual todas as coisas foram criadas (paralelismo entre a narração do Gênesis e o Prólogo joanino) implica a assunção do corpo na unidade da natureza humana na qual o verbo se encarnou; enfim a ressurreição de Cristo, antecipação e promessa da ressurreição do seu corpo, que é a Igreja, (doutrina central da eclesiologia de Agostinho) implica a restituição escatológica da unidade do homem tal como procedeu da Palavra criadora de Deus». Considerando atentamente o quadro cultural que acolhe Aurélio Agostinho e o fundo bíblico de sua concepção antropológica, Lima Vaz evidencia as razões que salvaguardam a unidade do humano. A concepção Testamentária, ao valorizar a dignidade da criação, ao propor o paradigma da encarnação e ressurreição do Verbo como chave à decifração da história, segundo seu horizonte escatológico, eleva o humano – considerado em sua singular condição corporal – a paragens nunca antes pensadas. Doravante, mesmo concebendo a alma racional superior ao corpo, não mais será possível desconsiderar ou desprezar o corpo. Será necessário pensar a alma e suas operações, considerando sua íntima e inseparável relação com o corpo. Será preciso indagar como a alma é, percebe, sente e pensa segundo sua singular

examinar a antropologia agostiniana, tendo verificado a presença de elementos da concepção bíblica da criação, referência ao Verbo encarnado e preocupação relativa ao destino escatológico do homem e da história, infere a necessária tendência à compreensão unitária do humano. A antropologia agostiniana, na perspectiva de Lima Vaz⁵, compreende o homem como ser uno, considerada sua vida interior segundo seu ritmo triádico (*memoria, intelligentia, voluntas; mens, notitia, amor*). Esse ser uno, peregrino e participe da história, em sua itinerância, persegue, através do esforço da vontade, faculdade ativa e livre, o objeto adequado à sua natureza espiritual: deseja Deus. A dimensão estética da vida, compreendida como vivência e solicitação do Belo, se inscreve, consequentemente, nessa compreensão da integralidade do humano.

Em *De libero arbitrio*, prosseguindo nossa investigação, tendo demonstrado a evidência da existência pela afirmação inequívoca do pensamento⁶, o bispo de Hipona discorre sobre as três perfeições existentes no ser humano. Se o homem existe, sente e entende, é a racionalidade sua nota superior e característica⁷.

condição corporal. No pensamento do Hiponense, os desafios lançados pela antropologia bíblica e confrontados com a visão clássica do homem, transformar-se-ão gradativamente na afirmação de antropologia que colhe o humano em sua integralidade.

⁵ Cf. H. C. de L. VAZ, *Antropologia filosófica*, op. cit., p. 65-67.

⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, in *Obras Completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad. y org. Victorino Capánaga, La editorial Católica/BAC, Madrid 1994, Tomo I, II, III, 7: «Ag. - Assim, pois, para partirmos de uma verdade evidente, eu te perguntaria, primeiramente, se existes. Ou talvez temas ser vítima de engano ao responder a essa questão? Todavia não te poderias enganar de modo algum, se não existisses. Ev. - É melhor passares logo adiante, às demais questões – Ag. - Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? Ev. - Perge potius ad caetera»).

⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, op. cit., II, III, 7: «Ev - Por serem três realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer que o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não segue daí que ele entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende. Ag. -

Em continuidade, o Hiponense examina os cinco sentidos exteriores, indicando seus respectivos objetos, relacionando-os ao sentido interior. O sentido interior, tendo sua sede na alma, percebe e unifica as sensações captadas pelos sentidos próprios. Entretanto, se esse sentido interior não se confunde com nenhum dos cinco sentidos⁸, pode ser definido como uma espécie de faculdade que governa universalmente todos os sentidos exteriores por igual⁹.

Nessa direção, se os sentidos exteriores não percebem a si mesmos, o sentido interior não apenas sensoria as impressões que recebe dos cinco sentidos, mas igualmente percebe os cinco sentidos. Contudo, o sentido interior não sente na perspectiva de ter conhecimento ordenado à ciência, porque tal é próprio da razão¹⁰. Do exposto, provisoriamente podemos concluir:

Então, admitimos que dessas três perfeições faltam duas ao cadáver; uma ao animal e nenhuma ao homem. Ev. - É verdade. Ag. - E admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nele o existir e o viver. Ev. Com efeito, nós admitimos isso sem dúvida alguma - Ev. - Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intelligere; et lapis est, et pecus vivit; nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intelligere; qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito in excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui duo vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intelligat: qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est ut et vivat et intelligat; nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Iamvero quod non vivit, multo minus intelligit. Ag. - Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini. Ev. - Verum est. Ag. - Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere. Ev. Tenemus sane'»).

⁸ O sentido interior não é nem a vista, tampouco o ouvido, muito menos o olfato, sequer o gosto e nem ao menos o tato. No entanto, todas as percepções dos sentidos próprios relativos aos seus objetos específicos são percebidas por esse sentido interior, juiz e guia dos sentidos exteriores.

⁹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, op. cit., II, III, 8.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, II, III, 9 e *Ibidem*, II, IV, 10: «Ag. - Por conseguinte, já que, percebendo a cor pelo sentido da vista, nós não percebemos a nossa própria sensação; se ouvindo um som, não ouvimos a nossa própria audição; se cheirando uma rosa, nosso olfato não inala em si nenhum perfume; se degustando algo, nosso paladar não sente na boca o próprio paladar; se apalpando um objeto, não podemos tocar o sentido mesmo do tato, é evidente que esses cinco sentidos não podem ser percebidos por si mesmos, ainda que por eles todos os objetos corporais sejam sentidos por nós. Ev. - É evidente. Ag. - Creio ser também evidente que esse sentido interior não somente sente as impressões que recebe dos cinco sentidos

Que os sentidos corporais percebem os objetos corporais, que esses mesmos sentidos não podem ter sensação de si mesmos; que o sentido interior percebe não só os objetos corporais por intermédio dos exteriores, mas percebe até mesmo esses sentidos; enfim, que a razão conhece tudo isso e conhece a si mesma; visto que todos esses conhecimentos se tornam objeto de ciência¹¹.

O retor da África Latina descreve o percurso ascendente que, dos sentidos externos nos envia ao sentido interior – guia e juiz dos sentidos exteriores – e desse à razão, faculdade do conhecimento, superior às outras faculdades¹². A razão, por exemplo, sabe que o sentido interior percebe aquilo que o olho vê. Acrescentemos: a razão tem ciência do seu saber, sabe que sabe. Em consequência, se o sentido interior julga os sentidos exteriores, é a razão quem julga o sentido interior¹³. O ser humano, assim, existe, vive e entende, encontrando na racionalidade sua especificidade e característica nobilitante:

Ag. - Portanto, acima da natureza que apenas existe, sem viver nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – segue a natureza que não somente existe, mas também vive, sem contudo ter inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima dessa última segue aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela

externos, mas percebe igualmente os mesmos sentidos. [...] Mas, não o sente de modo a ter conhecimento ordenado à ciência, porque isso é próprio da razão - Ag. – Quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus; neque cum audimus sonum, nostrum etiam audimus auditum; neque cum olfacimus rosam, olet nobis aliquid et ipse olfactus; neque quidquam gustantibus sapit in ore ipse gustus; nec tangentes aliquid, ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere: manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentire, quamvis eis corporalia quaeque sentiantur. Ev. - Manifestum est. Ag. - Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. [...] non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit»).

¹¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, op. cit., II, IV, 10: «Manifesta enim sunt, sensu corporis sentire corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentire; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri».

¹² Cf. *Ibidem*, II, V, 12.

¹³ Cf. *Ibidem*, II, VI, 13.

que é a alma racional do homem. Sendo assim, crê que em nós, isto é, entre esses elementos constitutivos de nossa natureza humana, pode-se encontrar algum elemento mais nobre do que aquele que enumeramos em terceiro lugar? Porque manifestamente, nós possuímos um corpo e também uma alma que anima o corpo e é causa de seu desenvolvimento. Dois elementos que também vimos nos animais. Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que, por assim dizer, é como a cabeça ou olho de nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão.

Ev. - Não encontro absolutamente nada mais excelente do que a razão¹⁴.

Acima da natureza e da vida sensitiva - compartilhada com outros animais - existe um terceiro elemento constitutivo da natureza humana: a mente racional (*mens rationalis*). A razão, princípio governante, causa do conhecimento, possibilidade da autoconsciência¹⁵, pode ser denominada cabeça ou olho da alma. Essa razão, olho da alma, preside e orienta os sentidos externos e o sentido interno no processo da percepção e captação do significado daquilo que é percebido. Acima da razão, nessa ascensão, encontraremos somente a Deus¹⁶.

Tendo avançado em nosso estudo, cumpre indagar o estatuto da sensação. Em *De quantitate animae*, Aurélio Agostinho, após intenso debate com Evódio, concorda em denominar por sensação a paixão do corpo conhecida em si mesma pela alma (*Si enim sensus est corporis*

¹⁴ *Ibidem*, II, VI, 13: «Ag. - Cum ergo eam naturam quae tantum est, nec vivit nec intelligit, sicuti est corpus examine, praecedat ea natura quae non tantum est, sed etiam vivit, nec intelligit, sicuti est anima bestiarum; et rursus hanc praecedat ea quae simul et est et vivit et intelligit, sicut in homine mens rationalis; num arbitraris in nobis, id est in iis quibus natura nostra completur ut homines simus, aliquid inveniri posse praestantius, quam hoc quod in his tribus tertio loco posuimus? Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus animatur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, quam non habet natura bestiarum. Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. Ev. - Nihil omnino melius video».

¹⁵ A razão não apenas sabe, mas sabe que sabe. Esse saber do saber do conteúdo conhecido e de si mesma é claro indício da autoconsciência.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, II, 6, 14.

passio per seipsam non latens animam, quod ut firmissime teneremus, diutius quam velles sermocinati sumus)¹⁷. A definição de sensação formulada, atendendo à íntima união da alma com o corpo, supõe concepção não-espacial da alma. Dessa maneira, a percepção sensorial é ação da alma na sua relação com o corpo, pela qual ela intenciona e conhece as coisas sensíveis¹⁸. Na perícopie em destaque (*De quantitate*

¹⁷ Cf. *Idem, De la cantidad del alma, in Obras completas de san Agustín*, trad., intr. e notas Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lansero. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963. Tomo III, XXX, 58-59: «[...] Ag. -Tudo o que em efeito, conhece a alma, seja em virtude da constituição harmônica do corpo, seja pela agudeza da inteligência, não lhe é oculto. O primeiro se chama sensação, e o segundo, ciência. Ev. - Então fica seguramente comprovada a definição? Ag. - Certo que fica. Ev. - Onde foi que errei? Ag. - Quando perguntei se tudo que não se oculta à alma é conhecido. E você disse temerariamente que sim. Ev. - E o que deveria ter respondido? Ag. - Não dizer imediatamente que tudo não- oculto à alma é conhecimento. Mas distinguir: é conhecimento quando entendido racionalmente. Porque, quando se conhece por meio do corpo, se a paixão do corpo se conhece diretamente em si mesma, se denomina sensação. Ou ignora você que alguns filósofos opinaram exatamente assim, dizendo que o nome de ciência não deve ser aplicado ao que a mente pode perceber, senão quando seja compreendido pela inteligência, sem que esta visão intelectual possa de algum modo ser dispensada. [...] Ag. - Há muito proveito realmente, porque conseguimos tudo o que desejávamos. De fato, sensação é a paixão do corpo conhecida em si mesma pela alma. Está demonstrado aquilo que você deseja saber, ainda com sua opinião de que falamos demais [...] – [...] Ag. - Non latet enim quidquid animae apparet, sive per temperationem corporis, sive per intelligentiae puritatem; atque illud primum sensus, hoc autem alterum scientia sibi vindicavit. Ev. - Manet ergo definitio tuta probata? Ag. - Manet vero. Ev. - Ubinam ergo deceptus sum? Ag. - Ubi rogavi, utrum omne quod non latet, sciatur: tu enim huic rogationi temere assensus es. Ev. - Nam quid velles dicerem? Aug. - Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet: cum autem per corpus non latet, sensum vocari, si per seipsam non lateat corporis passio. An ignoras quibusdam philosophis et peracutis visum esse, ne idipsum quidem quod mente comprehenditur, ad nomen aspirare scientiae, nisi tam firma comprehensio sit, ut ab ea mens nulla ratione queat dimoveri? [...] Est omnino, atque uberrimus; nam totum quod quaerebamus, effectum est. Si enim sensus est corporis passio per se ipsam non latens animam, quod ut firmissime teneremus, diutius quam velles sermocinati sumus [...]»).

¹⁸ Devemos considerar que, no *De quantitate animae*, nos é proposta concepção instrumental do sentir, pois é a alma quem sensoria os sensíveis através do corpo. Sendo a alma imaterial e sem partes, está presente em todo o corpo - inteira e completamente - animando-o. É responsável pelas atividades sensitivas (*anima*) e pelas atividades ligadas à razão e ao conhecimento (*animus*), específicas do ser humano. Nessa direção, T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in*

animae, XXX, 58-59), a alma é compreendida como princípio anímico-corporal (*anima*) e princípio anímico-racional (*animus ou mens*). *Anima* é o princípio que organiza e sustenta a vida, possibilitando a sensação. *Animus* é o princípio racional que permite compreender o significado das sensações, estando na base da autoconsciência, é capaz de intuir as ideias. No processo perceptivo, considerando o texto referido, a alma não é passiva, mas agente do movimento perceptivo, capaz de acolher e apreender os significados presentes nos dados sensoriais. Na mesma perspectiva, confirmando nossa interpretação, Michele Federico Sciacca¹⁹ entende a sensação como ação da alma por meio do corpo pela

Sant'Agostino, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, pp. 144-154, examina, considerando o *De quantitate animae*, os papéis do corpo e da alma no processo perceptivo. A sensação resulta de dois elementos distintos e ao mesmo tempo inseparáveis: das impressões ou afecções corpóreas (*passio corporis*) e do ato da atenção (*intentio*), pelo qual a alma dá-se conta imediatamente das impressões corpóreas. A sensação (T. MANFARDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, op. cit., p. 149) é o ato pelo qual a alma apreende as modificações do corpo, considerando o papel ativo da alma nesse processo e sua não-espacialidade. Sendo a alma imaterial e sem sofrer as modificações do corpo, estando unida e presente inteira em todo o corpo, percebe ativamente as paixões do corpo. Nos textos posteriores ao *De quantitate animae*, Santo Agostinho (cf. T. MANFARDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, op. cit., p. 155-161) caminhará para clara afirmação do sentir como plena atividade espiritual, valorizando a constitutiva união corpo-alma e a promessa da ressurreição do corpo. Atividade espiritual retamente realizada quando da percepção da beleza, essa fresta entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

¹⁹ Interpretando o conceito de sensação presente no *De quantitate animae*, M. F. SCIACCA, *San Agustín*, trad. Ulpiano Álvarez Díez, Luis Miracle, Editor, Barcelona, 1955. Tomo, pp. 187-188, afirma: «Se a sensação implica o sentir do sentir (como dirá Campanella), não é somente *passio corporis*, mas também atividade da alma, pois em caso contrário, não teria o nome de consciência das impressões recebidas. A alma é atividade vivificadora do corpo, e a ela vai referido quando o corpo padece e ela não desconhece. Por isto, há sensação quando a alma não ignora o que o corpo padece. *Anima non latet*: não é do corpo o sentir a sensação, isto sim da alma, por meio do corpo: *sentire non est corporis sed animae per corpus*. [...] Corpo e alma são simultaneamente as condições da sensação. Sem a alma haveria paixão, mas não sensação ou conhecimento, porque o sentido carece da capacidade de conhecer o que nele se produz. A sensação é a resultante da impressão orgânica manifesta à alma, sem a qual seria impossível a percepção das coisas exteriores, já que não tem o corpo a sensação, mas a alma por meio do corpo. E disso se deduz que os objetos sentidos não têm nem sensação, nem sensibilidade. Dizer que a rosa é vermelha não significa que a rosa tenha a sensação de sua cor, mas que nós vemos a cor da mesma. A sensação não é devida

qual sensoria e conhece as coisas exteriores. E, se alma e corpo, em sua íntima união, atuam em concomitância²⁰ na sensação, o papel ativo é reservado à alma.

Gerard O'Daly²¹, comentando o processo perceptivo em Agostinho, diferencia a percepção dos mecanismos da sensação. Para ele, se o mecanismo da sensação é meramente fisiológico, a percepção sensorial é um processo psíquico, resultado da interação entre corpo e alma e caracterizada pela *intentio*. A *intentio* é a atividade exercida sobre os estímulos sensoriais que, atualizando a percepção, diferencia-se da mera recepção passiva de dados sensoriais. Para Agostinho, portanto, a percepção é caracterizada pela *intentio*, por esse movimento consciente da alma através do qual percebemos as coisas sensíveis.

A concepção de alma, base para a definição de sensação examinada, torna-se melhor compreendida nos *sete graus da magnitude da alma*²²,

à ação do corpo sobre a alma. Dado que o sentir é da alma, o corpo não exerce sobre ela ação alguma».

²⁰ Corpo e alma, na sua unidade, são concausas da sensação, pois, se compete à alma vivificar e coordenar o corpo, também lhe compete perceber e entender o significado dos dados sensoriais.

²¹ Cf. G. O'DALY, *La filosofia della mente in Agostino*, trad. Nazareno Ilari; Rossela Ilari, Edizioni Augustinus, Palermo 1988, pp. 112/113-114.

²² Cf. SAN AGUSTÍN, *De la cantidad del alma*, op. cit., XXXIV, 70-78. Discorre K. SVOBODA, *La estética de san Agustín y sus fuentes*, trad. Luis Rey Altuna, Librería Editorial Augustinus, Madrid 1958, p.103-104, sobre os sete graus da atividade da alma: «A beleza e a arte foram tidas em conta na classificação dos sete graus ou atividades da alma descritos por Santo Agostinho. 1º A alma anima e une o corpo, faz a distribuição do alimento, conserva sua harmonia (*congruentia*) e sua medida; e tudo isto na beleza, no crescimento, na geração, o que tem lugar tanto nos animais como nas plantas. 2º A alma, que está presente nos sentidos e nos movimentos, percebe os gostos, cheiros, sons e formas; os discerne e julga, aceita o que se acomoda à natureza do corpo e rechaça o contrário, imagina os sonhos, encontra prazer em mover-se, ordena o acordo de seus membros, aproxima entre si os sexos, se preocupa com o futuro e conserva os hábitos adquiridos. Tais fenômenos ocorrem em todos os animais. 3º A alma que possui uma memória fundada na observação dos signos, cria ofícios, a agricultura, os símbolos da escrita, as palavras, os sons, as pinturas, as estátuas; inventa as línguas, as instituições, os livros, os monumentos, as magistraturas, os poderes, o pensamento, a eloquência, as diversas formas poéticas, a imitação com vistas ao prazer, a música, as medidas, as matemáticas, assim como as conjecturas sobre o passado e o futuro; tudo isto próprio dos homens. 4º Neste grau começa o bem: a alma se situa acima do corpo, despreza os bens passageiros, ao compará-los com sua beleza, estima a sociedade humana e segue os conselhos dos sábios,

onde o Hiponense descreve suas funções e estágios, considerando seu itinerário de aperfeiçoamento que culmina na contemplação de Deus:

Dessa forma, e por razões pedagógicas, chamamos ao primeiro ato de animação, ao segundo de sensação, ao terceiro de arte ou habilidade, ao quarto de virtude, ao quinto de tranquilidade, ao sexto de ingresso, ao sétimo de contemplação. Poderiam ser chamados também assim: ação sobre o corpo, por meio do corpo, em relação ao corpo, em relação a si mesma, na direção de Deus, diante de Deus. Também pode ser dito assim: belamente em relação à Beleza, belamente até à Beleza, belamente diante da Beleza²³.

Na descrição dos sete graus de perfeição da alma, encontramos notável paralelo com a classificação das artes liberais proposta no *De ordine*²⁴. No *De quantitate animae*, a alma que vivifica os corpos (1º grau: *animatio*) e tem sensações (2º grau: *sensus*), também cria a linguagem, as artes e as ciências (3º grau: *ars*), sendo capaz de buscar a justa medida

nos quais escuta a voz divina, mas depois de purificar-se ainda teme a morte. 5º A alma purificada está isenta de todo temor, compreende a si mesma e tende a Deus. 6º A alma deseja conhecer a Verdade Suprema. 7º A alma vê e contempla a Verdade, com a qual, comparadas todas as coisas do mundo sensível, não são nada, ainda que tenham sido criadas por Deus e resultem belas, se consideradas em si mesmas». Poderíamos traçar um paralelo entre a classificação das artes liberais no *De ordine*, XII-XIX, 35-50 e os sete graus da alma do *De quantitate animae*, XXXIV, 70-78 e encontraríamos interessantes semelhanças, paralelos. Se pelo cultivo das artes liberais, a alma torna-se bela e contempla Deus, ou seja, cultiva a si mesma conforme descrição dos sete graus de perfeição da alma.

²³ SAN AGUSTÍN, *De la cantidad del alma*, op. cit., XXXV, 79: «Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio; secundus, sensus, tertius, ars; quartus, virtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio. Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam; in seipsa; ad Deum; apud Deum. Possunt et sic: pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem».

²⁴ No final do segundo capítulo, recordamos, trabalhamos a classificação das artes liberais (cf. SAN AGUSTÍN, *Del orden*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y org. Victorino Capanaga, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1994. Tomo I, II, XII, 35-51). As artes aplicadas (gramática, lógica e retórica), seguidas das belas-artes (poesia e música), preparariam o exercício das disciplinas teóricas (geometria, astronomia e aritmética) e levariam à Filosofia. A alma instruída pelas diversas disciplinas, tornada bela, seria capaz, então, de contemplar a Deus, por que, nutrida pela virtude, tornou-se amante da Sabedoria.

à vida (4º grau: *virtus*), e, quando livre de todo temor, pode compreender a si mesma e a Deus (5º grau: *tranquillitas*), aspirando conhecer e viver na contemplação da Suma Verdade (6º grau: *ingressio*), e transformada em beleza poderá alegrar-se na Beleza de Deus (7º grau: *contemplatio*). O traço de união que conecta os diversos estágios de perfeição é a beleza, estímulo e meta do percurso da alma à sua plena realização. Beleza presente no cosmo criado e governado pela ordem (*numerus*), captada pelos sentidos e decodificada pela inteligência, realizada pelas diversas artes, acontecida na vida virtuosa, identificada com a Verdade, aspirada e vivida na contemplação de Deus. Na sensação, destacamos, a beleza está presente, manifestando-se, notadamente, no exercício da visão e da audição e explicitada no acontecimento da música e da poesia, artes que ligam o auditivo e o visual, a linguagem e a matemática.

Os sete graus de perfeição da alma expressam hierárquica compreensão cósmica–metafísica do real, descrita desde suas manifestações elementares ao seu princípio fundador, Deus. Itinerante, no seu percurso ascendente, o ser humano é privilegiado mediador entre as criaturas e seu autor, desvelador e guardião do divino no universo. Capaz de perceber e entender a ordem cósmica, ele a apreende, principalmente, como beleza. Nesse processo de captação e decodificação da beleza cósmica, se encontram privilegiadamente envolvidos os sentidos da visão e da audição. Nessa direção, retornando ao *De libero arbitrio*, encontramos interessante hierarquia dos sentidos exteriores. No exercício da visão e da audição, como já havíamos destacado, evidenciamos certa racionalidade, expressa pelo maior grau de autonomia e universalidade, considerados os demais sentidos²⁵.

²⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, II, VII, 15-19. No debate sobre os cinco sentidos, seus objetos e modos de percepção, destacamos trecho relativo à visão e audição (cf. SAN AGUSTÍN, *Del libre albedrío*, II, VII, 16): «Ag. - Podemos, por conseguinte, muitos de nós juntos e ao mesmo tempo ver um único objeto, embora possuindo cada um os seus próprios sentidos. Permitem-nos eles ver juntamente e ao mesmo tempo um único objeto. Assim, ainda que meus sentidos sejam uns, e outros os teus, pode acontecer que o objeto de nossa visão não seja distinto para ti e para mim mesmo. Que um único objeto, porém, esteja presente a nós dois, e que o vejamos igualmente e ao mesmo tempo. Ev. - Isso é bem evidente. Ag. - Podemos de igual modo ouvir, ao mesmo tempo, uma mesma voz, ainda que meu ouvido seja um e outro o teu, contudo a voz que ouvimos não será uma para ti e outra para mim. Tampouco, uma parte dessa voz vai a teu ouvido e outra, ao

Logo, ao interpretar o significado dos dados sensoriais captados pelos sentidos exteriores e unificados e percebidos pelo sentido interior, a razão descobre privilegiada presença de racionalidade no material visual e auditivo, reveladora da riqueza desses dois sentidos. Pelo exercício da visão e da audição, em conclusão, o ser humano entra em contato com os números corporais, decifrando-os através dos números eternos. O homem, dotado de visão e audição, sendo capaz de perceber a

meu. Mas, pelo contrário, o som, tal como foi emitido, em sua identidade e totalidade, faz-se ouvir igualmente e ao mesmo tempo a cada um de nós. Ev. - Isso também é evidente – Ag - Possumus ergo videre unum aliquid multi simul, cum sint sensus nostri nobis singulis singuli, quibus omnibus illud unum sentimus quod simul videmus; ut quamvis alius sensus meus sit, et alius, tuus, possit tamen fieri ut id quod videmus, non sit aliud meum, aliud tuum; sed illud unum praesto sit utrique nostrum et simul ab utroque videatur. Ev. - Manifestissimum est. Ag. - Possumus etiam unam aliquam vocem simul audire, at quamvis alius sit auditus meus, alius tuus, non sit tamen alia mea, et alia tua vox quam simul audimus, vel alia pars eius auditu meo capiatur, et alia tuo, sed quidquid sonuerit, et unum et totum audiendum simul adsit ambobus. Ev. - Et hoc manifestum est»). Podemos ver juntos e ao mesmo tempo o mesmo objeto e, igualmente, podemos ouvir juntos e ao mesmo tempo o mesmo som. O doutor norte-africano deseja ressaltar a superioridade da visão e audição na relação com os outros sentidos. No entanto, para que aconteça o exercício do paladar, do tato e do olfato é necessário estabelecer relação direta exclusiva com os objetos sensorizados. No exercício do paladar e olfato, somente percebemos os objetos sensorizados quando os incorporamos, transformando-os. Já, na experiência do tato, embora não incorporemos o objeto, precisamos estar em relação direta e exclusiva com ele. Ou seja, não podemos juntos e ao mesmo tempo explorar taticamente o mesmo objeto. Agostinho deseja salientar a superioridade da visão e da audição sobre os outros sentidos ao destacar sua universalidade e autonomia, indício de racionalidade própria desses sentidos. Não trataremos aqui do problema concernente ao modo como cada pessoa acolhe as percepções visuais e auditivas, como cada uma intenciona o objeto percebido. Não investigaremos os princípios da ciência antiga que orientam a teoria agostiniana, pois tal implicaria outras pesquisas. É evidente, contudo, que a teoria agostiniana propõe hierarquia relativa aos cinco sentidos, agrupando-os segundo seus graus de perfeição, destacando os sentidos superiores: 1. Paladar e olfato, 2. Tato, 3. Visão e audição. Nessa hierarquia, ele privilegia a visão e audição, pois são os sentidos possibilitadores da linguagem e matemática, e das ciências correlatas, conforme classificação do *De ordine*. Se a percepção, para o Hiponense, é a ponte entre alma e mundo, considerando que o ser humano, na unidade corpo e alma, sensoria, entende e relaciona a ordem cósmica aos seus paradigmas inteligíveis.

beleza, encontra sua especificidade na aptidão racional de interpretar o significado da beleza intencionada²⁶.

Do exposto, resulta interessante explicitar a noção de sensação²⁷ existente no *De musica* e o critério avaliativo do Belo, segundo o *De Trinitate*, conectando, desse modo, percepção e interpretação do Belo. Assim, para o retor norte-africano

[...] quando a alma sente no corpo, não sofre disso modificação alguma, mas atua com maior atenção nas paixões do corpo, e estas ações, fáceis por conveniência, ou difíceis pela contrariedade, não lhe permanecem ocultas. E tudo isso, em conjunto, chamamos sentir²⁸.

²⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, in *Obras completas de san Agustín*, Ed. Bilingüe, trad., intr. Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985. Tomo V, XII, II, 9: «Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana, não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais. Ora, fazemos juízos sobre tais realidades, baseados na razão de suas dimensões e figuras, e cuja razão nossa mente reconhece como imutável – 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 (a) nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter, manere mens movit». O tema da percepção exige explicitação dos critérios pelos quais interpretamos os dados sensoriais intencionados, tarefa a ser realizada na sequência de nosso esforço investigativo. Entretanto, é-nos evidente: julgamos o conteúdo das percepções sensoriais segundo razões eternas localizadas acima da razão. Ou seja, na percepção apreendemos e julgamos os números corporais - razão da ordem das coisas sensíveis e do ritmo existente no cosmo criado - segundo os números eternos.

²⁷ Em nosso estudo, os termos sensação e percepção são utilizados como sinônimos. Se ambos indicam atividade consciente de reconhecimento dos estímulos externos, constatamos, entretanto, no termo percepção - *dar-se conta de* - ênfase ao caráter consciente dessa apreensão, seja externa ou interna. Para expressar o pensamento agostiniano, todavia, os dois termos podem ser utilizados como sinônimos.

²⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *La música*, in *Obras completas de san Agustín*, Ed. bilingüe, trad. intr. Lope Cilleruelo et al, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988. Tomo XXXIX, VI, 5, 10: «Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles

A sensação, por conseguinte, resulta da atividade intencional da alma no corpo, através da qual percebe as paixões do corpo. Nesse processo, a alma não sofre modificações quantitativas, mas percebe as alterações corpóreas, sejam convenientes (agradáveis) ou causadoras de contrariedade (desagradáveis). A alma dirige sua atenção com naturalidade às cores e formas sensíveis, harmoniosas, aos sons suavemente ordenados. E, ao contrário, quando ela percebe desacordo e desarmonia nos sons e formas sensíveis, experiência desconforto. Podemos afirmar que, já na percepção sensorial visual e auditiva, a alma busca, nos números corporais²⁹, ritmo e beleza. Mas, quais são os critérios pelos quais a razão, olho da alma, interpreta as harmonias sensíveis? Em *De Trinitate*, o doutor da África Latina discorre sobre a percepção e evocação do belo artístico, interpretado segundo razões inteligíveis:

O mesmo acontece quando evoco em mim, por exemplo, um belo e artístico arco, simetricamente frisado que vi em Cartago. Esse objeto material, chegado à minha mente, através dos olhos e armazenado na memória, leva-me a ter uma representação imaginária. Mas, com o olhar da mente, contemplo outro modelo, conforme o qual aquela obra me agrada; e caso não me agradasse, poderia até corrigi-la. Assim, até das coisas materiais emitimos um juízo sobre essas formas, comparando-as àquela forma da

propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur». A alma, portanto, age ativamente sobre o corpo, percebendo paixões causadoras de conforto e prazer (conveniência) ou de desprazer e dor (contrariedade). Quando ingerimos um remédio amargo, por exemplo, sentimos e interpretamos a possível contrariedade causada por essa ingestão, considerando o bem maior que o dito remédio causará. No que diz respeito às cores, figuras e sons, quando harmônicos - presentes na natureza ou nas obras de arte - com naturalidade orientamos nossos olhos e ouvidos à apreensão dessas notas harmoniosas ou rítmicas a serem decodificadas pela razão.

²⁹ Os *números corporais* ordenam as realidades sensíveis na sua unidade e singularidade. A criação em sua harmonia, portanto, evoca os *números inteligíveis*- paradigmas dos entes cósmicos - pelos quais foram criados e são mantidos em sua existência, segundo o governo providente da ordem. Santo Agostinho fala, com frequência, dos *números corporais* e de sua relação com os *números inteligíveis*. O visível (o cosmo criado), portanto, evoca e solicita o invisível (as razões inteligíveis), causa de sua harmonia e beleza. Cabe ao ser humano, dotado de razão, perceber os sensíveis e interpretá-los segundo suas razões inteligíveis (paradigmas de todos os sensíveis e do cosmo criado). O artista, em conformidade com o belo cósmico, também cria suas obras de arte, segundo esses números inteligíveis intuídos pela razão.

eterna Verdade e que intuimos com o olhar de nossa mente. Bem diferente é a maneira de nos figurar em espírito as imagens dos corpos. Ou vemos os corpos por meio dos sentidos corporais, ou ainda os imaginamos pela semelhança das coisas conhecidas, tais como as construiríamos, se o pudéssemos e o quiséssemos. Mas bem outra coisa é perceber pela pura intuição as razões e as leis, inefavelmente belas dessas imagens, pois são elas superiores ao olhar da mente³⁰.

Em *De Trinitate*, o bispo de Hipona pensa a percepção segundo a integração e íntima união de corpo e alma, confirmando o papel ativo da alma no processo sensório e, ao mesmo tempo, caracterizando a percepção como ação espiritual efetuada pelo homem em sua unidade constitutiva. O belo arco evocado, frisado simetricamente, visto noutros tempos pelo Hiponense em Cartago, suscita interessante reflexão. Através de esforço da mente, Agostinho revê o belo objeto captado pelos olhos e guardado na memória. Mas, quais são os critérios pelos quais o filho de Mônica aprecia a bela obra evocada? Julga-a segundo critérios superiores à sua própria razão. Através desses critérios, interpreta o belo arco, justificando seu encantamento ou corrigindo-o, caso não lhe agradasse, se assim desejasse. O retor norte-africano, na sequência da perícope, enumera os modos pelos quais contemplamos os corpos. Vemos as coisas sensíveis, por meio dos sentidos corporais, as recordamos, quando ausentes, pois delas estão gravadas representações na memória, ou as imaginamos, a partir de realidades conhecidas, tal como as construiríamos, se o pudéssemos e se o quiséssemos. Entretanto, coisa distinta é intuir as razões e as leis, inefáveis e eternas, dessas belas imagens, pois são superiores ao olhar da mente.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., IX, VI, 11: «Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolve, res quaedam menti nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam, si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam * iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut praesentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut ex earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur: aliter figurantes animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes».

* Subaudi, formam aeternae veritatis.

A visão do belo, presente nas coisas sensíveis, sensorizadas pelas faculdades corporais, evocada pela memória ou imaginada pela mente segundo semelhança às coisas conhecidas, implica necessária interpretação. E essa interpretação ou julgamento do belo presente na visão das coisas sensíveis³¹ supõe critérios situados acima da razão. A mente, portanto, no uso das suas faculdades, julga a visão bela percebida³², segundo razões e leis eternas. A mente avalia as harmonias visíveis segundo aquelas harmonias invisíveis, causa da existência e beleza de todas as coisas sensíveis, presentes na criação ou produzidas pelas mãos de hábeis artistas. Percepção e avaliação das harmonias sensíveis (visuais ou sonoras), segundo critérios inteligíveis são, conseqüentemente, ação do ser humano em sua unidade corpóreo-espiritual. E o esteta atento, como Aurélio Agostinho, encontra, nas belas imagens e nos belos sons percebidos rico material e estímulo na sua jornada rumo àquela Beleza que, não tendo ocaso, é a causa de todas as belezas existentes. A ação estimativa estética, atendendo a descrição do processo perceptivo-avaliativo do belo visual e sonoro, finalmente, tendo reivindicado a unidade do humano, integra-o ao divino e à sua epifania, o cosmo criado.

Ao examinar o significado da teoria agostiniana da sensação, Michele Sciacca confirma nossas asserções e destaca a novidade dessa teoria³³. Para Santo Agostinho, segundo o estudioso italiano, o ser humano está presente na sensação uno e totalmente, enquanto corpo e alma, vitalidade e espiritualidade, atuado e atuando, recebedor e doador. Para Sciacca, «a sensação não é uma ação do corpo sobre a alma, mas ação que a alma exerce sobre si mesma, por meio do corpo e dos objetos externos que atuam sobre o corpo: basta, para sentir, que não lhe escapem as modificações do corpo»³⁴. Assim entendida, a sensação é um dos graus da conquista da felicidade, que é posse de Deus, Suprema Beleza. Agostinho não tornou abstrata a sensação, não a converteu em simples noção separada do humano, mas apreendeu-a na complexa vida orgânica e espiritual do homem. Considerada desde a unidade radical da vida humana, a sensação não implica degradação do ser humano por sua

³¹ Ou na percepção dos sons.

³² Ou os belos sons escutados.

³³ Cf. M. F. SCIACCA, *San. Agustín*, op. cit., p. 195.

³⁴ *Ibidem*, p. 195.

submissão à matéria, mas, ao contrário, oferece possibilidade de elevação do homem ao divino pela via da beleza e bondade cósmica. Segundo Michele Sciacca, Agostinho examina a questão do homem alma-corpo no ato existencial do sentir, considerando a integralidade do humano. Assim, confirma Sciacca:

O existente-homem não é corpo e alma, mas corpo vivificado por uma alma, e alma que vivifica um corpo. O problema do corpo como corpo não existe, porque nunca se dá somente o corpo, mas o corpo vivificado pela alma, isto é, meu corpo, o corpo de minha alma; não existe o corpo como pura matéria orgânica, mas o corpo animado pela presença de toda a alma em cada um dos seus órgãos materiais. O homem é alma encarnada, é corpo que, ao não estar separado da alma, não é puro corpo (uma pedra, uma planta, e inclusive um animal); não é só automatismo vegetal e animal, mas um sentir consciente; não pura vitalidade, mas vitalidade que é também (principalmente) espiritualidade. A sensação é a aurora do pensamento: não zona escura, como última propagação da matéria, isto sim, o primeiro grau da luz do espírito: é auroral. Assim, esse modo de conceber a sensação impede um inexplicável corte entre sentir e pensar, e permite apreender a vida interior da alma na sua integralidade: a alma está no sentir, que é também pensar e querer; está no pensar, que também é sentir e querer, como está no querer, que, por sua vez, é sentir e pensar³⁵.

Para o retor norte-africano, segundo interpretação de Michele Sciacca, a sensação, aurora ou primeira luz do pensamento, é atividade espiritual de apreensão, decifração e contemplação do cosmo criado. O sentir, o pensar e o querer estão radicados na unidade constitutiva do ser humano, enquanto vitalidade e espiritualidade, corpo animado e alma corporificada. Na sensação, não ocorre, portanto, cesura entre sentir e pensar, entre corpo e mente, pois é a alma, na sua íntima união com o corpo, quem quer, pensa e sente³⁶. Assim, o homem, compreendido como

³⁵ *Ibidem*, p. 196.

³⁶ Nessa perspectiva, para Platão (cf. *Alegoria da Linha* em *República*, VI, 510a-511e) existem graus ascendentes de verdade que encontram seu coroamento na intuição das ideias (ver: *eikasía*, *pístis*, *diánoia*, *nóesis*). No entanto, se inadvertidamente universalizamos a experiência sensorial (*opinião*), descuidando do exercício racional e dialético, que conduz à contemplação das ideias (*ciência*), incorremos em erro, pois somente a ideia em sua imaterialidade, estabilidade, eternidade e permanência é plena de verdade e ser. Se, na antropologia platônica, percebemos movimento à compreensão de interação entre alma racional e alma

ser cósmico-espiritual, através percepção, essa atividade auroral do pensamento, dando-se conta da beleza e bondade existentes na criação, privilegiadamente testemunha a epifania do divino no mundo.

2. A estimacão estética e a unidade corpo-alma: *in toto tota est*, a alma está presente inteiramente em todo o corpo

Após termos discorrido sobre as relações entre sentidos externos, sentido interno e razão, segundo o *De libero arbitrio*, termos investigado o estatuto da percepção no *De quantitate animae* e *De musica*, termos verificado a importância do exercício perceptivo visual e auditivo na estimacão estética, cumpre explicitar o *locus* originário da apreciacão do Belo, ou seja, a unidade do humano. O homem, reafirmamos, não é apenas alma ou corpo, mas alma que, misteriosamente, existe unida ao corpo: sentindo, entendendo e querendo. Em *De civitate Dei*, confirmando nossa postulacão, o Hiponense assevera:

[...] Porquanto o homem não é apenas alma nem apenas corpo, mas composto de alma e corpo. É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior. Mas, quando há a uniao simultânea de ambos os elementos, se dá o nome de homem, termo que não perde cada um dos elementos quando deles falamos em separado³⁷.

Na busca da afirmacão da unidade da vida humana, o bispo de Hipona revela, ao mesmo tempo, aproximacão e distanciamento do pensamento platônico. A alma e o corpo, a parte superior e a parte inferior

corporal (*irascível e concupiscível*), pois o *vivente mortal* é alma racional situada no cosmo pela condicão corpórea, entretanto, a sensacão continua sendo concebida como atividade inferior e distinta do pensamento. O paradigma da encarnacão, novidade desconhecida pelo ateniense, exigiu de Santo Agostinho revisão do esquema platônico e nítida afirmacão da sensacão como atividade espiritual plena, ligada ao pensar e ao querer, situada na unidade do humano.

³⁷ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIII, XXIV, 2: «Quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen; quod tamen et singula non amittunt, etiam cum de singulis loquimur».

do homem, constituem-no em sua unidade. Em consequência, denominamos homem a união simultânea de corpo e alma. E mesmo quando designamos, separadamente, corpo ou alma, implicitamente reivindicamos a união desses elementos, pois o homem é essa unidade: alma racional que vivifica um corpo.

Ao examinar o legado antropológico agostiniano, Luís Alberto De Boni³⁸ lembra que o filho de Mônica dispunha, especialmente, do instrumental filosófico platônico, através do qual pensou a unidade corpo-alma. No entanto, distanciando-se de Platão e Plotino e fiel às Escrituras, Santo Agostinho postulou a criação da alma no tempo, pensou-a singular e especificamente racional, vivificadora e intimamente unida à totalidade do corpo, de tal modo que a alma, sem o corpo, é alma, mas não é o ser humano. O retor norte-africano, com Platão, afirma que a alma se serve de um corpo, conquanto, contra Platão, entenda que somente a alma não é o homem. De Boni assevera: «A alma atua sobre o corpo e com o corpo e o corpo, sobre a alma e com a alma: tanto no ser,

³⁸ L. A. DE BONI, «A antropologia cristã de Tomás de Aquino» in E. F. da COSTA; M. R. N. COSTA (org.), *Temas tomistas em debate*, Círculo Católico de Pernambuco, Recife 2003, pp. 69/70 e 71, esclarece: «No Ocidente, é mérito de Agostinho haver incorporado, à doutrina cristã, a argumentação filosófica sobre a espiritualidade e a imortalidade da alma, como, também, é mérito seu tentar, através de noções filosófico-teológicas compreender o homem como constituído, não acidentalmente, de corpo e alma. [...] Considerando a alma racional, totalmente separada do corpo; Platão atribui, ao homem, três almas distintas; Agostinho, com terminologia própria, atribui ao homem uma só alma intelectual, que desempenha, também, as funções vegetativas e sensitivas. [...] Ele sabe que, entre ambos, alma e corpo, existe algo mais do que aquilo que transparece, na definição platônica; que é preciso dizer que o homem não é, apenas, a alma, nem, simplesmente, uma alma que se utiliza de um corpo, como de um mero instrumento; que o corpo é parte do homem e, que, sem ele, a alma é alma, mas não é o homem. [...] Ele pode concordar com Platão e dizer que a alma se serve do corpo, contanto que se entenda contra Platão que o homem não é sua alma. O homem é ser misterioso, composto de alma e corpo. A alma é uma substância, mas só a alma não constitui o homem, tal como o corpo também é uma substância, mas só ele também não constitui o homem: *O homem não é apenas corpo, nem só alma, mas constitui-se de alma e corpo*». De Boni explicita a importante contribuição do filho de Tagaste à afirmação da unidade do humano, examinando a relação corpo-alma proposta em chave hermenêutica cristã, através de categorias platônicas. Mostra até onde o Hiponense caminha com Platão e, também, quando e porque se distancia do filósofo de Atenas, indicando as fronteiras tocadas pelo pensamento antropológico agostiniano.

como no agir, o homem só é homem enquanto alma e corpo»³⁹. Interpretando o *De auantitate animae*, prossegue Luís A. De Boni: «[...] Há uma determinação da alma sobre o corpo, que é humano, porque a alma lhe confere espécie. É, pela alma, que ele subsiste, é, por ela que ele é animado, não por crescimento da alma ou transmutação, mas pela doação da espécie»⁴⁰. De fato, a alma⁴¹, ao vivificar e coordenar o corpo, lhe confere identidade e especificidade, estando isenta das modificações quantitativas ou qualitativas sofridas por ele⁴². A notável percepção da integralidade do humano, finalmente, encontra no paradigma da encarnação do Verbo seu horizonte e significado⁴³, pois, assim como o Verbo assumiu a condição humana, de modo análogo, o homem, ser criatural, foi constituído na unidade corpo e alma.

Afirmávamos que a compreensão do processo perceptivo, destacando o acento intencional dessa ação, reclama concepção não-espacial da alma e conseqüente justificação da unidade corpo-alma. No *De immortalitate animae*, escrito da juventude, inspirado nos dias de Cassiciaco, o retor norte-africano afirma:

³⁹ *Ibidem*, pp.71-72.

⁴⁰ *Ibidem*, p.72.

⁴¹ Recordávamos que o bispo de Hipona, diferenciando as funções da alma, distingue *anima* e *animus* ou *mens*. A alma, enquanto *anima*, compete vivificar, coordenar e proteger o corpo; enquanto *animus* ou *mens*, é-lhe atribuída a tarefa do pensamento e da eleição. Entretanto, destacamos, trata-se da mesma alma, especificamente racional, que vivifica e coordena o corpo, pensa, julga e elege.

⁴² A alma está isenta das modificações quantitativas e qualitativas sofridas pelo corpo porque é simples. A alma, portanto, não cresce e nem diminui em tamanho, não sofre os desgastes do tempo. Isso não significa, por exemplo, que a alma não possa tornar-se mais sábia, aprender. Assim, a alma (princípio específico do humano enquanto doa forma ao corpo) pode tornar-se mais bela e melhor pela virtude, estando isenta das modificações físicas sofridas pelo corpo.

⁴³ L. A. DE BONI, «A antropologia cristã de Tomás de Aquino», op. cit., p. 73, afirma: «Na encarnação, constata-se a descida do *Logos* eterno a uma natureza humana, sendo que tanto o *Logos*, como o homem são substâncias. Na constituição do homem, há, também, uma descida da alma ao corpo, sendo ambos, antes da união, substâncias de forma incoativa. [...] A unidade do homem encontra sua expressão metafísica própria, no mistério do Verbo encarnado. Seus textos são claros e precisos: *Do mesmo modo que em todo o homem [...] a alma e o corpo são uma pessoa, assim também em Cristo, o Verbo e o homem são uma pessoa*». Se o Verbo, eternamente gerado e no tempo nascido, pelo evento da encarnação assume integralmente a condição humana, de modo análogo, Deus, misteriosamente, constitui o homem - ser criado - na unidade alma e corpo.

Por razão de ordem, a alma é melhor e mais eficaz que o corpo: se o corpo subsiste por ela, como temos dito, ela não pode, de modo algum, se converter em corpo. Nenhum corpo se organiza senão recebendo a forma por meio da alma. Por isto, para que uma alma se convertesse em corpo, teria que perder sua forma, não recebê-la; mas isso não pode ocorrer, a não ser que a alma ocupasse espaço e se unisse ao corpo espacialmente. Se assim fosse, possivelmente um volume maior e melhor formado poderia convertê-la em sua forma inferior, como um ar forte pode transformar um pequeno fogo. Mas isto não se dá. Com efeito, um volume ocupa lugar e não está todo em cada parte, mas no conjunto. Uma parte ocupa um lugar, e, outra, outro lugar diferente. Entretanto a alma não está só em todo o volume do seu corpo, mas também está inteira em cada partícula do mesmo. Toda inteira sente uma dor numa determinada parte do corpo e não em todo corpo: se algo produz dor num pé, o examina o olho, o publica a língua, o retira a mão. Isso não ocorreria, se a alma não sentisse no pé, cumprindo suas funções em toda a parte. E não sentiria o que ocorre, se estivesse ausente. Não se trata de crer num mensageiro que lhe conta o que tenha acontecido, sem que ela o tenha sentido. Diríamos que a paixão sofrida corre ao largo da extensão, despertando a consciência de outras partes da alma, que ocupam outro lugar? Não: em realidade, toda a alma sente o ocorrido na partícula do pé, e somente sente ali onde se produziu. Toda ela está, pois, presente em cada parte ao mesmo tempo, pois toda ela sente ao mesmo tempo em cada parte. E não está ali toda ela, à maneira que a brancura ou outras qualidades semelhantes, que se dão cada parte do corpo. Porque, nesse caso, o corpo padece de modificação da brancura numa parte, mas pode dar-se brancura em outra parte distinta. Vemos, pois, que a brancura se diferencia, segundo os setores ou extensões, que estão distantes entre si. Que isso não ocorre com a alma o demonstra esta sensação, de que temos falado⁴⁴.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. Lope Cilleruelo et al, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988. Tomo XXXIX, XVI, 25: «In quo genere est anima corpore melior et potentior. Quapropter cum per illam, ut dictum est, corpus subsistat, ipsa in corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem. At anima ut corpus fieret, non accipiendo speciem, sed amittendo, fieri posset: et propterea fieri non potest; nisi forte loco anima continetur, et localiter corpori iungitur. Nam si ita est, potest eam fortasse maior moles, quanquam speciosiore, in suam deteriore vertere speciem, ut aer maior ignem minorem. Sed non est ita. Moles quippe omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae molis corporis sui, sed etiam unicuique

A alma, em sua simplicidade e não-espacialidade, está presente em todo o corpo, na mínima parte e em sua totalidade, não de modo accidental, como no caso da brancura, mas constitutivamente e definindo a humanidade do homem, que é alma e corpo. No entanto, sendo simples e imaterial, coordenando e vivificando o corpo, nele não pode converter-se, sendo o princípio superior do humano⁴⁵. E estando a alma, íntima e misteriosamente, unida ao corpo, quando, por exemplo, algo produz dor num pé, o examina o olho, o publica a língua, o retira a mão. A alma, portanto, estando unida em sua simplicidade e não-espacialidade à

particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est absens posset. Non enim muntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia passio quae fit non per continuationem molis currit, ut caeteras animae partes quae alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel alia huiusmodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione, potest ad candorem qui est in alia parte non pertinere. Quapropter secundum partes molis a se distantes, et ipse a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima per sensum de quo dictum est, probatur».

⁴⁵ Na Enciclopédia anglo-americana *Agostinho através dos séculos* (A. D. FITZGERALD (ed.), *Augustine through the ages. An encyclopedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1999, pp. 443-444), lemos no verbete dedicado ao *De Immortalitate Animae* que os principais argumentos referentes à imortalidade da alma, ali arguidos pelo retor da África Latina, apresentam conotação platônica ligando-se, por exemplo, ao Fedro. Assim, se a alma é o princípio da vida que anima o corpo, é-lhe impossível perecer. Verificamos, igualmente, o parentesco desse diálogo com os *Solilóquios*, pois Agostinho procura demonstrar a imortalidade da alma considerando a abertura da mente humana aos princípios das ciências: se a alma, pela razão, pode conhecer os inteligíveis - imateriais e eternos - disso inferimos sua semelhança (ou natureza similar) com esses objetos conhecidos e, em consequência, sua imortalidade. Somos também alertados de que nas *Retractationes* (I, 5, 1-3) Agostinho corrige algumas afirmações dos *Solilóquios* e do tratado *Sobre a Imortalidade da alma*. No entanto, cumpre destacar a novidade da concepção não-espacial da alma que, presente em todo o corpo, anima-o e sustenta-o. No referido diálogo, lembramos, ainda que a alma seja compreendida como superior ao corpo, pois o vivifica, governando-o, dando forma ao corpo sem nada perder de si, Santo Agostinho pensa-a unida ao corpo, constituindo o homem nessa relação. Relação que podemos caracterizar como necessária e não-acidental.

totalidade do corpo, sente aquilo que não lhe é oculto⁴⁶. Daí podermos afirmar: *se dói o pé, dói a alma*. Ou, ainda, quando cada um dos cinco sentidos sensoria algo, é a alma quem sensoria⁴⁷. Por isso o doutor norte-africano afirma: «Segundo a ordem natural, o Ser Supremo dá forma ao corpo, por meio da alma, e por essa forma o corpo é o que é»⁴⁸. Por disposição divina, portanto, a alma doa forma ao corpo, e, estando completamente unida ao corpo que vivifica, compõe o todo que é o ser humano. Ao propor essa dialética e necessária relação entre corpo e alma na constituição do humano, pensamos, Santo Agostinho afasta-se do risco de dualismo e propondo interessante interação entre esses dois princípios, caminha na direção da afirmação da unidade da vida humana.

Francisco Rego⁴⁹ esclarece que a doutrina da alma como princípio da vida do corpo é prova da mútua articulação entre corpo e alma, sendo corpo e alma princípios formadores do humano⁵⁰. Nessa perspectiva, em conclusão, enuncia:

⁴⁶ Se a alma é inteira - em todo o corpo e em cada parte do corpo - se dói parte do corpo, embora não doa o corpo inteiro, *a alma sente e sabe que sente a dor daquela partícula do corpo*.

⁴⁷ Se a união da alma com o corpo é união não-acidental e necessária, nessa asserção verificamos a enorme diferença existente entre a teoria antropológica agostiniana e as concepções mecanicistas (sobre a concepção mecanicista da vida, ver: F. CAPRA, «A concepção mecanicista da vida» in *O ponto de mutação*, trad. Álvaro Cabral, Cultrix, São Paulo 1997, pp. 259-298 que, na modernidade, procurariam explicar o fenômeno da vida através do paradigma da máquina, erguendo barreira intransponível entre o mundo da mente e o corpo máquina. Para Santo Agostinho, o corpo humano não é uma máquina, nem tampouco a sensação é recepção passiva de dados sensorizados. A alma, na sua união com o corpo, é o princípio ativo da vida, da percepção e do pensamento, sendo todos esses fenômenos expressão da espiritualidade humana, de um ser humano que não é alma ou corpo, mas alma existindo corporalmente.

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *La inmortalidad del alma*, op. cit., XV, 24: «Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua es in quantumcumque est».

⁴⁹ Ver F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo*, op. cit., p. 685.

⁵⁰ Segundo F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo*, op. cit., p. 685: «À alma compete - na sua integração com o corpo (os dois co-princípios do humano) - coordenar as funções vegetativas e sensitivas e, especialmente, desempenhar sua atividade específica: o exercício da racionalidade. Assim, a integração entre a ordem espiritual e a ordem orgânica encontra seu fundamento na totalidade do humano, enquanto vivente e racional, e se manifesta na ordem do agir moral e do conhecer. E também se manifesta, acrescentamos, na ação estimativa estética».

Sem dúvida, com esta doutrina Agostinho expressa do melhor modo o grau da unidade que cabe entre a alma e o corpo. Assim o é porque nela se supõe uma presença ativa da alma no todo orgânico, uma presença integralmente formalizante. Assim o é enquanto lhe confere todas as perfeições que ela contém como suas, começando pela perfeição na ordem do ser e da subsistência. De onde se segue que, se a alma brinda ao vivente sua unidade ontológica, sua determinação formal, sua perfeição vital, sua especificidade, sua ordenação intrínseca, e se até sua subsistência, então sua integração com o corpo se estabelece ao modo da relação que somente cabe entre duas partes que se relacionam entre si como co-princípios de um mesmo todo entitativo.

Considerando o instrumental filosófico disponível no seu tempo e os desafios lançados por sua pertença à Tradição Testamentária, Santo Agostinho alcançou pensar o ser humano em sua unidade radical. A alma unida ativamente ao corpo é seu princípio formalizante, vivificador, causa de sua subsistência e doadora de suas perfeições. Dessa ligação tão íntima e estreita entre alma e corpo, resulta legítima a afirmação: a alma é no corpo. E sendo a alma simples, mas presente em cada parte e na totalidade do corpo, é lícito concluir que alma e corpo são co-princípios de um mesmo todo entitativo.

Tal asserção é confirmada em *De civitate Dei* nas reflexões do bispo de Hipona sobre o destino último do ser humano:

A carne espiritual estará submetida ao espírito, mas será carne, não espírito, assim como o espírito carnal esteve submetido à carne, sendo espírito, não carne. [...] Nesta vida o homem espiritual é carnal, mas segundo o corpo, e em seus membros vê a lei que resiste à lei de seu espírito (Rm 7, 23). Será também espiritual, segundo o corpo, quando a carne houver ressuscitado, cumprindo estas palavras do apóstolo: semeia-se corpo animal e ressuscitará corpo espiritual (1 Cor 15,24)⁵¹.

⁵¹ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, op. cit., XXII, XXI, 3: «Erit ergo spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus: sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. [...] Et homo spiritualis sic in hac vita dicitur, ut tamen corpore adhuc carnalis sit, et videat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae (Rm 7,23): erit autem etiam corpore spiritualis, cum eadem caro sic resurrexerit, ut fiat quod scriptum est, seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale (1 Cor 15,42)».

Ao examinar os diálogos da juventude do jovem retor norte-africano, encontramos crescente preocupação referente à afirmação da unidade ou integralidade do humano, pensado desde seus co-princípios constituintes, corpo e alma. Em *De civitate Dei*, Agostinho, já bispo de Hipona, amadurecido e nutrido pela leitura da Sagrada Escritura, pensa a promessa escatológica na perspectiva da mesma unidade, pois, na vida futura, o ser humano não será alma ou corpo, mas corpo espiritual. O novo homem, no seu futuro escatológico, por conseguinte, será corpo e alma, ressuscitado e pleno, transformado pela vida no espírito, acontecendo em totalidade. O ser humano, segundo interpretação do filho de Mônica, na prometida vida futura, naquela vida, que acontecerá para além dos tempos, existirá plenamente, tendo a sua identidade corpo e alma preservada⁵². E nessa vida futura, os sentidos poderão ser exercidos em sua plenitude, como naquele abraço sem fim que Santo Agostinho descreve nas *Confissões*⁵³, transfiguração antecipada da suma felicidade prometida⁵⁴.

3. O sentir é originária atividade estética radicada na totalidade do humano

Procuramos até o presente momento situar a atividade estética na integralidade do humano, tendo descrito as interações entre alma e corpo, no processo intencional do sentir e na interpretação dos dados

⁵² Desejamos, considerando objetivos de nosso estudo, salientar que, na vida futura, o ser humano existirá plenamente segundo a totalidade daquilo que é: corpo e alma. Seria interessante explorar com maior atenção e através de rigorosa exegese e reflexão teológica, a temática escatológica do *De civitate Dei*. Entretanto, desejamos tão-somente salientar a renovada afirmação da unidade do humano, tão presente nas reflexões de Agostinho. Noutro estudo, poderemos refletir especificamente sobre o tema da escatologia, assunto tão importante e merecedor de maior destaque.

⁵³ Santo Agostinho nas *Confessiones* (X, 6, 8) descreve poeticamente os cinco sentidos: integrados, transfigurados e empenhados no fruir do amor em Deus.

⁵⁴ T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, op. cit., p. 161, escreve que «no novo céu e na nova terra (Ap. 21, 1) no qual - como diz Agostinho - nas coisas sensíveis não serão mais corruptíveis, e o corpo ressurgirá no espírito vivificante, o sentir será finalmente restituído à sua plenitude e pureza de atividade: assim, somente nessa ocasião, a *vis sensitiva* poderá encontrar as condições à sua verdadeira e integral atuação».

sensoriados. É importante, antes de avançarmos em nossa investigação, caracterizar a percepção sensorial como autêntica e plena atividade espiritual, ponto de partida da ação estimativa estética.

Assim, se compete à alma vivificar, governar e proteger o corpo⁵⁵, se a alma unida ao corpo percebe o que não lhe é oculto⁵⁶, sobretudo, no gratuito exercício perceptivo da visão e da audição, compreendemos o caráter espiritual do sentir. Através do exercício perceptivo da visão e da audição, quando da contemplação da beleza presente nas cores e formas adequadamente compostas e nos sons convenientemente modulados, o ser humano, unidade corpo e alma, experimenta alegria e realização. O exercício perceptivo visual e auditivo, sendo causa de satisfação, convida o ser humano à interpretação da beleza presente no universo criado e nas obras dos artistas, contribuindo à educação do homem integral, tornando-o privilegiado intérprete do Belo. E tendo renovadamente contemplado o belo suscitado pela visão e audição, gradativamente, o ser humano embeleza a si mesmo, tornando-se capaz de perceber a onipresente Beleza de Deus⁵⁷, manifesta na criação e secretamente habitando sua interioridade.

No gratuito exercício da visão e da audição⁵⁸, portanto, experimentamos liberdade perceptiva inigualável⁵⁹, pois o ser humano

⁵⁵ Inclusive governando as funções orgânicas do composto humano, dando medida e equilíbrio ao corpo.

⁵⁶ Assim definimos sensação.

⁵⁷ Santo Agostinho em *De immortalitate animae* (op. cit., XVI, 25) nomeia Deus como *Summa Pulchritudo*.

⁵⁸ Considerados sentidos superiores pelo grau de universalidade e racionalidade neles presente.

⁵⁹ T. MANFERDINI, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, op. cit., p. 160, descrevendo as funções da alma sobre o corpo e o sentir, caracteriza a percepção estética, enquanto atividade não-subordinada, como autêntica atividade espiritual: «A nova perspectiva que vem assim a delinear-se libera o sentir da sua total redução à instrumentalidade biológica e configura a possibilidade de uma dimensão mais autêntica do sentimento como capacidade estética em si mesma consistente, isto é, não-reduzível a funcionalidade alheia e capaz, enquanto tal, de atingir o valor da beleza. Isso não significa que a função instrumental em sentido biológico não exista mais: essa permanece, porque é ligada à necessidade do governo do corpo e do desenvolvimento de suas atividades vitais, mas se põe para sempre como dimensão inferior e subordinada, que não realiza por si mesma a essência do sentir e que cumpre sua própria tarefa em benefício da dimensão superior e autêntica, em relação à qual deve comumente operar».

total, enquanto corpo e alma, vendo e ouvindo, contemplando e decodificando o Belo, realiza sua vocação estética, caracterizando, assim, o sentir como originária atividade espiritual.

4. O primado da vontade na ação estimativa estética

O ser humano, união de alma e corpo, dotado de faculdades sensoriais⁶⁰ e mente, percebe, interpreta e contempla - com alegria e deleite - a beleza existente no cosmo criado e nas obras produzidas pelos artistas. Após termos localizado a dimensão estética na totalidade da vida humana, desejamos destacar o primado da vontade no exercício perceptivo e cognitivo, explicitando o caráter intencional da ação estimativa estética. No *Tratado da Trindade*⁶¹, Santo Agostinho discorre sobre as faculdades da mente, intelecto, memória e vontade, acentuando o caráter ativo e da vontade, tanto na percepção e conhecimento, como no amor. Nesse sentido, destaca o doutor da graça:

Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e a inteligência contêm o conhecimento de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas. Fazemos uso, quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo⁶².

A alma, ser vivente, conhece, recorda e quer. Não poderia conhecer, recordar e querer, se não existisse. No entanto, ela não apenas sabe todas essas coisas sobre si mesma, como dirige sua atenção aos objetos que a vontade deseja conhecer ou recordar. Por isso, se a memória e a inteligência contêm o conhecimento e ciência de muitas coisas, somente desfrutamos do que conhecemos quando a vontade nelas repousa prazerosamente. A vontade, dessa maneira, dirige o olhar da alma aos

⁶⁰ Ou seja, de cinco sentidos externos e de sentido interno.

⁶¹ Examinaremos, especialmente, *De Trinitate* X e XI, procurando indicar o caráter intencional da atividade estética.

⁶² SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., X, X, 13: «Duobos igitur horum trium, memoria et intelligentia, multarum rerum notitia atque scientia continentur: voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit: utimur vero eis quae al aliud referimus quo fruendum est».

objetos que lhe agradam e, através da percepção, entendimento, recordação, imaginação, deseja unir-se a eles na renovada procura de repouso e gozo. A vontade, portanto, faculdade da mente integrada ao intelecto e à memória, enquanto faculdade ativa impulsiona as outras faculdades nas suas atividades específicas, buscando descansar complacentemente nos objetos desejados. Finalmente, cumpre à vontade orientar esses conhecimentos na direção do fim último da vida humana, na direção daquela alegria sem ocaso a que aspiramos⁶³.

Numa criança elogiamos a aplicação e afinco no aprender, a presteza e facilidade em recordar e entender. Num homem adulto, entretanto, quando indagamos sobre seu saber, inquirimos sobre as razões daquilo que ele recordou ou diz compreender, louvando, especialmente, a bondade manifesta através de suas ações⁶⁴. A alma, em consequência, merece louvor, não somente por sua erudição, mas pelo objeto eleito que, sendo digno do seu amor, por ela é desejado e amado com intensidade⁶⁵.

⁶³ Em *De libero arbitrio* (op. cit., II, XVIII, 47-49 e II, XIX, 50-54), o Hiponense esclarece que o *livre-arbítrio da vontade*, esse bem médio, ligando-se às virtudes e utilizando adequadamente os bens temporais, deve procurar aderir aos bens imutáveis e ao Sumo Bem. H. ARENDT, *O conceito de amor em santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica*, trad. de Alberto Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1991, p. 261, afirma que «em Santo Agostinho, assim como mais tarde em Duns Scotus, a solução do conflito interno da vontade surge por uma transformação na própria vontade, por sua transformação em amor». Como a vontade tende a duplicar-se e a exteriorizar-se (ver os conflitos entre querer e não querer, querer isto ou aquilo), somente o amor pode unificá-la. E unificada a vontade, harmonizadas também estarão as outras faculdades da mente, o ser humano em totalidade. A unificação da vontade pelo amor, segundo Arendt, se traduz em reconciliação, na superação das alienações decorrentes de uma vida exteriorizada. Discorremos, brevemente, sobre esse tema, pois, na cita analisada, Santo Agostinho fala sobre o uso do conhecimento segundo *outro fim, o qual será o verdadeiro objeto de gozo*. Logo, sendo Deus o verdadeiro objeto de gozo, todos os bens e fins intermediários, inclusive o conhecimento, devem ser orientados na perspectiva daquela alegria sem ocaso que nos é prometida. Alegria plena, sem ocaso e fundada na visão de Deus. Visão que é fruição num amor sem fim, somente antegozada parcialmente na presente vida. O tema da *duplicação da vontade* exige, sem dúvida, demorada reflexão. Mas, postergamos tal tarefa para outro trabalho investigativo.

⁶⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., X, 17, 11.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, X, XI, 17. Considerando o exposto, podemos afirmar: nosso amor é nossa medida. E que, tanto mais amplo, permanente, gratuito, livre e estável é o objeto de nosso amor, tanto mais pleno será aquele que ama. O amor

No recordar, no compreender e no agir, em conclusão, se manifesta a trindade da mente⁶⁶.

Em continuidade, o doutor norte-africano afirma que o talento (os dons naturais), a ciência (os conhecimentos) e o uso (o emprego que se faz dos conhecimentos) expressam o poder da memória (*memoria*), da inteligência (*intelligentia*) e da vontade (*voluntas*)⁶⁷. Por conseguinte, se cada pessoa, mediante o exercício da inteligência e da memória e pelo esforço da vontade, conquista conhecimentos, realiza aprendizados, resulta perguntar sobre o emprego que a vontade faz dessas conquistas. Compete indagar, se a vontade, pelo exame dos conhecimentos adquiridos pela memória e inteligência, orienta esses conhecimentos a

não é apenas, por conseguinte, o peso que dá gravidade à alma, é também sua medida. O amor é, em última instância, o objeto que a vontade persegue. Quando, por exemplo, a vontade ama o conhecimento, ama o amor. E amando o amor, ama a fonte de todo amor, o Sumo Amor. De fato, é a Fonte do Amor que a vontade deseja amar, mesmo quando não tem ciência disso.

⁶⁶ Uma trindade relativa (*Tria Relative*), manifestação da Trindade Mesma.

⁶⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., X, XI, 17: «Ao mencionar, pois, as três realidades: o talento, a ciência e o uso (ou em outras palavras: os dons naturais, os conhecimentos e o emprego que deles se faz, a primeira coisa a ser tratada nessas três faculdades é o poder da memória, da inteligência e da vontade. Em segundo lugar, é mister considerar o que cada um adquiriu pela memória, pela inteligência e o ponto até onde chegou a alma, com sua força de vontade. Em terceiro lugar, o emprego que a vontade fez disso tudo. Passando em revista os conhecimentos adquiridos pela memória e a inteligência, verificar-se-á se a vontade os dirige a outro fim ou se descansa neles mesmos com um fim alcançado. Com efeito, usar alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade; gozar dela é empregá-la com prazer, não em vista de algo que se espera a mais, mas já pela sua posse. Portanto, todo aquele que goza de algo possui essa coisa a seu uso. Dispõe dela sob a direção da vontade, com a finalidade de seu deleite. Mas, ao contrário, nem tudo o que se utiliza de algo, desfruta dessa coisa, pois é o caso do que põe à disposição da potência volitiva um bem que não apetece como fim, mas como meio – Cum ergo dicuntur haec tria, ingenium, doctrina, usus, primum horum consideratur in illis tribus, quid possit quisque memoria, intelligentia et voluntate. Secundum eorum consideratur, quid habeat quisque in memoria, et intelligentia, quo studiosa voluntate pervenerit. Iam vero usus tertius in voluntate est, pertractante illa quae in memoria et intelligentia continentur, sive ad aliquid ea referat, sive eorum fine delecta conquiescat. Uti, enim, est assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui est autem, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis, cum fine delectationis: non autem omnis qui utitur, fruitur; si id** quod in facultatem voluntatis assumit, non propter illud ispum, sed propter aliud appetivit»).

outros fins ou neles se deleita. Com efeito, usar alguma coisa é dispor dela sob a direção da vontade, desfrutar dela é empregá-la com prazer, considerando-a em si mesma e não segundo outras finalidades. A vontade, assim, dispõe e dirige as coisas conforme o seu deleite imediato ou tendo em vista outros objetivos que almeja alcançar. Destacamos, no exame das três capacidades da mente, o papel ativo da vontade na busca das coisas que a satisfaçam, na direção dos processos mentais e no uso dos conhecimentos conquistados pela inteligência e presentes na memória.

Quando falamos da inteligência, da memória e da vontade, não falamos de três mentes, mas de três faculdades da mesma mente, integradas e co-atuantes:

Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três mentes, mas uma mente, consequentemente, não são três substâncias, mas uma só. Quando se diz que a memória é vida, mente, substância, ela é considerada em si mesma. Mas quando é nomeada propriamente como memória, ela é considerada em relação a alguma outra coisa. O mesmo se diga quanto à inteligência e à vontade: inteligência e vontade dizem respeito a alguma coisa. Por outro lado, o termo vida é sempre tomado em referência a si mesmo; assim como o termo alma e o de essência. Eis porque essas três coisas, pelo fato de serem uma só vida, uma só alma e uma só essência, formam uma só realidade. Por isso, o que se refere a cada uma ou a todas, em conjunto, se diz sempre no singular e não no plural. Mas são três enquanto são consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreenderiam mutuamente, se não fossem iguais; não somente quando cada uma está em relação com cada uma das outras, mas também cada uma em relação a todas. Não somente cada uma está contida em cada uma das outras, mas todas em cada uma. [...] Tudo, porém, que recordo e quero de inteligível, também o entendo. Minha vontade abrange também toda a minha inteligência e toda a minha memória, quando uso do que entendo e recordo. Concluindo, quando todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só mente e uma só essência⁶⁸.

⁶⁸ SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., X, XI, 18: «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes,

Memória, inteligência e vontade não são três vidas, mas uma só vida, uma só essência, uma só mente. Nomeadas no singular, reclamam relação a alguma coisa: pois me lembrei de algo, aprendi algo novo, quero aquilo. Já o termo vida, assim como essência e mente, é sempre referenciado a si mesmo, pois há uma só vida, uma só mente e uma só essência. Quando nomeamos, portanto, a memória, a inteligência e a vontade, não estamos indicando três mentes, mas três faculdades da mesma mente. Estamos falando da mente do ser humano, união de corpo e alma, dotado de faculdades corporais e de faculdades espirituais. Memória, inteligência e vontade, logo, são as três faculdades espirituais de uma só mente, a mente do homem. Não somente cada uma das faculdades está contida nas outras duas, mas todas em cada uma, na recíproca unidade que as constitui. Assim, no exercício de cada uma delas, as outras duas se encontram presentes⁶⁹. O homem, por conseguinte, ser uno, corpo e alma, dotado de faculdades corporais e de mente, em sua singularidade, é capaz de perceber, entender, lembrar, imaginar e querer. Discorremos, até o momento, sobre três faculdade de uma só mente, que inter-relacionadas se reivindicam no ser e agir. Contudo, se essas três faculdades estão

sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim; et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo vero tria, quo ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula; non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. [...] Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis: et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia».

⁶⁹ O paradigma da unidade das faculdades da mente é a Vida Trinitária, pois, quando cada uma das Pessoas da Trindade age, se fazem presentes as outras duas Pessoas. E ao nomearmos cada uma das Pessoas da Trindade, atendendo à singularidade de cada uma das Pessoas divinas, no entanto, nos referimos a um único Deus. Dessa forma, podemos conceber Três Pessoas e um só Deus, cuja natureza é amor. Analogamente, podemos falar de uma só mente, cuja essência é espiritual, dotada de três faculdades, mutuamente referenciadas, reivindicando-se mutuamente nas suas respectivas ações.

mutuamente referidas, pois são faculdades da mesma mente, compete à vontade relativa prioridade no agir. Quando a vontade quer, então, a mente percebe, conhece, recorda e imagina. Embora o agir da mente envolva todas as faculdades, a vontade é positivamente a faculdade ativa. Hannah Arendt, para quem Aurélio Agostinho é o primeiro filósofo da vontade⁷⁰, afirma:

A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer, diz ao intelecto o que escolher para o entendimento. A memória e o intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os reúne. Somente quando, através de uma dessas faculdades, a saber, a vontade, as três são forçadas a tornar-se uma unidade, estamos falando do pensamento - a *cogitatio* [...]. A força unitiva da vontade não funciona só na atividade puramente espiritual; manifesta-se também na percepção sensorial. É esse elemento do espírito que dá significado à sensação [...]⁷¹.

Se memória e intelecto são contemplativos, a vontade é ativa. É a vontade que os faz trabalhar e, somente quando a vontade atua, as três tornam-se uma unidade, o pensamento (*cogitatio*). Na ação cognitiva, Arendt destaca a presença ativa e estimuladora da vontade. Se o conhecimento é contemplação, no entanto, essa contemplação difere da mera recepção passiva de dados exteriores, decodificáveis pela inteligência e impressos na memória. No conhecimento, a mente, de modo ativo, percebe, interpreta, lembra, relaciona, pensa. O processo cognitivo, portanto, é contemplação ativa efetuada pela mente, na unidade das suas faculdades, segundo determinação da vontade.

Na estimulação estética, ação do homem em sua unidade corpo-alma, as capacidades corporais e as capacidades da mente são atualizadas pela percepção, avaliação e gozo no belo visual e sonoro. No ato estimativo estético, por conseguinte, a vontade cumpre papel ativo, pois ela dirige a visão e a audição na apreensão das belas formas e dos sons harmoniosos, orienta a inteligência e a memória na interpretação e registro dos dados visuais e sonoros e, finalmente, encontra contentamento e repousa no belo intencionado. Na ação estética, a mente, através da vontade, pela união das suas faculdades, frui gozosamente das belezas sensíveis e

⁷⁰ Cf. H. ARENDT, *O conceito de amor em santo Agostinho*, op. cit., p. 248.

⁷¹ *Ibidem*, p. 259.

dirige seu olhar à Suma Beleza, buscando repouso e contentamento sem termo. A seguir, levando em conta a importância da temática, ainda que brevemente, investigaremos o acento intencional da percepção.

5. O caráter intencional da percepção estética

Ao investigar os vestígios da Trindade no homem exterior⁷², o retor norte-africano discorre sobre o sentido da visão, descreve as relações entre memória, visão interior e vontade, examinando a tarefa da vontade na formação das imagens. Ainda: reflete sobre as relações entre memória, pensamento e vontade, destacando o papel da vontade na imaginação. Exploraremos, observando nosso objeto de estudo, o caráter ativo da vontade na percepção.

Portador de sentidos corporais, o homem, afirma Agostinho, percebe através deles as coisas sensíveis. Se interrogar os cinco sentidos individualmente é tarefa deveras extensa; cumpre interrogar apenas um deles e, indubitavelmente, o que esse sentido nos revelar há de valer para todos. Nessa perspectiva, propõe o Hiponense, indaguemos o sentido da visão, sentido superior⁷³ e bastante próximo da inteligência⁷⁴.

No exercício do sentido da visão, são três os elementos a serem considerados: em primeiro lugar, o objeto; em segundo lugar, a visão; e em terceiro lugar, a intenção da alma que mantém o sentido da vista alerta, enquanto a visão se ocupa do objeto visado⁷⁵.

⁷² Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., XI, I-XI, 1-18.

⁷³ Para Santo Agostinho, recordamos, *visão e audição* são os dois sentidos superiores.

⁷⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., XI, I, 1.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, XI, II, 2. Preferimos traduzir *intentio* por *intenção* e não por *atenção*, como ocorre em muitas versões do texto agostiniano. Assim, «*tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est, animi intentio*», preferimos traduzi-lo assim: «terceiro, a intenção da alma, que mantém o sentido da vista alerta, enquanto a visão se ocupa daquele objeto». *Animi intentio*, portanto, traduzimos por intenção da alma e não por atenção da alma. Considerando o problema encontrado, é conveniente diferenciar *intentio* de *distentio* e *intentio* de *attentio*. Buscaremos auxílio em L. ALICI, *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999, pp.73-81 e no dicionário etimológico Saraiva. Segundo Luigi Alici, *Intentio* indica a tensão da alma na direção de um fim almejado, *distentio* significa a finitude existencial que atravessa a vida do homem, assinalada pela irreduzível ambivalência da temporalidade. Segundo L. ALICI, *L'altro nell'io*,

As três realidades envolvidas no exercício da visão: o corpo visível, a própria visão e a intenção do espírito que enlaça uma coisa e outra, são bem fáceis de serem distinguidas, tanto por suas peculiaridades, como por suas respectivas naturezas⁷⁶. A visão acontece a partir do vidente e do corpo sensível. Ao vidente pertencem o sentido dos olhos e a intenção, pelos quais se atualiza a visão. A imagem vista, no entanto, tem sua origem na coisa sensível sensoriada⁷⁷. O retor norte-africano expressa, resumidamente, as relações entre intenção, sentido da visão e objeto visado nos convidando a recordar

Como as referidas três realidades: a figura do objeto visto; sua imagem impressa em nosso sentido, isto é, a visão ou informação do sentido, e a vontade da alma que aplica o sentido ao objeto visível e nele mantém a visão -, repito, como essas três realidades, embora sejam de naturezas diferentes, amalgama-se em certa unidade. O primeiro desses elementos, ou seja, o objeto visível, não pertence à natureza do vidente, dotado de alma, a não ser quando olhamos nosso próprio corpo. A segunda pertence-lhe de tal modo que se produz no corpo e por meio do corpo também na alma. Com efeito, atua no sentido que não pode operar sem o corpo e sem a alma. Quanto ao terceiro elemento, refere-se tão-somente à alma, porque é a própria vontade. Ora, sendo essas três realidades de naturezas tão diferentes, amalgama-se, contudo, em uma unidade tal que as duas primeiras, ou seja, a figura e o objeto que se vê e sua imagem no sentido,

op. cit., p. 78, *Intentio* «aparece como fator constitutivo da mesma dimensão psicológica e sensível, evidenciando a natureza essencialmente ativa da percepção sensorial». *Distentio-Intentio* exprimem a tensão existente na *aversio-conversio* (cf. L. ALICI, *L'altro nell'io*, op. cit., p.78). A alma, ciente de sua existência finita e temporal, da dispersão retorna a si mesma. Na percepção, no conhecimento e no amor, através desse movimento de transcendência, a alma se reconhece, atestando sua identidade. Segundo F. R. S. SARAIVA, *Novíssimo dicionário latino português*, op. cit., p. 122, *attentio, onis* designa aplicação, esforço, empenho, atenção, *Attentio Animae*: aplicação do espírito, atenção do espírito. *Intentio, onis* (cf. F. R. S. SARAIVA, *Novíssimo dicionário latino português*, op. cit., p. 623 indica tensão, ação de estender (de *ex-tendere*), vontade, intenção, atenção. A partir do exposto, consideramos ter justificado nossa opção em traduzir *intentio* por intenção.

⁷⁶ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op.cit., XI, II, 2: «Estas três coisas, o corpo visível, a visão e a intenção, enlace de ambos, são mui fáceis de conhecer, não apenas pelo caráter peculiar de cada um, mas inclusive pela diferença de suas naturezas – Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque coniungit intentio, manifesta sunt ad dignoscendum, non solum propter propria singulorum, verum etiam propter differentiam naturae»).

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, XI, II, 3.

denominada visão, podem apenas ser distinguidas pela intervenção da razão. A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união, em referência às outras duas, que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto e, uma vez informado, aí se mantém⁷⁸.

Destacamos a tarefa unitiva e ativa da vontade no processo da percepção, pois compete a ela ligar o sentido corporal ao objeto intencionado, atualizando a visão. Nesse movimento de integração, a alma atua sobre o sentido da visão apreendendo a imagem da coisa sensível. Essa integração entre alma, sentido e coisa sensível é tão intensa que, facilmente, confundimos a imagem apreendida na ação sensorial – na visão – com a própria coisa sensoriada, sendo necessário movimento reflexivo que distinga a visão obtida do objeto visto. Compete, pois, à vontade – faculdade ativa da mente – tarefa decisiva no processo perceptivo, seja na união suscitada entre mente, sentido e objeto, seja na apreensão da imagem da figura corporal. Cabe à vontade, portanto, papel integrador e ativo no processo intencional da percepção.

Encerrada a ação perceptiva, porque a coisa sensível deixou de atuar sobre o sentido, no entanto, permanece na memória uma imagem do objeto sensoriado. A vontade poderá, através dessa imagem presente na memória, voltar-se sobre ela com o olhar da alma. Acontece, assim, uma nova trindade efetuada pela memória, pela visão interna e pela vontade que as enlaça⁷⁹. A união dessas três coisas num todo denominamos

⁷⁸ *Ibidem*, XI, II, 5: «Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quadam unitatem contemperentur meminerimus; id est, species corporis quae videtur, et impressa eius imago sensui quod est visio sensusve formatus, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. Horum primum, id est, res ipsa visibilis non pertinet ad animantis naturam, nisi cum corpus nostrum cernimus. Alterum autem ita pertinet, ut in corpore fiat, et per corpus in anima: fit enim in sensu, qui neque sine corpore est neque sine anima. Tertium vero solius animae est, quia voluntas est. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente iudice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago eius quae fit in sensu, id est visio. Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat».

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, XI, III, 6.

cogitatio (pensamento), pois a raiz dessa palavra evoca tal união⁸⁰. Novamente, cumpre à vontade, pelo pensamento, tarefa ativa e unitiva pela qual o olhar da alma contempla o objeto recordado⁸¹.

Na sequência, Santo Agostinho descreve, minuciosamente, o papel unitivo e ativo da vontade, no processo da formação da imagem⁸², descrevendo as relações estabelecidas entre memória, pensamento e vontade⁸³, destacando o papel decisivo da vontade na imaginação, diferenciando recordação de imaginação⁸⁴.

No final do *capítulo IV*, o retor norte-africano, em nova síntese ilustrativa, destaca o poder da vontade, tanto no processo perceptivo, como na ação da recordação, relacionando a primeira tríade (percepção) com a segunda tríade (olhar da alma ou recordação)⁸⁵.

⁸⁰ Agostinho (cf. H. ARENDT, *O conceito de amor em santo Agostinho*, op. cit., p. 259), jogando com a etimologia, deriva *cogitatio* de *cogere* (*coactum*), obrigar à junção, unir à força.

⁸¹ Nessa direção lemos em *De Trinitate* (op. cit., XI, III, 6): «Por fim, quanto à vontade, assim como ela se aplicava a um objeto exterior para informar o sentido, e uma vez informado a ambos unidos, agora ela impele o olhar da alma daquele que se recorda, em direção à memória, para que esta recorde o que reteve. Desse modo, o olhar é informado sobre o objeto lembrado e dá-se no pensamento uma visão interior semelhante à visão externa – *Voluntasque ipsa quomodo foris corpori obiecto formandum sensum admovebat, formatumque iungebat, sic aciem recordantis animi convertit ad memoriam, ut ex eo quod illa retinuit, ista formetur, et sit in cogitatione similis visio*»).

⁸² Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., XI, IV, 7.

⁸³ Cf. *Ibidem*, XI, VII, 11-12.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, XI, VIII, 12b-14. Se recordar é lembrar coisas já conhecidas, na imaginação compomos realidades fictícias.

⁸⁵ Lemos em *De Trinitate*, op. cit., XI, IV, 7: «Portanto, o que representa para o sentido corporal algum objeto localizado, representa para o olhar da alma a imagem de um corpo presente na memória. E o que é a visão sensível de quem contempla, para figura corporal impressa no sentido - é a visão daquele que pensa, para a imagem do objeto corporal retida na memória e impressa na alma. Finalmente, o que é a intenção da vontade para a união do objeto corporal visto para se produzir a visão e assim se efetuar a unidade dos três elementos, embora sejam eles de natureza diversa, na primeira tríade - assim é a intenção da vontade em referência à união da imagem do objeto sensível existente na memória e à visão daquele que pensa, isto é, a imagem que o olhar da alma apreendeu, tomando-a da memória. Nesse caso, ainda, isto é, nesta segunda tríade, realiza-se certa unidade de três realidades, mas que não são distintas entre si por diversidade de natureza, mas, sim, possuindo uma só e mesma substância, pois tudo isso se encontra no interior da alma e tudo é uma só e mesma alma – *Quod ergo est ad corporis sensum*

A *intentio voluntatis* é tema recorrente no *Tratado da Trindade*. Na descrição da aprendizagem, ação que envolve as capacidades corporais e espirituais do homem⁸⁶, novamente, a vontade é a faculdade ativa e unitiva, pela qual dirigimos nossa atenção aos sinais externos, captando-os, decodificando-os, interpretando-os, relacionando-os e, assim, completando esse complexo processo, aprendemos⁸⁷.

A partir da incansável busca das analogias trinitárias, presentes no homem exterior e no homem interior, tendo meditado sobre as faculdades da alma, Santo Agostinho acaba por oferecer legado de suma importância à tradição filosófica e teológica ulterior, pois foi o pensador que, pela primeira vez, afirmou o primado da vontade nas operações perceptivas e cognitivas. Até quando a alma pensa a si mesma, nessa ação do homem interior, atividade que reivindica máxima concentração e intensa reflexão, encontramos sinal da Trindade e a presença unitiva da vontade:

Quando a alma se pensa, ela se dobra sobre si mesma, e então se produz uma trindade, na qual já se pode perceber o que seja o verbo. Este recebe sua forma no ato mesmo do pensamento. A vontade enlaça esse verbo à memória. E é aí que, de preferência, é preciso reconhecer a imagem que procuramos⁸⁸.

aliquod corpus in loco, hoc est ad animi aciem similitudo corporis in memoria et quod est aspicientis visio ad eam speciem corporis ex qua sensus formatur, hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam ex qua formatur acies animi; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura, hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis quae est in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam quam cepit acies anime rediens ad memoriam: ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non iam naturae diversitate discretis, sed unius eiusdemque substantiae; quia hoc totum intus est, et totum unus animam». Santo Agostinho põe em relevo o papel decisivo da *intentio voluntatis*, pois a vontade une e coordena as faculdades e o objeto visado, tanto na ação perceptiva como na ação da recordação. Ação perceptiva e recordativa de um ser humano uno, corpo e alma (*animus*), capaz de contemplar, recordar, sobretudo, capaz de pensar.

⁸⁶ Envolve por inteiro o homem que é unidade corpo-alma.

⁸⁷ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., XIV, VIII, 11.

⁸⁸ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., XIV, X, 13: «Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, in qua iam et verbum possit intelligi: formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente. Ibi ergo magis agnoscenda est imago quam quaerimus'».

Na operação descrita, reivindicadora de máxima concentração e intensa reflexão, a alma dobra-se sobre si mesma⁸⁹ num esforço do pensamento, identificando-se a mente que contempla com o objeto contemplado. Nessa ação, Agostinho reconhece presente, de modo preferencial, a imagem de Deus buscada nas investigações do *De Trinitate*. E nesse esforço do pensamento, a vontade é ativa protagonista⁹⁰.

Aurélio Agostinho nas meditações sobre a prioridade da vontade na percepção e no conhecimento, deseja, assim acreditamos, afirmar o primado da vida do espírito sobre as determinações exteriores, caracterizando o protagonismo do homem no contexto da criação. A percepção e o conhecimento são movimentos de transcendência, exercício de liberdade, realização e conquista de nossa humanidade. A liberdade é dom concedido ao homem, dom que precisa ser cultivado pela educação do olhar, pela permanente conversão ao Bem e ao Belo. Desse dom deriva, igualmente, compromisso com o cuidado do mundo, pois o ser humano, guardião da criação, ao torná-lo habitável, testemunha, privilegiadamente, a presença do divino nesse mundo.

Breve conclusão: A contemplação do belo e o repouso da vontade

O homem, corpo e alma, na integralidade de seu ser, na percepção e no conhecimento é ativo protagonista. A percepção, como vimos, é atividade espiritual, aurora do pensamento no dizer e Sciacca, primeiro grau – no itinerário estético – ao Sumo Belo. Beleza plena que,

⁸⁹ Volta-se para si mesma e não para fora de si, quando, por exemplo, sensoria alguma coisa.

⁹⁰ Em nosso esforço de pesquisa desejamos, tão-somente, salientar a dimensão intencional da percepção e do conhecimento, enquanto ações que encontram sua origem na alma. Nesse sentido, não pretendemos investigar detalhadamente as relações entre as faculdades da alma e nem trabalhar os desvios da vontade, somente superáveis pela transformação da vontade em amor. No entanto, cumpre salientar que o primado da intenção da vontade, na percepção, no conhecimento e, até mesmo, no agir, não implica voluntarismo. Baseamos nossa asserção na constatação de que, nas atividades da alma, no exercício de cada uma das faculdades, as demais faculdades estão presentes. Dedicaremos maior atenção ao problema da vontade e de suas relações com as outras faculdades, em estudo futuro.

antegozada na contemplação da criação e das obras-de-arte, secretamente habita a alma, sendo a aspiração última de todos os seres racionais.

Descobrimos, em Agostinho, valorização do corpo e da percepção, considerada a íntima inquebrantável união entre as dimensões espiritual e corpórea da vida humana. A percepção já é atividade espiritual plena, bem como, o corpo não é barreira ao conhecimento, mas condição às operações espirituais, pois alma e corpo são causas concomitantes nos processos de percepção e inteligência. Ainda que a alma, por sua dignidade, possa ser pensada como superior ao corpo, está unida de tal maneira ao corpo, que o homem não é apenas alma ou corpo, mas corpo e alma. De tal forma que, quando nomeamos separadamente alma ou corpo, ambas expressões reivindicam-se. Estamos, quem sabe, diante de uma antropologia da unidade, unidade na dualidade, mas sustentada desde visão da integralidade da vida humana em todos os seus aspectos.

As pistas de uma teoria da intencionalidade – presentes no exame de Agostinho sobre as relações das faculdades da mente – valorizam a liberdade e a responsabilidade do ser humano em todas as ações efetuadas, desde a percepção até às ações éticas.

Sublinhamos a importância da experiência estética, formativa e vital, pois, a educação da *mens rationalis* na direção da Beleza de Deus é solicitação da própria natureza humana, ancorada que encontra-se em Deus. De tal resulta que o ser humano – tornando-se belo – poderá perceber a beleza em todas as suas graduais manifestações, desde a ínfima criatura até Deus, a Suma Beleza. Eis o tema da conversão da razão, olho da alma, à luz, verdade e beleza que procedem da divindade.

Considerando as possíveis dispersões da vontade, cumpre afirmar que a vontade busca continuamente repousar naqueles objetos que lhe causam prazer, sejam objetos percebidos pelos sentidos, apreendidos pelo esforço do pensamento, encontrados nas ações meritórias. Contudo, a vontade, quando reta, ordena todas essas coisas na direção do contentamento sem ocaso, daquele fim secretamente perseguido⁹¹. Na presente jornada, cantamos o cântico gradual (Is 5,18), descansamos nossos pés fatigados e desfrutamos de honestos prazeres. Contudo, ainda não atingimos a meta e necessitamos continuar atentos⁹². Precisamos, na

⁹¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, op. cit., XI, VI, 10.

⁹² Cf. *Ibidem*, XI, VI, 10.

caminhada que ora empreendemos, continuamente educar o olhar de nossa mente à visão abrangente, visão que nos capacite a encontrar na beleza presente na criação, nas obras dos artistas, nas ações meritórias, no conhecimento, na alma tornada bela, a Suma Beleza, fim último secretamente aspirado.

A ação estimativa estética, em conclusão, enquanto atividade intencional do homem em sua unidade corpo e alma, reclama contínuo processo educativo que permita perceber, entender, contemplar e gozar, nas múltiplas manifestações da Beleza, sem esquecer que, na raiz da atividade estética, atividade que integra o humano e o cósmico, encontramos a discreta presença do divino que nos convida ao cuidado do mundo pelo cultivo do humano.

Referências bibliográficas

AGUSTÍN, San, *Del orden*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. y org. Victorino Capanaga, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1994. Tomo I.

— *Las confesiones*, in *Obras completas de san Agustín*, 9. ed. bilingüe, trad. Angel Custodio Vega, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1998, Tomo II.

— *Del libre albedrío*, in *Obras completas de san Agustín*, trad., introd. notas de Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lansero. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963. Tomo III.

— *De la cantidad del alma*, in *Obras completas de san Agustín*, trad., intr. e notas Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez y Mateo Lansero. 3. ed. bilingüe, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1963. Tomo III.

— *La Trinidad*, in *Obras completas de san Agustín*, Ed. Bilingüe, trad., intr. Luis Arias, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1985. Tomo V.

— *La ciudad de Dios (1º)*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, Intr. general y notas Victorino Capánaga, trad. Santos Santamarta del Rio y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988, Tomo XVI.

— *La ciudad de Dios (2º)*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. Santos Sanatamarta del Rio y Miguel Lanero, La Editorial Católica/BAC, Madrid 2001, Tomo XVII.

— *La música*, in *Obras completas de san Agustín*, Ed. bilingüe, trad. intr. Lope Cilleruelo *et al*, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988. Tomo XXXIX.

— *La inmortalidad del alma*, in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilingüe, trad. intr. Lope Cilleruelo *et al*, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1988. Tomo XXXIX.

ALICI, L., *L'altro nell'io*, Città Nuova, Roma 1999.

ARENDETT, H., *O conceito de amor em santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica*, trad. de Alberto Pereira Dinis, Instituto Piaget, Lisboa 1991.

CAPRA, F., “A concepção mecanicista da vida” in *O ponto de mutação*, trad. Álvaro Cabral, Cultrix, São Paulo 1997.

DE BONI, L. A., “A antropologia cristã de Tomás de Aquino” in: COSTA, Elcias Ferreira da COSTA, Marcos Roberto Nunes (org.), *Temas tomistas em debate*, Círculo Católico de Pernambuco, Recife 2003.

FITZGERALD, A. D. (ed.), *Augustine through the ages. An encyclopedia*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1999.

MANFERNINI, T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

O'DALY, G., *La filosofia della mente in Agostino*, trad. Nazareno Ilari; Rossela Ilari, Edizioni Augustinus, Palermo 1988.

REGO, F., *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*, Gladius, Buenos Aires 2001.

SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino português*, 10. ed., Livrara Garnier, Belo Horizonte 1993.

SCIACCA, M. F., *San. Agustín*, trad. Ulpiano Álvarez Díez, Luis Miracle, Editor, Barcelona 1955, t. 1.

SVOBODA, K., *La estética de san Agustín y sus fuentes*, trad. Luis Rey Altuna, Librería Editorial Augustinus, Madrid 1958.

VAZ, H. C. de L., *Antropologia filosófica*, Loyola, São Paulo 1991, v. 1.