

**CIVITAS AVGVSTINIANA**  
**Revista Internacional de Estudos Agostinianos**

**Vol. 6 (2017)**

ISSNe 2182-7141

**Diretora**

Paula Oliveira e Silva

**Editores**

José da Silva Rosa  
Luis Evandro Hinrichsen  
Marcos Nunes Costa  
Nilo Batista da Silva

Gabinete de Filosofia Medieval  
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

***CIVITAS AVGVSTINIANA. Revista Internacional de Estudos Agostinianos***

Revista eletrónica, com revisão anónima por pares, dedicada ao estudo do pensamento de Agostinho de Hipona e da tradição agostiniana.

Vol. 6 (2017). DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/62017>

**DIRETORA**

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

**EDITORES**

José Maria da Silva Rosa, Universidade da Beira Interior, Covilhã

Luis Evandro Hinrichsen, PUCRS, Porto Alegre

Marcos Roberto Costa, Universidade Federal de Pernambuco, Recife

Nilo Batista da Silva, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Ángel Poncela González, Universidade de Salamanca

Catarina Belo, The American University in Cairo

Evaristo Marcos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Joel Gracioso, Faculdade de São Bento de São Paulo

José Francisco Meirinhos, Universidade do Porto (Coord.)

Luis Alberto De Boni, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Luis António Pinheiro, PUC-Belo Horizonte

Luis Bacigalupo, Universidad Católica del Perú, Lima

Manfredo Thomas Ramos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Manoel Vasconcellos, Universidade Federal de Pelotas

Manuel Francisco Ramos, Universidade do Porto

Maria Manuela Brito Martins, Universidade Católica Portuguesa, Porto

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra

Pedro Leite Junior, Universidade Federal de Pelotas

Roberto Pich, PUCRS, Porto Alegre

**SECRETARIADO DE REDAÇÃO**

Joana Matos Gomes, Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

ISSNe: 2182-7141.

Online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug>

Civitas Augustiniana

Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

4150-564 Porto (Portugal)

E-mail: [civitas@letras.up.pt](mailto:civitas@letras.up.pt)

## SUMÁRIO

Paula Oliveira e Silva <i>Apresentação</i> .....	5
---	---

## ESTUDOS

Vítor Guerreiro <i>Sobre uma filosofia da música em Santo Agostinho</i> .....	9
--	---

Janduí Evangelista de Oliveira Marcos Roberto Nunes Costa <i>Santo Agostinho: A experiência musical enquanto subsídio para a felicidade</i> .....	55
---	----

Roberto Carlos Pignatari <i>Jaspers e Heidegger em diálogo com Agostinho</i> .....	69
---	----

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon <i>O conhecimento de Deus a partir da obra De Trinitate de Santo Agostinho</i> .....	129
--	-----

Mário Correia João Rebalde <i>A Filosofia da Música de Boécio</i> .....	167
---	-----

Ivan de Oliveira Durães <i>O pensamento de Agostinho de Hipona na controvérsia acerca do problema da vontade entre Calvino e Armínio</i> .....	193
---	-----

## RECENSÕES

D. V. MECONI; E. STUMP (org.), <i>Agostinho</i> , trad. Jaime Clesen, 2016, (por Anderson de Assunção Ferreira) .....	219
--	-----



## Apresentação

A *Civitas Augustiniana* é uma Revista eletrónica de âmbito internacional com submissão de textos e revisão anónima pelos pares (peer review), publicada pelo Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto. Criada em 2012, a Revista tem por objetivo de promover e divulgar o estudo das obras e doutrinas filosóficas de Agostinho de Hipona si mesmas, na sua receção medieval e na sua constante interpelação até aos nossos dias.

A obra de Agostinho de Hipona e as principais teorias filosóficas e teológicas por ele defendidas são da maior importância para a história da filosofia e da cultura ocidentais, por marcarem uma época de mudança de paradigmas na conceção do homem e do mundo e na organização social e política do seu tempo.

Pela sua formação enraizada na cultura romana do século IV d.C., pelo seu percurso biográfico, pelo diálogo permanente com as culturas, filosofias e teosofias do seu tempo, a obra de Agostinho está repleta de questões, argumentos, debates e doutrinas que, não obstante pertencerem ao seu mundo e refletirem o seu tempo, constituem interrogações humanas perenes e vitais. Esse facto, unido à autoridade conquistada pela obra e pessoa de Agostinho ainda em vida, como teólogo e como grande figura da Igreja do seu tempo, fizeram da sua obra uma referência constante na cultura ocidental. A sua autoridade, dentro e fora da Igreja e do cristianismo, fez dele porventura o maior alicerce para os argumentos teológicos na idade média ocidental e para além dela, com particular influência no movimento de Reforma. O modo experimentado e profundo como Agostinho indagou as grandes questões humanas – origem do mal, existência de Deus, origem do mundo, entre outras – fez da sua obra uma referência constante para os grandes filósofos e pensadores de todos os tempos.

A Revista *Civitas Augustiniana* promove o conhecimento desta inesgotável fonte de riqueza intelectual que estrutura o modelo mental do mundo ocidental, através da publicação de estudos, textos e recensões

---

críticas de e sobre Agostinho de Hipona, no seu tempo e para lá do seu tempo.

*Paula Oliveira e Silva*

## **ESTUDOS**





Vítor Guerreiro<sup>1</sup>

## Sobre uma filosofia da música em Santo Agostinho<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo apresento uma análise dos conceitos fundamentais usados por Santo Agostinho na obra *De musica*, em particular o Livro VI, para explicar a percepção da música e a experiência da beleza, com um duplo enfoque: procurar linhas de continuidade com a estética e a filosofia da música atuais (sobretudo no que diz respeito ao valor da música e à sua relação com as emoções), argumentando pelo interesse e valor autônomos de uma teoria estética neste autor, sem deixar de inserir as suas ideias no contexto mais vasto de uma propedêutica moral e religiosa de que o Livro VI é inseparável. Para este fim, sirvo-me de outras passagens na obra de Agostinho, sempre na perspetiva do conflito pessoal vivido pelo autor, vividamente expresso no relato que nos dá de experiências musicais de grande intensidade, entre o prazer da audição e a elevação espiritual.

**Palavras-chave:** Música, Emoções, Estética, Beleza, Percepção musical.

**Abstract:** In this paper I present an analysis of the fundamental concepts used by St Augustine in his work *De musica*, particularly in Book VI, to explain musical perception and the experience of beauty, focusing specifically on two points: to seek continuities with contemporary aesthetics and the philosophy of music (especially in what concerns the value of music and its relation to the emotions), arguing for the autonomous interest

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto, membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, grupo de investigação MLAG. Contacto: vitorguerreiro77@gmail.com

<sup>2</sup> Este artigo é uma versão revista, e em parte reformulada, de um trabalho apresentado ao seminário de doutoramento «Conhecimento e Vontade na Filosofia Medieval», lecionado pelo Prof. Doutor José Meirinhos, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no ano letivo de 2009/10. Quero deixar-lhe aqui o meu agradecimento pela oportunidade que me deu de trabalhar o *De musica* de Santo Agostinho, uma ideia que me aliciava já desde os tempos da licenciatura, embora nunca a tivesse posto em prática até àquele momento. Todas as citações do tratado *De musica* neste artigo são adaptações minhas para o português, a partir da tradução inglesa de R. Catesby Taliaferro, confrontadas com o original latino e revistas quando pareceu apropriado. Todas as citações de outras obras de Santo Agostinho (nomeadamente, *A verdadeira religião*, *Diálogo sobre a ordem e Confissões*) usam traduções portuguesas disponíveis, exceto as passagens das *Exposições sobre os salmos*, que são adaptadas a partir da tradução inglesa incluída na coletânea de MACKINNON, J., *Music in Early Christian Literature*, 1987.

*Civitas Augustiniana*, 6 (2017) 56-67.

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/62017a2>

and value brought by an Augustinian aesthetic theory, while viewing his ideas in the wider context of a moral and religious propaedeutic, which Book VI cannot be dissociated from. To this end, I employ other passages from Augustine's opera, always within the perspective of the personal conflict experienced by the author, vividly expressed in the account he gives us of musical experiences of great intensity, between aural pleasure and spiritual elevation.

**Keywords:** Music, Emotions, Aesthetics, Beauty, Musical perception.

### **O *De musica***

O tratado *De musica* (*Acerca da música*) de Aurélio Agostinho (354-430) divide-se em seis livros e foi originalmente concebido como parte de um trabalho mais vasto sobre as artes liberais, que Agostinho planeou, mas não chegou a realizar ou que se perdeu. Agostinho começou a preparar a redação do *De musica* quando se encontrava em Milão, no ano de 387, no período da sua conversão e batismo, tendo-a concluído em 389, já de regresso ao Norte de África. O Livro I trata da definição de 'música' (que Agostinho, como outros teorizadores, encontra em Varrão: *musica est scientia bene modulandi* – a música é a arte de bem medir)<sup>3</sup>, do seu estatuto como disciplina teórica, da sua relação com a razão e a imitação, da distinção entre a música como ciência e a arte dos instrumentistas e cantores. Os livros II a V tratam propriamente de rítmica, métrica e versificação. O Livro VI tem um estatuto autónomo relativamente aos anteriores (que são essencialmente técnicos) e trata de teoria da perceção e pedagogia (elevação da alma «das coisas corpóreas para as coisas incorpóreas»<sup>4</sup>) e nele se condensa pelo menos uma parte

<sup>3</sup> Sigo a tradução inglesa de R. C. Taliaferro, que traduz *modulare* por *mensurate* (medir), dado que na terminologia musical moderna 'modular' significa alternar entre diferentes tonalidades e não é a isto que Agostinho se refere com o mesmo verbo. Na Idade Média, a música fazia parte do *quadrivium*, a via quádrupla, ou seja, o conjunto de disciplinas ou 'artes liberais', formado pela aritmética, a geometria, a astronomia e a música – as ciências do número, por oposição às disciplinas do *trivium*: gramática, lógica e retórica, ou seja, as disciplinas da palavra. Cassiodoro define a música como «a disciplina ou a arte que fala de números» e Isidoro de Sevilha define-a como «a perícia na mesura (*modulationis*), consistente no som e no canto». Ou seja, a música era uma parte da matemática, na tradição pitagórica, o estudo do número numa das suas manifestações.

<sup>4</sup> AGOSTINHO, *De musica*, VI, 2, 2.

considerável daquilo a que podemos chamar a ‘filosofia da música’ de Agostinho.

### **Filosofia da música**

Por ‘filosofia da música’ entende-se, no sentido contemporâneo do termo, um conjunto de concepções (teses, intuições, argumentos, etc.) não corroboráveis de um modo puramente empírico ou formal (ou seja, não podemos determinar a verdade ou falsidade dessas concepções apenas inspecionando empiricamente o modo como as coisas são, por exemplo, como em história da música se inspeciona documentos para saber que tipos de instrumento musical eram usados na antiguidade, ou como as pessoas realmente pensam ou pensaram acerca das coisas, nem aplicando procedimentos formais de demonstração) e que dizem respeito, de grosso modo, à natureza, propriedades e valor (ou funções) da música. Tais concepções podem ser metafísicas ou epistemológicas, isto é, ou são acerca da natureza e valor da música em si (acerca do que a música ‘é’) ou do conhecimento, experiência e crenças que temos acerca da música (embora ambas as dimensões possam estar fortemente interligadas – por exemplo, é plausível que não haja tal coisa como o ‘valor’ independentemente das ‘crenças’ ou ‘representações’ nas mentes de criaturas, como nós, capazes de ‘valorizar’ coisas).

De modo a reconstruir esta filosofia da música de Agostinho, sirvo-me não só do que ele afirma na obra que dedicou especificamente a este tema, como também de diversas observações que faz noutras partes da sua obra, em particular nas *Confissões* e nas *Exposições sobre os Salmos*.

### **O assunto do *De musica***

Os seis livros sobre música que chegaram até nós formam na verdade um tratado sobre duas partes da teoria musical apenas – ‘ritmo’ e ‘métrica’ – tendo ficado por realizar um outro tratado sobre ‘harmonia’

(o que naquele período significava o estudo dos intervalos tonais ou da melodia)<sup>5</sup>, que deveria complementar os anteriores.

Antes de mais, convém esclarecer um pouco estes termos. No fim da antiguidade e nos primeiros séculos da Idade Média, o termo «música», por contraste ao que sucede hoje em dia, não se referia sobretudo à prática dos cantores, instrumentistas ou compositores (exceto com o qualificativo de ‘música instrumental’ (o que inclui a voz), depois das chamadas ‘música humana’ e ‘música mundana’)<sup>6</sup> mas tinha um significado muito mais vasto. Por «música» entendia-se uma disciplina teórica cujo objeto é o ‘número’ tal como se manifesta em sequências ordenadas de sons.

Na categoria da música instrumental, encontramos novamente uma divisão em ‘rítmica’, ‘métrica’ e ‘harmónica’ – as três partes da música (encontramos esta divisão, por exemplo, em Cassiodoro e Isidoro de Sevilha). A análise rítmica considera os sons na perspetiva da sua duração e acentuação. A análise métrica está mais diretamente associada à poesia e diz respeito à quantidade de ‘pés métricos’<sup>7</sup> (iâmbico, dactílico,

<sup>5</sup> A referência ao projeto de um segundo tratado, também em seis livros, ocorre na Carta 101, de Agostinho a Memorius, bispo de Cápua, que solicitara a Agostinho um exemplar do seu *De musica* para o filho, Juliano, futuro bispo de Eclanum. O termo que Agostinho usa para se referir ao tema dos seis livros que não chegou a redigir é ‘*de melo*’ (sobre a melodia), cujo estudo nesta época se identificava com a ‘harmónica’.

<sup>6</sup> Esta divisão da música (comum à tradição pitagórica e aceite por Agostinho) é explicada por Boécio no capítulo 2 do seu *De Institutione Musica*. A *musica mundana* é o mesmo que a ‘música das esferas’, o som que os defensores da tradição pitagórica supunham que os corpos celestes, ou as ‘esferas’ que os suportavam, produziam no seu movimento. A *musica humana* referia-se à congruência e harmonia das partes da alma. Por fim, a *musica instrumentalis* referia-se ao que hoje designamos com o termo ‘música’: a música produzida com instrumentos (*organa*) e com a voz. As três categorias exprimem uma hierarquia em que a música ‘instrumental’ ocupa o lugar inferior. Há uma referência à música das esferas no livro VI do *De musica* de Agostinho: «Assim as coisas terrestres estão sujeitas às coisas celestes, e os seus circuitos temporais conjugam-se em harmoniosa (*numerosa*) sucessão num canto do universo (*carmina universitatis*).» (AGOSTINHO, *De musica* VI, 11, 29). Como vemos, o conceito de ‘música’ tinha uma extensão muito diferente na antiguidade e na Idade Média. E veremos que mesmo restringindo-nos à última categoria da divisão, há uma grande diferença entre isto e o que hoje chamamos ‘teoria musical’.

<sup>7</sup> Um ‘pé’ métrico é um conjunto de duas ou mais sílabas, em que uma delas é acentuada. Por exemplo, o pé iâmbico consiste em duas sílabas, uma fraca,

trocaico, anapéstico, etc.) que uma linha de poesia contém (por exemplo, o hino ambrosiano<sup>8</sup> a que Agostinho se refere em mais do que uma ocasião, *Deus Creator Omium*, é composto por oito estrofes de quatro dímetros iâmbicos – oito sílabas (quatro iambos)<sup>9</sup> por verso – como de resto sucede em todos os hinos atribuídos a Ambrósio).

Há que observar aqui, em jeito de esclarecimento, que pode haver ritmo sem métrica, mas não métrica sem ritmo; por exemplo, uma combinação indefinida de pés iâmbicos tem ritmo, mas não métrica, por contraste com um dímetro, trímetro, tetrâmetro, pentâmetro e hexâmetro, que são sequências de dois, três, quatro, cinco e seis pés, respetivamente.

A distinção entre rítmica e métrica é feita por Agostinho no Livro III do *De musica* e também em *De ordine* II, 14, 40<sup>10</sup>. A análise harmónica, em contraste, considera os sons na perspetiva da sua altura ou dos intervalos tonais entre sons. Na antiguidade e na Idade Média isto estava associado ao velho problema pitagórico da divisão da oitava, à

seguida de outra acentuada. É a unidade básica do movimento rítmico. Em terminologia clássica, o acento chama-se *ictus*; a sílaba que recebe o *ictus* chama-se *arsis* e *thesis* a que não o recebe.

<sup>8</sup> A expressão ‘canto ambrosiano’ refere-se ao repertório litúrgico – hinos, salmos, aleluias – também conhecido como ‘canto milanês’ e ainda hoje praticado na arquidiocese de Milão. A relação com Ambrósio, bispo de Milão entre 374 e 397, a quem se atribui a paternidade de pelo menos uma dúzia de hinos (sendo Agostinho uma das fontes da autenticidade de *Deus Creator Omium*), é semelhante à que existe entre o canto chamado ‘gregoriano’ e o papa Gregório I (c. 540-604), ou seja, pouco mais do que uma relação nominal, dado que tanto as melodias ‘gregorianas’ como as ‘ambrosianas’ que conhecemos são muito posteriores às épocas a que se referem. Além da ausência de notação precisa (o sistema de linhas só foi inventado no século X), esta música sofreu inúmeras modificações ao longo do tempo e mesmo as versões mais antigas que conhecemos são já reconstruções tardias.

<sup>9</sup> No verso latino, um metro não é constituído por um só pé mas por pares de pés – *dipodia*.

<sup>10</sup> «Assim [a razão], seguindo o próprio sentido para este primeiro trabalho, marcou as articulações delimitadas a que chamam cesuras e membros. E para que o curso dos pés não se precipitasse para mais longe do que o seu juízo podia suportar, estabeleceu uma medida a que revertesse. Por isso mesmo chamou-lhe verso. E aquilo que ainda não estava medido por um limite determinado, mas, contudo, seguia um curso razoável, uma vez ordenados os pés, designou-o com o nome de ritmo, o que em latim não pode ser dito de outro modo senão como número.» (p. 211) A distinção entre ritmo e metro ocorre novamente em AGOSTINHO, *De musica* VI, 10, 27.

caracterização dos intervalos em «consonantes» e «dissonantes» e à sua expressão em proporções numéricas. Na teoria musical moderna, ‘harmonia’ tem outro significado, referindo-se à combinação simultânea de notas de altura diferente, por exemplo, na formação de acordes e ‘progressões’ dos mesmos (os efeitos musicais na passagem de acorde a acorde). Em terminologia moderna, dos aspetos rítmicos, melódicos e harmónicos de um trecho musical, só os segundos correspondem àquilo a que os antigos e medievais chamavam «harmónica», embora devamos observar que os dois fenómenos não estão isolados, por exemplo, na música que não é estritamente monódica a harmonia influi no ritmo<sup>11</sup>.

Como já referi, a harmónica não é abrangida pelo tratado de Agostinho, embora ele tenha planeado escrever um segundo tratado, sobre a mesma. A principal fonte medieval para a harmónica é o *De Institutione Musica* de Boécio, que por sua vez se apoia em fontes anteriores, como o manual de Nicómaco de Gerasa, um autor grego do século I.

Apesar das diferenças terminológicas, a ideia de que o texto de Agostinho não trata realmente de música, mas de poesia (a qual muitas vezes se subsumia no conceito de *musica*) dissipa-se consultando logo as primeiras linhas do Livro I do *De musica*. A obra está escrita em forma de diálogo entre um mestre e um discípulo. No início do diálogo, o primeiro pergunta qual o pé (métrico) a que pertencem as palavras *modus* e *bonus*, ao que o segundo responde: pé pírrico (duas sílabas não acentuadas). Ambas diferem em significado e no som das letras, embora sejam ritmicamente iguais. Outras palavras partilham o som das letras, mas diferem em acentuação. A dada altura, o mestre pergunta ao discípulo a que arte pertence o distinguir destas coisas, ao que este responde que sempre o ouviu dos gramáticos, de quem aprendeu as designações dos pés métricos. O mestre pergunta então se ao percutir um timbale ou uma corda com a mesma velocidade e intensidade com que pronuncia *modus* e *bonus* o discípulo não reconheceria aí os mesmos tempos, designando-os igualmente por «pé pírrico», ao que o outro assente. Concluem que a medição dos tempos é a única razão para impor o nome ao pé. A argumentação nesta primeira parte do tratado tem como

<sup>11</sup> Sobre este assunto, ver o artigo de SCRUTON, R. «Thoughts on Rhythm», 2007, pp. 226-255.

propósito esclarecer a pertença da análise rítmica à música e não à gramática no conjunto das artes liberais.

A música é o estudo do ‘número’ tal como se manifesta no som (das palavras ou de instrumentos musicais), em intervalos de tempo. O objeto da análise rítmica é, portanto, o número e não a palavra, sendo as palavras da poesia apenas uma manifestação particular daquilo que é objeto da rítmica. Podemos talvez tornar isto mais claro (ou pelo menos mais interessante) com uma analogia moderna: o pé dactílico, ou dáctilo, é constituído por três sílabas, a primeira acentuada, seguida por duas fracas. Na notação musical moderna, a métrica refere-se à assinatura temporal<sup>12</sup> de uma peça; por exemplo, o ritmo de uma valsa consiste numa divisão em compasso ternário (ou compasso de três tempos) em que a acentuação cai sobre o primeiro tempo – uma estrutura análoga à do pé dactílico. Por contraste, numa *mazurca*, uma dança popular polaca, cada compasso tem também três tempos, mas a acentuação (por vezes) recai sobre o segundo, e não sobre o primeiro, o que dá uma estrutura análoga ao que Agostinho conhecia como pé *anfíbraco* (três sílabas, com acentuação na segunda). Claro que no caso das danças, a acentuação rítmica não é o único elemento relevante para saber se estamos a ouvir um exemplar de determinada dança e as correspondências que traçamos aqui têm valor meramente ilustrativo. No tempo de Agostinho a música não conhecia sequer a divisão em compassos, nem aqui se pretende estabelecer qualquer tipo de relação significativa entre pés métricos e compassos de dança. A ideia é antes subsumir todos estes fenómenos na ‘manifestação sonora’ do ‘número’, como este conceito era entendido em Agostinho.

Estes exemplos chegam, creio, para mostrar que a análise rítmica de que trata Agostinho não incide exclusivamente sobre as palavras, mas sobre a ordem numérica que se manifesta nos sons, no seu movimento temporal, ordem da qual a palavra poética é apenas uma das

<sup>12</sup> Divisão simétrica das sequências sonoras em compassos de 2/4; 3/4; 6/8; etc. ou seja, unidades preenchidas com duas figuras de valor quatro (duas semínimas), três figuras de valor quatro e seis figuras de valor oito, isto é, dois tempos com três colcheias cada (compasso binário composto). Nem todas as culturas musicais usam a divisão em compassos simétricos, como sucede na música ‘ocidental’. Sobre este assunto, ver SCRUTON, «Thoughts on Rhythm», cit., pp. 226-255.

manifestações possíveis. Negar que o tratado de Agostinho é acerca de música por não usar as categorias rítmicas e métricas próprias de uma cultura musical muito posterior é um modo errado de ver as coisas além de ignorar que a música que Agostinho estava interessado em teorizar (a música que ele podia teorizar) não é a música que tais categorias posteriores pressupõem. Além disso, como elemento da música, o ritmo é mais fundamental do que a melodia, dado que pode haver ritmo sem melodia, mas a melodia implica a existência de ritmo. Os sons têm duração e constituem padrões rítmicos mesmo sem terem altura definida, ao passo que uma sequência de sons de altura definida (melodia) tem necessariamente um padrão rítmico, pois todas essas notas têm duração. Como pode um tratado sobre um dos aspetos fundamentais da música não ser acerca da música?

### **A filosofia da música em Santo Agostinho**

Em que consiste a beleza musical? Qual o valor da música? Qual a relação entre música e emoções? – São três perguntas importantes para a estética e filosofia da música hoje, perguntas para as quais podemos procurar nos textos de Agostinho respostas cuja discussão continua a ser interessante e produtiva para nós. Outro tema importante para a filosofia contemporânea da música (embora nem todos os filósofos da música partilhem esta opinião) é o da ontologia das obras musicais: que tipo de coisa é uma obra musical e quais as condições de identidade para que um dado acontecimento sonoro conte como uma execução ou interpretação de determinada obra musical? É muito improvável que a leitura de Agostinho nos proporcione alguma ideia sagaz sobre este último tema, embora possamos inferir, a partir do que ele realmente afirmou, consequências interessantes para estes temas que nunca chegaram a ser objeto de uma filosofia medieval da música.

Claro que este tipo de raciocínios tem de ser encarado com algumas reservas. Uma coisa é inferir consequências para um tema que dado filósofo nunca discutiu a partir do que ele afirmou acerca de outras coisas. Podemos verificar se uma dada posição em filosofia contemporânea da música (por exemplo, sobre ontologia ou epistemologia da música) é ou não consistente com o que Agostinho afirmou a propósito de outras



questões, mas não temos realmente como saber o que ele diria sobre o assunto se tivesse oportunidade de pensar nele com o benefício da nossa perspectiva, que é o benefício de 1600 anos de história da música e a existência de áreas de estudo sobre música que simplesmente não existiam numa época em que toda a música era monódica (por contraste com polifônica), em que a tradição musical e teórica conhecida se restringia à da cultura grega e a alguns tratados redigidos em latim e grego, que não eram todos igualmente acessíveis. Por outro lado, algumas consequências que podemos derivar da filosofia de Agostinho para questões de filosofia da música que não se punham a ele como aos filósofos de hoje em dia (como as questões sobre ontologia da música) não são peculiares a Agostinho e sim coisas que podemos inferir com a mesma facilidade a partir de outros teorizadores seus contemporâneos e posteriores, como Boécio, a nossa principal fonte sobre teoria da música na Idade Média, pela influência que exerceu até à época de Tomás de Aquino, também um período de grande desenvolvimento para a música europeia.

Curiosamente, a partir de finais do século XVI, com o Concílio de Trento e a emergência quase em simultâneo dos primitivos teorizadores da ópera (um grupo de intelectuais florentinos conhecidos pelo nome de *Camerata*), a filosofia da música será muito influenciada por ideias reminiscentes de Agostinho e da tradição platônica, em parte responsável pela ideia longaeva mas que hoje quase não tem defensores filosóficos, de que a música é uma espécie de «linguagem das emoções» e que o seu valor reside fundamentalmente em servir de suporte mais ou menos eficaz à expressão de emoções.

Uma abordagem comparativa aos textos de Agostinho, que os procure ler a partir da filosofia da música tal como esta se faz hoje em dia, a partir dos problemas de que se ocupam os filósofos da música contemporâneos, tem de ter em conta os 1600 anos de história da música que separam o objeto da reflexão dos filósofos contemporâneos da música e o objeto das reflexões de Agostinho acerca da música. Grande parte da filosofia da música hoje é acerca de música puramente instrumental (também chamada ‘música absoluta’). Seria injusto transpor as afirmações de Agostinho acerca da música instrumental e profana do seu tempo para as criações musicais de séculos posteriores, dado que elas pertencem a uma cultura musical a que Agostinho nunca teve acesso, que

não teve qualquer papel na sua formação, além de pressuporem conceitos e atitudes (começando desde logo pelo próprio conceito de ‘obra musical’ e pelas atitudes associadas aos artefactos que designamos por esse nome) que simplesmente não existiam no tempo de Agostinho. Temos antes de avaliar com justeza as afirmações que ele fez acerca da música ‘no seu tempo’ e ver se na sua reflexão há elementos de valor e interesse para os filósofos da música hoje.

É certo que no século XVI, com o Concílio de Trento, quando os defensores da ortodoxia católica que deram início à Contrarreforma debateram a questão de restringir, manter ou simplesmente banir a polifonia e a música instrumental das igrejas (tendo este debate terminado numa espécie de compromisso entre sofisticação musical e inteligibilidade dos textos), muitas ideias que Agostinho partilhava sobre o valor da música e os limites da inovação musical foram recuperadas e aplicadas à prática musical na Contrarreforma, mas na verdade não temos como saber como reagiria Agostinho à música polifónica que se desenvolveu muitos séculos após a sua morte, não temos como saber que valor ou interesse Agostinho teria visto nessa música, embora conheçamos a sua opinião quanto a temas semelhantes sobre inovação e sofisticação musical no seu próprio tempo.

Também é certo que a posição de Agostinho nunca foi absolutamente clara ou inequívoca acerca destas matérias, tendo oscilado, segundo nos relata nas *Confissões*, entre a valorização intrínseca da música (sobretudo pelo que nos diz acerca do *jubilus*, uma forma de canto melismático (várias notas cantadas por uma sílaba de texto) usada nos *aleluias* ambrosianos de que teve conhecimento no período que passou em Milão, na diocese de Ambrósio, a quem se atribui a paternidade do rito ambrosiano) e uma rejeição da música no serviço litúrgico que lembra a atitude de Platão para com os músicos e poetas no livro X da *República*.

Contrariamente à ideia de que os medievais não produziram uma reflexão significativa sobre o papel das emoções na apreciação musical, as preocupações de ordem moral e política relativamente à sofisticação das formas musicais revelam uma grande sensibilidade perante este tema. Como veremos, a tradição intelectual em que Agostinho se insere foi inclusive responsável por uma associação sobremaneira forte entre a música e as emoções que ainda é comum entre nós. Seria impossível Agostinho produzir as observações que produziu sobre o prazer e a

fruição estética proporcionados pela música, dada a frequência e extensão dos seus comentários sobre esta matéria – únicos no seio da tradição patrística – se ele próprio não o sentisse como um problema substancial a que era preciso dar respostas claras, em vez de algo que se pudesse tranquilamente ignorar, como optaram por fazer muitos outros pensadores da mesma tradição.

Isto não surpreende, se tivermos em conta que Agostinho se preocupou com o modo como a cultura cristã deveria tratar e assimilar a herança da filosofia e da arte pagãs. A música não era exceção, dado que toda a cultura musical da época se apoiava na herança grega e romana. Isto levantava problemas doutrinários particularmente sensíveis, pois muito desta cultura musical, sobretudo a prática instrumental, estava associada à religião e ao teatro pagãos e à exteriorização de comportamentos de que os teorizadores primitivos da nova religião a procuravam clara e sistematicamente demarcar. O problema era, pois, o de compatibilizar a rejeição do amor pelas coisas mundanas proposta pelo cristianismo e ao mesmo tempo defender um lugar para o prazer estético (o que hoje designamos desse modo) proporcionado pela música. Veremos que a questão de que propriedades a música teria de ter para evocar certos estados mentais e emoções desempenhará um papel fundamental nesta questão.

O problema não estará, portanto, em reconhecer quer o prazer estético na música quer o poder da música em comover ou produzir estados emocionais, mas em saber se há um prazer musical apropriado e se a música pode produzir as emoções apropriadas à mundividência religiosa destes autores. Não há dúvida de que o pode fazer no caso do paganismo; mas o facto de isso acontecer também noutras formas de arte não determina por si só que estas devam ser rejeitadas, embora alguns autores patrísticos tenham efetivamente defendido tal posição, como foi o caso de Tertuliano.

As influências que Agostinho recebeu do pitagorismo e da filosofia platónica serão determinantes para a resposta que dará a estas perguntas. Em Agostinho, a possibilidade de a música produzir este tipo apropriado de prazer, de respostas emocionais e estados mentais não resulta de uma mera contingência ilustrativa, no sentido de que basta mudar o conteúdo representacional ou ilustrativo associado a uma certa prática musical (de pagão para cristão, neste caso) para o conseguir, mas assenta numa teoria

da beleza, com as suas próprias categorias estéticas (as categorias que hoje designamos assim)<sup>13</sup>.

Seria demasiado simplista ver a filosofia da música de Agostinho como uma mera aplicação de restrições religiosas e morais à prática musical. Ainda que não possamos separar a sua mundividência religiosa das suas ideias estéticas, a verdade é que o pensamento estético de Agostinho é informado por conceções provindas da tradição platónica (mas que não são redutíveis a esta, como é patente no Livro I do *De musica*, a propósito da arte e da imitação) e que podem ser avaliadas independentemente do compromisso com a mundividência cristã, ou seja, podemos criticar a sua estética sem entrar numa crítica da sua mundividência religiosa.

As preocupações estéticas de Agostinho têm inclusive início antes da sua conversão ao cristianismo e a diferença fundamental entre os dois períodos da sua vida não estará tanto na formulação destas ideias como numa questão da ênfase, que num momento é dada aos itens do mundo natural e aos artefactos humanos e noutra aos itens do «mundo inteligível», à «verdade imutável» e a Deus

porque me deleito com a suprema igualdade, que não contemplo com os olhos, mas com a mente. Por conseguinte, julgo que são tanto melhores as

<sup>13</sup> Há que notar que o conceito do *estético* é uma invenção moderna, que remonta a Alexander Baumgarten, no século XVIII, e não só não é usado do mesmo modo por todos os filósofos, como já teve usos bastante diferentes ao longo do tempo. Kant, por exemplo, usava ‘juízos de gosto’ para aquilo que hoje denominamos ‘juízos estéticos’, sendo para ele ‘estéticos’ todos os juízos que se faz com base numa reação de prazer ou desprazer, onde se incluíam os juízos do agradável, que não são juízos de gosto (não são acompanhados de uma expectativa de normatividade). Ora, isto chegou mesmo a levantar dúvidas sobre se há tal coisa como uma ‘estética’ medieval (ver, por exemplo MARENBNON, J., «Aesthetics», 2011, pp. 26-32; e MARENBNON, J., «Medieval and Renaissance Aesthetics», 2009, pp. 22-32; e SPEER, A., «Aesthetics», 2015, pp. 661-684.). A minha posição é a de que não precisamos do termo ‘estética’ para que as questões que abordamos sejam questões de estética, tal como o *Parménides* de Platão é um texto de metafísica, ainda que o termo ‘metafísica’ só tenha sido introduzido muito mais tarde. Assim, se Agostinho tinha uma teoria estética, ele próprio não sabia que a tinha (não nesses termos), mas isto não levanta um problema.

coisas que distingo com os olhos, quanto mais estão próximas, pela sua natureza, daquelas que entendo com o espírito<sup>14</sup>.

Os conceitos estéticos fundamentais para Agostinho continuarão a ser a ‘unidade’, a ‘ordem’, a ‘forma’, a ‘igualdade’ e o ‘número’. A mundividência religiosa apenas dá um enquadramento mais vasto a esses conceitos, mas não altera o fundamental do seu pensamento acerca da beleza. Para Agostinho, como veremos, a fruição da beleza está intimamente ligada à compreensão da ordem e da unidade, da conexão entre as partes de um todo, das relações numéricas que se exprimem nessa conexão, ou seja, da harmonia ou congruência (*numerositas*) do todo que essas partes constituem. As reservas perante a sofisticação e a complexidade das formas musicais não resultam, portanto, de um simples preceito moralista, mas de um pensamento estético que embora inseparável da mundividência religiosa não é simplesmente uma consequência secundária desta.

Sucede que no seu pensamento maduro, a experiência estética culminante não é separável da participação no divino e na verdade imutável. Ter experiência da beleza é ter experiência da ordem, da forma, da unidade, da igualdade, da proporção numérica - «De facto, não há nada ordenado que não seja belo»<sup>15</sup> - e onde estas coisas existem no maior grau possível aí existe a beleza no maior grau possível<sup>16</sup>. Não se trata apenas de tolerar as experiências estéticas que por acaso possam ser pedagogicamente úteis, em termos cívicos ou religiosos – o que está mais próximo do pensamento de Platão – mas de ideias escoradas numa teoria da beleza. Porém, na metafísica de Agostinho, ao contrário do que sucede nas filosofias da música próprias do período moderno, a experiência culminante da beleza não pode ser dada pelos itens do mundo natural nem pelos artefactos humanos, entre os quais se inclui a música que se faz com a voz e com outros instrumentos.

<sup>14</sup> Agostinho, santo, De vera religione, XXXI, 57 (A verdadeira religião, Tradução Paula Oliveira e Silva e Manuel Francisco Ramos, 2012, p. 119).

<sup>15</sup> Idem, Ibid., XLI, 77 (p. 149)

<sup>16</sup> «Pois os corpos são tanto melhores quanto mais harmoniosos [numerosiora] são...», Idem, De musica VI, 4, 7.

### A beleza segundo Santo Agostinho

Em *De ordine*, Agostinho fala-nos de uma beleza que a razão pode contemplar por si, sem a ajuda dos olhos físicos – a beleza do que a mente discerne no visível, que não se confunde com o que os olhos percebem, ou seja, os objetos da geometria<sup>17</sup>. No que diz respeito ao som, menciona três classes – a do som produzido pelo discurso, a dos sons musicais produzidos pelo sopro e a dos sons produzidos por percussão (de membranas ou cordas) – e afirma que este material pouco valor teria para a razão, «a não ser que os sons fossem configurados por uma certa proporção dos tempos e que fosse regulada a diversidade entre o agudo e o grave»<sup>18</sup>.

É esta organização ou ordenação, as proporções numéricas no visual como no auditivo, que constituem o objeto do prazer apropriado que a experiência das coisas belas oferece. O objeto das experiências de beleza, nos domínios visual e auditivo, é o ‘número’; no primeiro caso temos a experiência da ordem numérica no espaço, no segundo caso a experiência da ordem numérica no tempo (*αριθμός* [arithmos], que Agostinho traduz por *numerus*). Daqui resulta que para Agostinho a experiência da beleza não é fundamentalmente uma experiência de qualidades sensíveis, mas de ‘quantidades ordenadas’ (isto aplica-se igualmente à harmónica e à rítmica: na tradição pitagórica, os intervalos consonantes são os que exprimem determinadas razões numéricas). Em si mesma, esta ordem é objeto da aritmética; enquanto diz respeito ao tempo e na medida em que participa igualmente do intelecto e dos sentidos, ela é objeto da música como disciplina teórica.

Há uma passagem de Agostinho particularmente importante para compreendermos o seu pensamento acerca da beleza. Essa passagem não ocorre no tratado *De musica* mas noutro texto, intitulado *De vera*

<sup>17</sup> «Em seguida avançou para os recursos dos olhos. Percorrendo com o olhar a terra e o céu, apercebeu-se de que nada lhe agradava senão a beleza e, na beleza, as figuras, nas figuras, as proporções, nas proporções, os números. [...] Estas coisas que ela tinha distinguido e disposto remeteu para uma disciplina a que chamou geometria.», AGOSTINHO, *De ordine* II, 15, 42 (*Diálogo sobre a ordem*, Tradução, introdução e notas de SILVA, P. O. e, 2000, p. 213 – Todas as citações da mesma obra reportam a esta tradução).

<sup>18</sup> *Idem*, *De ordine* II, 15, 40 (p. 211).

*religione*<sup>19</sup>. Trata-se de um argumento (condensado numa pergunta) semelhante ao que Platão usou no diálogo *Êutifron*, hoje conhecido em filosofia moral como «dilema de Êutifron», e que pode ser formulado do seguinte modo: as coisas que são moralmente boas são-no porque os deuses as aprovam, ou serão elas aprovadas pelos deuses porque são moralmente boas? Sob pena de a moralidade se tornar arbitrária, a aprovação dos deuses (ou qualquer divindade) tem de refletir o carácter objetivamente moral dessas coisas, em vez de o constituir. O dilema análogo que Agostinho propõe aplica-se às coisas belas e à experiência que temos da beleza:

E primeiro perguntarei se as coisas são belas porque deleitam ou se deleitam porque são belas. Este, sem duvidar, responder-me-á que deleitam porque são belas. Perguntar-lhe-ei, então, de novo, por que razão são belas. E, se titubear, sugerir-lhe-ei se será porque as partes são entre si semelhantes e se reconduzem a uma única concordância, por meio de alguma associação.<sup>20</sup>

Se as coisas fossem belas por darem prazer, a beleza não seria senão uma qualidade das nossas experiências em vez de uma propriedade objetiva das coisas, e bastaria algo dar prazer para o considerarmos belo. Mas se o prazer que as coisas belas dão é uma consequência da sua beleza, a beleza não pode ser uma mera qualidade das nossas experiências, tem de ser independente delas. A beleza será então a causa de uma certa qualidade das nossas experiências e apenas um nome que damos à qualidade hedónica<sup>21</sup> das nossas experiências. A distinção entre a beleza e o prazer permite-nos compreender como as pessoas podem por vezes sentir um prazer intenso em coisas que são esteticamente medíocres ou más (será preciso cuidado com a noção do ‘feio’ em Agostinho. Aqui o feio, como o mal, não tem realidade e será antes caracterizado como

<sup>19</sup> Traduzido para português com o título *A verdadeira religião* (ver bibliografia).

<sup>20</sup> Agostinho, *A verdadeira religião*, XXXII, 59 (p. 123).

<sup>21</sup> ‘Qualidade hedónica’ refere o carácter agradável ou desagradável, de dor ou prazer, das nossas experiências. Nada tem a ver com hedonismo, que é a teoria segundo a qual o prazer é o maior bem. Os puritanos não são hedonistas, mas as suas experiências têm qualidade hedónica, isto é, são capazes de sentir prazer e dor numa diversidade de graus.

uma ‘privação’. Mas deixemos isso para mais tarde) ou, em termos mais próximos de Agostinho, por que as pessoas se deixam seduzir pela música ruidosa dos teatros e «sentem prazer vulgar no estrépito dos dançarinos»<sup>22</sup> (esta é a opinião que Agostinho manifesta pela música popular e instrumental da sua época, sobretudo a de cariz profano que acompanhava as representações teatrais).

Na verdade, não temos como averiguar a qualidade dessa música, mas podemos dar a Agostinho o benefício da dúvida, pensando em como, no nosso próprio tempo, as manifestações musicais que gozam de maior popularidade raramente são muito interessantes ou estimulantes.) Dar prazer, depreende-se, é algo que as coisas belas fazem em virtude de serem belas, mas não é essa a razão da sua beleza. A beleza é a causa do prazer, e “beleza” não é somente um termo que aplicamos às coisas que dão prazer. O prazer não é dado apenas pelas coisas belas. Sentimos prazer ao matar a sede, mas isto nada tem a ver com a beleza da água. Infere-se portanto que o prazer que sentimos nas coisas belas é um prazer distinto – podemos ter experiência de uma coisa bela sem ter experiência da sua beleza, embora possamos ter dela experiência como algo que dá prazer; por exemplo, ao matar a sede com a água de um cantil magnificamente elaborado (não sei se este exemplo agradaria a Agostinho, mas é suficiente para os nossos propósitos), cujas propriedades estéticas ignoramos porque o consideramos no momento apenas como um meio de matar a sede. Porém, só compreenderemos isto se compreendermos o que é a beleza, ou seja, «por que são belas» as coisas que o são.

Uma hipótese que, segundo creio, encontra sustentação em Agostinho, é a de que o prazer que sentimos ao apreciar coisas que são belas resulta da nossa capacidade para compreender essa beleza, que lá está independentemente do prazer que sentimos. Se a beleza fosse inteiramente indexada ao prazer, seria puramente subjetiva, dependeria de a experiência que cada um de nós tem de determinada coisa ser ou não uma experiência hedonicamente intensa. Mas com este dilema, Agostinho sugere-nos que a beleza é objetiva, o prazer está-lhe subordinado e as coisas belas são-no independentemente da qualidade hedónica das nossas experiências. A fruição estética terá assim uma

<sup>22</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 1, 1.



componente cognitiva, independente da hedónica (embora lhe esteja associada), e isto explica por que algumas pessoas não são capazes de sentir prazer na apreciação de coisas que seriam objetivamente belas neste sentido, embora sejam capazes de sentir um «prazer vulgar no ruído», nas palavras de Agostinho.

Desde que não sejamos capazes de apreender esta propriedade objetiva nas coisas, não poderemos sentir prazer nela, tal como dificilmente sentiremos prazer pela recitação de um poema grego se não conhecermos essa língua (ainda que possamos apreciar algumas qualidades sonoras sem entender as palavras). O desconhecimento ou a ignorância impede-nos de ter experiência de beleza no texto, além de uma certa qualidade melódica e rítmica na recitação (e aqui aplicam-se os conceitos de Agostinho: igualdade do número/ritmo em parcelas de tempo, ligação harmónica de partes iguais e desiguais<sup>23</sup>, «modulação» apropriada, etc.). Mas as palavras desse texto tornam-se muito mais belas se formos capazes de compreender o seu significado e o modo como se relacionam entre si e com o movimento rítmico. A nossa tarefa será, portanto, a de colher em Agostinho algo suscetível de explicar em que consiste a propriedade da beleza, qual a sua natureza. O que faz as coisas serem belas, que prazer tiramos da sua apreciação e como se distingue este prazer do prazer vulgar pelas coisas que não são realmente belas ainda que tenham o poder de nos seduzir? Tampouco seria má ideia procurar compreender em que consiste o «gosto vulgar» e como se distingue de um gosto capaz de retirar o prazer apropriado das coisas que são, nesta perspetiva, objetivamente belas.

Uma distinção que Agostinho introduzirá em *De musica* é a distinção entre algo agradar e «agradar bem». Veremos que para Agostinho não basta que o prazer resulte da experiência de coisas que são objetivamente belas para que seja um prazer apropriado. Ainda que as coisas deem prazer por serem belas e não o contrário, elas podem ainda assim agradar de um modo inapropriado. Para compreender o que isto significa teremos de examinar com algum cuidado a teoria da perceção musical que Agostinho expõe no Livro VI do seu tratado sobre a música.

<sup>23</sup> Um exemplo que Agostinho dá disto no *De musica* (livro I, 9, 15) é quando a parte menor é uma alíquota da parte maior, isto é, quando esta é divisível por aquela em parcelas iguais.

### Perceção musical

Em *De musica*, o conceito central para a teoria da perceção sonora, para a relação entre a música e a alma humana e para o problema de como a alma é capaz de ajuizar ou avaliar os sons musicais, é o conceito de ‘número’. Outro elemento crucial é a relação hierárquica entre a alma e o corpo. No Livro VI, Agostinho começa por perguntar, a propósito do primeiro verso do hino ambrosiano *Deus creator omnium*, «onde estão», quando o recitamos, «os quatro iampos em que consiste». Será que estes números estão apenas no som que escutamos, ou estarão também no sentido da audição, no ato de quem o profere, ou também na nossa memória, uma vez que conheçamos o verso? A cada um destes «números» Agostinho chamará respetivamente, ‘números corpóreos’ (ou ‘sonoros’), ‘números ocursoivos’, ‘números progressivos’ e ‘números memorativos’.

Para compreender os primeiros, os números sonoros, imaginemos a ocorrência de sons (os exemplos de Agostinho são a queda de um líquido ou o choque de corpos) com pausas e limites que os façam assemelhar-se ao ritmo iâmbico, mesmo quando ninguém está presente para os escutar. Estes números existem no som, independentemente de alguém os percecionarem ou não. Para explicar os segundos, Agostinho usa uma belíssima analogia visual: os números ocursoivos são como um rasto impresso na superfície da água quando um corpo a percorre; não pode existir antes nem depois de o corpo a percorrer.

Os números ocursoivos são os «números na paixão dos ouvidos»<sup>24</sup> ou seja, numa afeção do corpo produzida por acontecimentos sonoros fora das nossas mentes. Podemos compreendê-los como a estrutura do som não em si mesmo, mas como dele temos experiência, isto é, são a estrutura da representação sonora, imediata, em nós de um acontecimento sonoro. A ideia de Agostinho é que sem estes números a experiência que teríamos de uma sequência rítmica e melódica não seria a experiência de algo com estrutura, pois essa estrutura (números sonoros) não teria uma contraparte na nossa representação do som. Teríamos a capacidade de

<sup>24</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 2, 3.

escutar o som, mas não como algo estruturado. Poderíamos ouvir um som harmonioso (congruente) mas não a sua harmonia (congruência)<sup>25</sup>.

Tenha-se presente que «harmonioso» tem aqui um significado preciso; não é apenas um adjetivo que aplicamos a tudo o que é agradável, por exemplo, ao cheiro de uma flor (mais uma vez, não se trata de outro nome para a qualidade hedónica de uma experiência). A harmonia é quantitativa e apreendida pelo intelecto, ao passo que a experiência de um aroma agradável é puramente qualitativa; pode ser mais ou menos intensa, mas não tem expressão numérica, como sucede com os pés métricos e os intervalos melódicos. A este propósito, há uma observação de Agostinho em *De ordine* que é útil para esclarecer as suas ideias sobre perceção musical e o conceito de «números ocursivos». Estes não são comuns a todos os sentidos, mas antes pertencem em exclusivo à visão e à audição. Há uma hierarquia dos sentidos, na qual o olfato e o paladar ocupam o lugar inferior, pois através deles só apreendemos aspetos qualitativos da realidade física, aspetos aos quais o conceito de «número» não é aplicável. Pela visão e a audição, por outro lado, apreendemos a ordem, a forma, a proporção, o número; a primeira no espaço, a segunda no tempo.<sup>26</sup>

Portanto, vejo dois domínios nos quais o poder e a força da razão pode ser atribuído até aos próprios sentidos: as obras dos homens, que se veem, e as palavras, que se ouvem. Num caso e noutro, a mente faz uso, por necessidade do corpo, de um mensageiro duplo: um que é dos olhos e outro dos ouvidos. E é por isso que, quando vemos alguma coisa configurada segundo uma certa congruência das partes entre si, não é absurdo dizer que tem uma aparência razoável. E, do mesmo modo, quando ouvimos alguma

<sup>25</sup> É preciso algum cuidado com o termo ‘harmonia’. Por vezes refere-se exclusivamente aos intervalos tonais e à melodia, mas em sentido geral aplica-se também ao ritmo e significa apenas ‘congruência’. No *De musica* o termo latino para ‘harmonia’ ou ‘congruência’ é *numerositas* e *numerus* (que traduz o grego ἀριθμός [*arithmos*]) é o mesmo que ‘ritmo’. Taliaferro traduz «numerositas» pelo inglês ‘harmony’.

<sup>26</sup> Na realidade, esta distinção não é assim tão fácil, pois só gradualmente (ou seja, temporalmente) podemos apreender um objeto visual complexo, como a fachada de uma catedral, por exemplo; tão-pouco a música é um fenómeno puramente temporal. O chamado ‘espaço tonal’ refere-se, entre outras coisas, à ilusão de movimento no espaço produzida pelos intervalos melódicos, que são ‘ascendentes’ ou ‘descendentes’.

coisa que nos soa bem, não duvidamos dizer que ressoa razoavelmente. Ora não há quem não se ria se dissermos “isto cheira razoavelmente”, ou “sabe razoavelmente”, ou “é razoavelmente suave” [...] Ora, tendo entrado num jardim e aproximando uma rosa ao nariz, ninguém ousa dizer “que fragrância razoável!”<sup>27</sup>

Os números ocursoivos desempenham um papel fundamental na teoria da percepção de Agostinho, pois segundo ele, os acontecimentos físicos nada produzem na alma: «o próprio sentir é um mover o corpo contra o movimento nele produzido.»<sup>28</sup> Daí o termo «ocursivo» para designar estes números: a palavra deriva de um verbo latino que significa «ir ao encontro de...», «opor a...». Quando um acontecimento sonoro (os números sonoros) produz uma modificação no corpo, a alma torna-se ciente desta modificação e «opõe» os números ocursoivos aos números do som físico.<sup>29</sup> Se ambos «concordam» temos a percepção de um som harmonioso, se «discordam» temos a percepção de um som não

<sup>27</sup> AGOSTINHO, *De ordine* II, 32, 11 (p. 199). Aqui «razoável» significa ‘feito de acordo com a razão’.

<sup>28</sup> *Idem*, *De musica* VI, 5, 15. No mesmo texto: «Nem penso que a alma seja afetada de algum modo pelo corpo, mas age *no* corpo e *através* dele como algo divinamente sujeito ao seu controlo. Mas por vezes age com facilidade, por vezes com dificuldade, segundo, em proporção com os seus méritos, a natureza corpórea se lhe submete em maior ou menor grau. Assim, quaisquer que sejam as coisas corpóreas que entrem em contacto com ele a partir do exterior, têm no próprio corpo, não na alma, um efeito que ou se opõe à sua operação ou concorda com ela» *Idem*, *De musica* VI, 5, 9. «Estas são operações que a alma aplica a estas paixões do corpo, deleitando-se a alma quando concorda com elas, ofendendo-se quando se lhes opõe. Mas quando é afetada pelas suas próprias operações, é afetada por si própria, não pelo corpo», *Idem*, *De musica* VI, 5, 12.

<sup>29</sup> Parece-me razoável a adoção do termo ‘ocursivo’ em português, diretamente a partir do latim. É uma opção muito melhor do que ‘números perceptivos’ (igualmente viável) dado que este último termo não exprime o papel «ativo» da alma na percepção com a mesma clareza que o adjetivo latino e, por outro lado, nenhum sinónimo em uso no português corrente exprime com precisão a mesma ideia. Trata-se de um enriquecimento justificado do nosso léxico, já que temos dicionarizado o verbo ‘ocursar’ e, portanto, deveríamos ter ‘ocursivo’, tal como temos ‘oclusivo’ e ‘ocursão’, tal como temos ‘oclusão’. O tradutor inglês opta por traduzir como ‘reacting numbers’ [números reativos], o que me parece uma boa alternativa, mas ainda assim creio haver vantagem na adoção de ‘ocursivo’ já que, de um ou outro modo, temos de explicar o que o termo significa.

harmonioso. Esta ideia está em concordância com a ‘teoria da iluminação’, segundo a qual a alma não conhece por abstração a partir da experiência sensível (caso em que alma sofreria uma modificação produzida por acontecimentos físicos) mas por iluminação divina direta. Sem os números ocursivos, a alma seria passiva perante o material sonoro, ao passo que na teoria agostiniana a percepção é uma ‘ação’ da alma<sup>30</sup>, é um «mover o corpo contra o movimento nele produzido». É o corpo que é modificado na percepção, a alma apenas se torna ciente dessa modificação.

Por outro lado, Agostinho fala várias vezes na «subjugação» da alma aos sentidos, a propósito das suas experiências musicais, o que parece contrariar a sua teoria «ativa» da percepção. A «subjugação» aqui significa que a hierarquia intelecto-sensação se inverte e a alma desvia a atenção daquilo a que chamamos o «objeto apropriado das experiências de beleza» – ou seja, os elementos incorpóreos, repetíveis, a ordem numérica que cada sequência de sons rítmica e harmonicamente bem «modulada»<sup>31</sup> exemplifica – e se centra no elemento corpóreo e nos aspetos puramente qualitativos da experiência (podemos compreender isto facilmente, recordando situações em que ao ouvir música nos distraímos a tal ponto com um ou outro detalhe que no final pouco mais somos capazes de recordar além do timbre dos instrumentos e um ou outro segmento rítmico e melódico). Creio que a aparente contradição pode ser explicada, da perspectiva de Agostinho, do seguinte modo: a «subjugação» da alma é uma ação da alma sobre si mesma; usando a expressão metafórica do autor, na experiência sensível os sentidos procuram continuamente «correr à frente» da razão e liderá-la. Quando isto sucede, trata-se de uma desarmonia entre as partes da alma e não de algo produzido na alma pelos acontecimentos físicos.

Neste ponto, contudo, a teoria agostiniana da percepção encontra-se exposta a objeções, nomeadamente: como pode haver subjugação da alma

<sup>30</sup> Ver AGOSTINHO, *De musica* VI, 5, 10: «Resumindo, parece-me que a alma, quando tem sensações no corpo, não é afetada de modo algum por este, mas presta mais atenção às paixões do corpo. [...] Diz-se então que a alma vê ou ouve ou cheira ou saboreia ou toca. E por tais ações associa voluntariamente as coisas apropriadas e resiste às inapropriadas. Penso que a alma, portanto, quando sente, produz estas ações sobre as paixões do corpo, mas não recebe estas paixões.»

<sup>31</sup> Ver a nota 10.

aos sentidos (como ação da alma sobre si própria) se nada no mundo físico pode exercer qualquer constrangimento direto sobre a alma? O que pode mover a alma a essa sujeição a não ser uma limitação exterior sobre o pensamento? Ao abordar o tópico das emoções, veremos que o mal, segundo esta perspectiva, não está na qualidade hedónica em si da experiência, no prazer estético na música, por exemplo, mas na inversão (ou subversão) da hierarquia intelecto-sensação. Porém, se a própria qualidade hedónica da experiência não exprime uma limitação da alma ou do pensamento pelos acontecimentos físicos, como podem diferentes almas (ou a mesma alma em momentos diferentes) conservar esta hierarquia ou subvertê-la? O que pode provocar essa subversão na alma, que na experiência da música resulta no «excesso de atenção» ao elemento corpóreo, se isso, seja o que for, não vem do mundo físico? De acordo com as descrições vívidas que Agostinho faz das suas experiências musicais, a mesma alma pode ter, em momentos diferentes, experiências de um acontecimento musical em que a hierarquia ora é conservada ora é subvertida. Se a resposta está na qualidade hedónica, no prazer auditivo, não compreendemos claramente por que razão em duas experiências musicais de intensidade hedónica razoavelmente idêntica haveria numa delas subversão da hierarquia e noutra não.<sup>32</sup> Se a resposta é um estado mental ou um estado particular da alma, na ocasião da experiência, continuamos com a dificuldade de explicar como a alma se pode pôr a si própria em tal estado sem sofrer modificações do exterior. Isto sugere-me um problema no modo como é aqui apresentada a hierarquia intelecto-sensação.

Uma objeção mais evidente, creio, seria a seguinte: suponhamos que escuto pela primeira vez o hino *Deus Creator Omium*; passo a ter conhecimento de uma obra musical que antes desconhecia. Memorizo total ou parcialmente as palavras, a melodia e o ritmo. Posso inclusive descrever o hino como uma sequência de oito estrofes de quatro dímeters iâmbicos cada. Posso reproduzi-lo, cantando-o. Adquiri conhecimento, memórias, impressões, o âmbito da minha experiência foi alargado. Passei por uma diversidade de estados mentais durante a audição. Chamemos  $t_1$  ao momento anterior à minha experiência do hino,  $t_2$  ao

<sup>32</sup> Passagens como a seguinte não tornam a questão mais clara: «Pois o prazer é um género de peso na alma. Portanto, o prazer ordena a alma.», AGOSTINHO, *De musica* VI, 11, 29.

momento que coincide com a minha primeira experiência do mesmo e  $t_3$  ao momento imediatamente posterior a essa experiência. Parece evidente que a minha alma em  $t_3$  tem propriedades que não tinha em  $t_1$ . Como posso afirmar que nenhuma modificação se produziu na minha alma? Não parece de todo convincente afirmar que só a estrutura física dos meus órgãos de audição sofreu modificações em  $t_2$  regressando em  $t_3$  a um estado semelhante àquele em que se encontrava em  $t_1$ , sem que eu próprio, na minha vida mental, tivesse adquirido novas propriedades.

Agostinho não ignorava esta objeção. A sua teoria da iluminação procura precisamente responder-lhe (basicamente, esta teoria propõe um esquema semelhante ao da reminiscência platónica, em que a alma não adquire realmente um conhecimento que antes não teria.) Contudo, o que agora nos interessa é compreender a filosofia da música de Agostinho, pelo que os problemas com a sua teoria da percepção não têm uma importância crucial, dado que a própria teoria da percepção é um meio para compreendermos a sua filosofia da música; a menos, claro, que aquilo que nesta é interessante para a filosofia contemporânea da música dependa da solidez da sua teoria da percepção (o que é improvável). Por esta razão, não me vou deter nas possíveis objeções e contraexemplos à teoria agostiniana da percepção, pelo menos por ora.

No ato de recitar ou cantar os iambos de *Deus creator omnium* (atemo-nos ao único exemplo musical citado por Agostinho no seu tratado) a alma produz movimentos no corpo que resultam nos sons musicais que escutamos. Uma vez tendo escutado os iambos e a melodia, podemos também recordá-los; podemos «ouvir» internamente o hino (ou imaginar a sua audição) no mesmo período de tempo em que ouviríamos a sua execução por um grupo de cantores. A cada um destes atos estão associadas outras duas classes de «números»: os ‘números progressores’ e os ‘números memorativos’, ou seja, os números na ação e os números na memória.

Uma distinção básica entre as quatro classes de números até agora referidas diz respeito à natureza corpórea ou incorpórea: os números ocurrentes, progressores e memorativos pertencem à mente (ou à alma)<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Uma vez que tento fazer uma leitura de Agostinho pela perspectiva do interesse que um filósofo da música contemporâneo pode ter neste tratado, não me preocupo em distinguir, por exemplo, mente e alma. Isso não significa que os

enquanto os números sonoros pertencem à natureza corpórea. Penso que esta caracterização é aceitável mesmo para quem rejeite o dualismo mente-corpo, dado não ter de afirmar que as três primeiras classes de números *são* coisas corpóreas, apenas que têm uma ‘descrição’ física mais fundamental do que a sua descrição em termos mentais. Os números sonoros, por outro lado, têm apenas uma descrição fundamental física ou corpórea. Os números oclusivos, progressores e memorativos referem-se igualmente a ações da alma, mas de perspetivas diferentes. Nos números oclusivos trata-se da representação sensível dos sons ou da contraparte representacional dos números sonoros; nos números memorativos trata-se da conservação ou «armazenamento» mental da estrutura que apreendemos nos números sonoros; nos números progressores trata-se da produção de movimentos no corpo que se exprimem em sons físicos organizados; podemos recorrer aqui a uma ambiguidade moderna para esclarecer a diferença entre o «sonoro» e o «progressor». Quando falamos na «execução» de uma obra musical podemos estar a referir uma de duas coisas: 1) o próprio ato performativo, por parte do instrumentista, conforme ao que é prescrito pelo compositor na partitura da obra (creio que o exemplo é ainda mais claro se imaginarmos uma improvisação pura); 2) o resultado desse ato performativo do instrumentista, ou seja, o próprio acontecimento musical de que temos experiência. Ora, os números progressores são a ordem inerente ao que é descrito em (1); os números sonoros são a ordem inerente ao que é descrito em (2). Na medida em que a ação e o resultado da ação se distinguem, também a ordem inerente em ambos é distinguível. Quer os números oclusivos quer os números progressores têm uma relação crucial com os números memorativos, que esclarecemos em seguida. Em *De musica* Agostinho diz-nos que «a memória, que é como que a luz dos intervalos temporais [*quasi lumen est temporalium spatiorum*], compreende estes intervalos

termos sejam coextensionais em Agostinho. Na verdade, não o são. Mas como o objetivo é retirar da leitura algo que seja interessante mesmo para um filósofo da música que não partilhe a totalidade das doutrinas de Agostinho, concentro-me apenas nas distinções que sejam relevantes para a aceitação ou não aceitação de uma determinada ideia. Neste tipo de leitura procuramos também ler os filósofos traduzindo as suas ideias para a nossa própria linguagem. Aqui tenho procurado obter um justo meio ou um equilíbrio entre as duas coisas: o respeito pela terminologia do autor e a expressão das suas ideias na minha própria terminologia.



temporais dado que também à sua maneira pode ser projetada.»<sup>34</sup> Com esta metáfora visual, Agostinho procura explicar que sem os números memorativos não há percepção nem produção musicais. Embora sejam conceptualmente distinguíveis, são indissociáveis na experiência (desde que haja realmente experiência). «Como pode aquilo que não soa em simultâneo ser escutado em simultâneo?»<sup>35</sup>

A memória não entra em jogo apenas para conservarmos uma réplica mental dos versos e melodia do hino, que podemos reproduzir uma vez que o tenhamos memorizado. No próprio ato da percepção, só podemos ter uma representação de que aquilo que escutamos (ou tocamos ou cantamos) é uma frase rítmica, melódica e poética porque tanto os números ocurrentes como os sonoros existem apenas enquanto ocorrem (no caso dos primeiros) ou soam (no caso dos segundos). Quando escutamos a repetição do primeiro verso de *Deus creator omnium* não escutamos os mesmos números (na medida em que o som musical e a sua percepção são acontecimentos espaço-temporais e, portanto, irrepitíveis) e sim exemplificações diferentes dos mesmos números (tal como 10 inscrições ou locuções de «iâmbico» são 10 exemplificações da mesma palavra e não 10 palavras distintas).

A única razão por que reconhecemos um ritmo iâmbico como tal é porque a memória conserva os números que deixam de existir no momento em que a sua duração termina, caso contrário não teríamos experiência senão de uma sucessão de tempos fracos e fortes sem conexão entre si, pois o que percebemos são os tempos fracos e fortes, a estrutura métrica (a divisão destes tempos fracos e fortes em unidades de duas sílabas que por sua vez constituem unidades maiores de quatro sílabas) ‘compreendemo-la’, por assim dizer, numa apreensão simultânea, como quando observamos a representação gráfica do padrão rítmico e compreendemos intuitivamente a sua expressão sonora:

<sup>34</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 8, 21. Nesta passagem Agostinho compara o papel da memória na percepção auditiva à efusão de raios a partir de «minúsculas pupilas do olho» que vão ao encontro dos objetos. Esta teoria da visão, por vezes denominada ‘teoria emissiva’ ou ‘teoria da extromissão’ é atribuída a Empédocles e foi aceite por Platão, Ptolomeu e outros até ser refutada no século XI pelo físico árabe Ibn al-Haytham. Agostinho, evidentemente, aceitava a teoria da extromissão.

<sup>35</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 8, 21.

|v – |

(um pé iâmbico = um tempo fraco seguido de um tempo forte)

|v – | v – |

(dois iambsos = um metro ou monómetro iâmbico)

|v – | v – |v – | v – |

(quatro iambsos = um dímetro iâmbico)<sup>36</sup>

A compreensão auditiva desta estrutura é uma espécie de caminho inverso, do som percecionado até à «imagem sonora» do padrão rítmico, pelo que a metáfora visual de Agostinho foi particularmente bem pensada. Podemos afirmar que é a contínua transformação dos números sonoros e ocursivos em números memorativos o que permite a nossa experiência musical *ser* uma experiência musical, isto é, uma experiência da ordem e conexão do acontecimento sonoro que é o seu objeto.

### Números judicativos

Ao explicar a natureza dos números ocursivos, Agostinho adverte o discípulo para que não os confunda com uma classe adicional de números – os ‘números judicativos’ (*numeros judiciales*), isto é, os números contidos «naquele poder pelo qual aceitamos as coisas harmoniosas e rejeitamos as desagradáveis»<sup>37</sup>. Este poder, ao contrário do que sucede com os números ocursivos «não é criado nos meus ouvidos quando ouço o som»<sup>38</sup>. A classe dos números judicativos é «um género [*genus*] no juízo natural de perceção [*naturali iudicio sentiendi*] quando nos deleitamos na igualdade dos números ou nos desagrada um defeito

<sup>36</sup> «v» representa o tempo fraco e «–» o tempo forte; «|» é o separador entre cada pé.

<sup>37</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 3, 3.

<sup>38</sup> *Idem*, *De musica* VI, 2, 3.

neles.»<sup>39</sup>. Estes números referem-se portanto à qualidade hedónica da experiência; é por meio deles que sentimos prazer no som harmonioso e desprazer no som falho em harmonia ou coerência rítmica pois que, segundo Agostinho, o «sentido do prazer» [*delectationis sensus*] não poderia ser «favorável a intervalos iguais e rejeitar os perturbados a menos que ele próprio estivesse imbuído de números»<sup>40</sup>.

A expressão «juízo natural de percepção» é importante, porque no capítulo 9 do Livro VI Agostinho proporá uma reclassificação parcial dos números «musicais», mudando a designação dos números sonoros para «números corpóreos» – de modo a incluir na mesma classe os números «envolvidos na dança e em qualquer outro movimento visível»<sup>41</sup> – e dividindo a classe dos números judicativos em duas: a dos ‘números sensuais’ (que correspondem à classe que até ao capítulo 9 recebeu a designação «judicativos») e a dos ‘números judicativos’ em sentido próprio. Vejamos a justificação.

Penso que quando aquele verso *Deus creator omnium* que mencionámos é cantado, escutamo-lo pelos números oclusivos, reconhecemo-lo pelos números memorativos, pronunciamo-lo pelos números progressores, deleitamo-nos pelos judicativos e avaliamo-lo por outros ainda, e de acordo com estes números mais escondidos fazemos outro juízo sobre este prazer, um tipo de juízo sobre os números judicativos. [...] uma coisa é aceitar ou rejeitar estes movimentos quando produzidos pela primeira vez ou quando revividos pela memória, e isto obtém-se no deleite perante a congruência ou na repulsa perante a absurdidade de tais movimentos ou afeções; e outra coisa avaliar se agradam bem ou não, e isto obtém-se pelo raciocínio – se tudo isto é verdade, temos de admitir que estes últimos são de dois géneros tal como os primeiros são de três géneros.<sup>42</sup>

A nova distinção nos números judicativos corresponde à distinção entre um ato valorativo da sensação ou da razão. Aqui assenta a diferença, creio, entre agradar e agradar bem a que me referi anteriormente neste artigo. Sem essa diferença não teríamos como explicar por que o «prazer vulgar» nas frivolidades musicais (para Agostinho: a música do teatro romano e em geral toda a *performance* musical que assenta na ‘imitação’

<sup>39</sup> *Idem, De musica* VI, 4, 5.

<sup>40</sup> *Idem, De musica* VI, 9, 24.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Idem, De musica* VI, 9, 23-24.

e não na razão ou na «ciência de bem medir (*modulare*)» com o propósito de elevar a mente da contemplação das coisas corpóreas à das coisas incorpóreas. Num registo mais atual, em que nos é dado concordar com Agostinho mesmo ficando aquém de assimilar a sua mundividência religiosa, poderíamos dizer: toda a música que pretende ser uma distração e nada mais, aquela que nos entra pelos ouvidos em cada esquina, sala de espera e mesa de café, que nos invade o íntimo sem ser convidada e depois se recusa a sair, que se comporta como a cola (ou como as cracas), «sem forma, feitió nem jeito» – como se lhe referia um compositor português – e que, em termos quase agostinianos, procura mover os nervos sem mover o pensamento) não tem o mesmo valor que o prazer na audição, por exemplo, do hino *Deus creator omnium* e de todos os exemplares de som produzido segundo as regras da «boa mensuração». Além disso, por vezes o «sentido do prazer» não capta diferenças relevantes e a alma deleita-se nas coisas desiguais como nas que são iguais. Daqui resulta a exigência de um poder judicativo superior ao dos «números sensuais» para determinar o valor de um objeto ou acontecimento musical, um juízo sobre o «juízo natural de percepção».

Trata-se de um conceito importante para a estética musical: por que razão muitas pessoas (tantas) gostam de música manifestamente má e nela têm um prazer intenso? Como pode um objeto musical ser mau e ainda assim seduzir? Podemos depreender uma resposta a estas perguntas em Agostinho de um modo que não nos compromete com a mundividência religiosa do seu esquema e que seja interessante para o filósofo contemporâneo da música, isto porque, ao contrário do que se poderia pensar, há em Agostinho uma filosofia da música que não se confunde com a mundividência religiosa. Não que haja problema algum em ter semelhante mundividência, porém, conta a favor das suas ideias acerca da música que possam ser apelativas independentemente, por si só, e ainda que na dimensão histórica fosse verdade que se requer uma pessoa com aquela mundividência para chegar àquelas ideias. Os dois aspetos são, ainda assim, independentes conceptualmente.

O mesmo sucede, como vimos, com a teoria da iluminação, um aspeto da epistemologia agostiniana que podemos não aceitar sem que isso implique a rejeição da sua estética ou metafísica musical, pelo menos na medida em que a cogência destas não dependa em rigor da cogência daquela.

### Hierarquia numérica

A descrição das categorias de ‘número’ (neste sentido pitagórico de «número» que permeia o pensamento de Agostinho) é acompanhada por uma hierarquização destas categorias, seguindo o plano estabelecido logo no segundo parágrafo do capítulo 2 do *De musica*: «partilhando comigo da razão para que possamos passar das coisas corpóreas para as incorpóreas»<sup>43</sup>. À hierarquia entre o corpóreo e o incorpóreo correspondem as restantes hierarquias em que assenta a argumentação estética e metafísica em *De musica*: a hierarquia entre alma e corpo e a hierarquia entre as seis categorias de números envolvidos na perceção musical, consoante se aproximam ou afastam da imperecibilidade.

Regressando aos números sensuais e judicativos (que, como vimos, formam uma só categoria), parece que temos aqui ensejo para uma renovada objeção à ideia da subjugação da alma aos sentidos. Se temos algo como uma estrutura *a priori* no «sentido do prazer», ou seja, se há neste sentido uma classe de números que permite à alma ou à mente deleitar-se na harmonia e sentir repulsa pela desarmonia, e se além disso temos uma categoria de números judicativos que se aplica aos anteriores, permitindo-nos distinguir quando um objeto musical agrada bem ou racionalmente, como pode a alma, que não é afetada pelas coisas corpóreas mas antes se afeta a si própria na ação que executa sobre as paixões do corpo, deixar-se subjugar por um prazer sensual da música que se revela perturbador e destrutivo? Como pode o prazer estético ser intelectualmente destrutivo para a alma? É neste ponto que a filosofia da música em Agostinho se mostra especialmente inseparável da mundividência religiosa que anima a argumentação do autor.

Acerca de duas experiências musicais de qualidade hedónica positiva (prazer na harmonia e na congruência rítmica) igualmente intensa, poderemos dizer que uma é boa e a outra má? Segundo que critérios? Determinar esta qualidade do objeto musical pertence à categoria dos números judicativos superiores, ou seja, aos que avaliam segundo a razão e não segundo o sentido natural do prazer. Como vimos,

<sup>43</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 2, 2.

a teoria dos «números» em Agostinho resulta de uma forte influência pitagórica e platônica<sup>44</sup>. Nenhuma passagem do *De musica* revela isto tão bem como aquela em que Agostinho afirma que os «números inferiores», isto é, os números percíveis são produzidos por números superiores, numa escala ascendente que culmina nos números eternos, acima da mente humana, ou seja, os números da *musica mundana* e, em última instância, a igualdade e unidade perfeitas em Deus. É com base na percibilidade por um lado e na atividade por outro que a hierarquia entre as seis categorias de números se estabelece: o incorpóreo é superior ao corpóreo e o ativo é superior ao passivo. Por esta razão Agostinho afirma que os números sonoros, apesar de corpóreos, são superiores aos memorativos, contra a opinião do discípulo, que os considera superiores pela sua maior duração. Para Agostinho, a grande duração está em paridade valorativa com a pequena duração, dado que ambas são

<sup>44</sup> Optei por não tratar neste artigo o tópico medieval da ‘música das esferas’, uma herança pitagórica que dominou o pensamento musical da Idade Média e do renascimento e permaneceu na cultura filosófica europeia até ao tempo de Kepler. Agostinho aceitou a ideia da música das esferas por via da teoria platónica da ‘alma do mundo’. A razão por que decidi não tratar este tema é de algum modo quase evidente: por um lado tal tema merece que lhe dediquemos um trabalho separado, por outro lado, dado que o interesse deste artigo é retirar do *De musica* aquilo que continua a ser interessante e valioso para o filósofo da música hoje, o tópico da música das esferas não é apelativo, dado ser precisamente um dos elementos que distancia de maneira mais óbvia as filosofias contemporânea e medieval da música. É menos controversa a associação das doutrinas musicais medievais à mundividência religiosa cristã do que a associação à doutrina da música das esferas. A primeira pode conviver perfeitamente com a nossa cultura científica e filosófica, ao passo que a segunda não tem aí lugar, por se tratar de uma teoria cosmológica refutada há séculos. O seu interesse é mais histórico do que filosófico. Por outro lado, a sua omissão não impede que compreendamos a doutrina agostiniana da música naquilo em que ela se aplica à *musica instrumentalis* – que é a que interessa aos filósofos contemporâneos da música e não a *musica mundana*. Mesmo que a doutrina da música das esferas fosse metafisicamente defensável hoje em dia (suponhamo-lo para fins de argumentação), a hierarquia medieval entre as duas classes de música não seria válida, porque a *musica mundana* já não faria parte da filosofia da música, do mesmo modo que os problemas metafísicos sobre a existência de Deus já não fazem parte da metafísica geral e sim da filosofia da religião. A música hoje e desde meados do século XVIII, sobretudo a música instrumental, é um fenómeno cultural de demasiada importância e influência para ser objeto de reflexão segundo a hierarquia medieval própria do *quadrivium*. Hoje podemos ser platónicos em música sem ter de pensar que a música é inferior à astronomia. Na Idade Média não podíamos ser platónicos em música e pensar deste modo.

igualmente mortais. O que é ativo, o que produz, é sempre preferível ao que é produzido, por muito grande que seja a duração deste.

Também os números judicativos, para surpresa do discípulo neste diálogo, serão considerados por Agostinho perecíveis, embora sejam os mais excelentes entre os números que pertencem à alma. A demonstração do carácter perecível dos números judicativos é um belo exemplo de destreza dialética e penetração sagaz. Um dado som só é longo ou curto (tem maior ou menor duração) por comparação com outros sons. Se cantarmos um dímeter iâmbico que normalmente preenche um dado período de tempo, digamos, 6 segundos para o primeiro verso de *Deus creator omnium*, no dobro desse tempo, 12 segundos, continuamos a reconhecer a sucessão rítmica de iambos, os tempos fracos e fortes, desde que a proporção entre os sons se mantenha quando a duração de toda a frase é duplicada. Se duplicarmos novamente este período para 24 segundos, e uma vez mais, em seguida, para 48, e assim por diante, chegaremos a um ponto em que é impossível discernir a estrutura rítmica e, portanto, não a podemos avaliar, sensual ou racionalmente. Logo, os números judicativos são também perecíveis, pois estão limitados a intervalos temporais.

### **As emoções na música**

Neste ponto introduzo outro tema na nossa discussão das ideias de Agostinho acerca da música que é de importância crucial para a filosofia da música hoje em dia – o tema das emoções, das reações emocionais do ouvinte e das propriedades emotivas da música, se as há.

A nossa fonte principal de informação sobre este tema, no que diz respeito a Agostinho, não se encontra tanto no texto do *De musica* como nos interessantes comentários que Agostinho nos deixou acerca da música nas *Confissões* e nas *Exposições sobre os Salmos*. A qualidade e intensidade hedónica das nossas experiências musicais estão intimamente associadas ao tipo de emoções de que temos experiência ao ouvir música, em parte porque se trata de uma das componentes que figuram na individuação das emoções (numa perspetiva cognitivista sobre as emoções, além da componente hedónica e fisiológica temos também uma

componente cognitiva de crenças ou representações). É nestas emoções e na relação que têm com um hipotético conteúdo representacional na música que assenta em grande medida a possibilidade de distinguirmos valorativamente duas experiências musicais de qualidade hedónica igualmente intensa.

Uma teoria que defina a expressividade emocional na música apenas como uma disposição que a música tem de evocar ou suscitar emoções no ouvinte é compatível com afirmar que a música não tem qualquer tipo de propriedades emocionais, no sentido de propriedades que a música poderia ter independentemente de figurarem na experiência de um ouvinte, à semelhança de outras propriedades que a música tem, por exemplo, a de conter notas com uma certa duração.

Temos reações emocionais a uma grande diversidade de coisas sem que essas coisas sejam acerca dos estados emocionais que temos em reação a elas ou sequer os exprimam. Observar a turbulência de um rio é uma experiência de turbulência, mas a turbulência do rio não é acerca da turbulência (não a representa) nem é ela mesma um comportamento expressivo de turbulência, mas a experiência que temos dela pode evocar estados emocionais que de algum modo envolvem a turbulência. O mesmo sucede com a disposição que um pôr-do-sol tem para evocar estados de espírito contemplativos, sem que o próprio fenómeno físico contenha qualquer representação ou seja em si mesmo expressivo desse tipo de estados mentais. Tampouco um comportamento emocionalmente expressivo tem de ser acerca das emoções que exprime. Por exemplo, quando alguém irritado parte uma chávena propositadamente, o seu comportamento exprime irritação, mas não é acerca da irritação que levou à sua ocorrência.

De igual modo, a música pode ser expressiva sem conter representações daquilo que exprime. O exemplo mais óbvio é quando afirmamos de uma execução instrumental ou vocal que exprime o estado emocional do instrumentista ou cantor, ou seja, que o modo particular como se toca ou canta naquele momento exprime o estado emocional de quem produz os sons, o que permite mesmo incongruências entre esse modo de tocar ou cantar e as características da própria música.

Mais complexa é a ideia de que a própria música tem qualidades emocionais, tenham ou não estas algo a ver com os estados emocionais do próprio compositor. O que procuro determinar nesta parte do artigo é



se Agostinho nos dá uma forma de avaliar experiências musicais de qualidade hedónica igualmente intensa por meio das emoções, ou qualidades emotivas, que envolvem e se isso terá algo a ver com a própria música que é objeto dessas experiências; se há uma relação inteligível entre as emoções na nossa experiência da música e as categorias que Agostinho usou em *De musica* para explicar como percebemos a beleza de um objeto musical.

Mais atrás neste artigo referi que quando, em finais do século XVI, os teóricos da Contrarreforma deliberaram no Concílio de Trento sobre o que fazer relativamente aos então considerados excessos polifónicos e instrumentais que se tinham introduzido na música litúrgica (diversas linhas melódicas em que não raro se cantava palavras diferentes ou mesmo em línguas diferentes, ao mesmo tempo, tornando quase impossível a compreensão do texto), apelando a uma simplificação das formas musicais, a um compromisso com a inteligibilidade do texto religioso (que era afinal o propósito que se pretendia que a música servisse), estavam a recuperar algo das ideias de Agostinho sobre a música. Uma das preocupações era a de que as pessoas acorriam à igreja pelo prazer de ouvir a música e não pelo que supostamente se pretendia exprimir ou representar com a música, em particular o significado das palavras a que a música devia servir de suporte.

De facto, Agostinho pronunciou-se contra o uso de instrumentos musicais no serviço litúrgico e várias vezes adverte o leitor para os «perigos» do prazer musical. A preferência pela simplicidade das formas mostra-se também no elogio ao hino *Deus creator omium*, em cuja estrutura métrica Ambrósio de Milão compôs a maior parte dos textos a usar na liturgia, mas também pela própria teoria da beleza: as coisas são tanto mais belas quanto maior é nelas a unidade, a congruência e a igualdade ou proporcionalidade entre as partes. O feio, à semelhança do mal na teologia agostiniana, não tem realidade substancial, sendo uma mera privação. Todas as coisas, na medida em que existem, têm algo de bom, exemplificam a ordem e o número ainda que num grau muito afastado da máxima unidade e igualdade. Pelo que o prazer em si, a qualidade hedónica das experiências musicais, mesmo na música instrumental e em todas as coisas que Agostinho considera manifestações de frivolidade artística, não pode ser mau em si mesmo, mas é um bem inferior e o «gosto por agir sobre a corrente das paixões corpóreas» leva

a alma, por este tipo de prazer, a desviar a atenção das coisas eternas para as coisas inferiores e perecíveis; o «gosto de agir sobre os corpos» desvia-lhe igualmente a atenção e torna-a inquieta. As «fantasias e fantasmas» da memória também desviam a alma da contemplação dos «números imperecíveis». Por fim, o «amor ao conhecimento vão» das coisas inferiores desvia a alma por meio dos números sensuais, «onde estão as regras de má arte, como que feliz na sua imitação»<sup>45</sup>. O problema não está na própria música que pode ser objeto de um prazer frívolo. «Não são os números abaixo da razão e belos no seu género que sujam a alma, mas o amor da beleza inferior»<sup>46</sup>.

Qual o papel das emoções em tudo isto? Antes de prosseguir, quero citar algumas passagens de Agostinho em que as emoções surgem associadas à experiência musical. A primeira é extraída das *Confissões*; a segunda da exposição do Salmo 32, a propósito do *jubilus* ambrosiano; por fim, a exposição do Salmo 99, onde Agostinho se refere uma vez mais ao *jubilus*.

Os prazeres do ouvido enredaram-me e subjugarão-me mais tenazmente, mas tu soltaste-me e libertaste-me. Agora, confesso-o, encontro um pouco de repouso nas melodias a que as tuas palavras dão vida, quando são cantadas com uma voz suave e bem trabalhada, não a ponto de ficar preso a elas, mas de forma a poder ir-me embora, quando quiser. No entanto, juntamente com as próprias frases que lhe dão vida, para que possam entrar em mim, procuram no meu coração um lugar de alguma dignidade, mas apenas lhes concedendo o lugar apropriado. Às vezes, parece-me que lhes atribuo mais honra do que convém, quando sinto que o nosso espírito se move mais religiosa e ardentemente para a chama da piedade com aquelas letras sacras, quando assim são cantadas, do que se não fossem cantadas assim, e que todos os afetos do nosso espírito, cada um segundo a sua diversidade, têm na voz e no canto as suas próprias melodias, não sabendo eu qual é a oculta afinidade com essas melodias que os desperta. Mas o deleite da minha carne, ao qual não convém entregar a mente, que por ele seria necessariamente enfraquecida, engana-me muitas vezes, quando o sentimento não acompanha a razão de modo a ir resignadamente após ela, mas além disso, uma vez que mereceu ser admitido por causa dela, tenta até ir adiante e guiá-la. Assim, sem me dar conta, peço nestas coisas e depois dou-me conta disso. Às vezes, porém, evitando com algum exagero esta mesma falácia, erro por excessiva severidade, mas, muitíssimas vezes,

<sup>45</sup> AGOSTINHO, *De musica* VI, 13, 39.

<sup>46</sup> *Idem*, *De musica* VI, 14, 46.

gostaria de afastar dos meus ouvidos e dos da própria Igreja toda a melodia das músicas suaves que acompanham o saltério de David; e parece-me mais seguro o que recorde ter ouvido dizer a respeito de Atanásio, bispo de Alexandria, o qual levava o leitor do salmo a entoá-lo com uma inflexão de voz tão pequena que parecia mais própria de quem recita do que de quem canta. Contudo, quando me lembro das minhas lágrimas, que derramei perante os cânticos da Igreja, nos primórdios da recuperação da minha fé, e quando mesmo agora me comovo, não com o canto, mas com as coisas que se cantam, quando são cantadas com uma voz clara e uma modulação<sup>47</sup> perfeitamente adequada, reconheço de novo a grande utilidade desta prática. Assim, flutuo entre o perigo do prazer e a experiência do efeito salutar, e inclino-me mais, apesar de não pronunciar uma opinião irrevocável, a aprovar o costume de cantar na igreja, a fim de que, por meio do prazer dos ouvidos, um espírito mais fraco se eleve ao afeto da piedade. Todavia, quando me acontece que a música me comova mais do que as palavras, confesso que peço de forma a merecer castigo e, então, preferiria não ouvir cantar. Eis em que estado me encontro! Chorai comigo, chorai por mim, vós que algum bem praticais no vosso íntimo, donde procedem as ações. Na verdade, estas coisas não vos comovem, a vós que as não praticais. Tu, porém, Senhor meu Deus, escuta-me, volta para mim o teu olhar, e vê-me, e compadece-te de mim, e cura-me, tu, a cujos olhos me tornei para mim mesmo numa interrogação, e é essa a minha doença<sup>48</sup>.

Cantai «em júbilo» (S. 32, 3). Pois é isto louvar a Deus, cantar em júbilo. O que é cantar em júbilo? Ser incapaz de compreender, de exprimir em palavras o que é cantado no coração. Pois os que cantam, ou na safra ou no vinhal ou noutra ocupação árdua, depois de começarem a manifestar o seu contentamento nas palavras cantadas, enchem-se de uma alegria tal que não a podem exprimir em palavras, e passam das sílabas das palavras para o som do júbilo. O júbilo é algo que significa que o coração se esforça naquilo que não pode pronunciar. E a quem é o júbilo apropriado se não ao Deus inefável? Pois aquele que não podem exprimir pelo discurso é inefável. E se não o podem exprimir e, no entanto, não devem manter silêncio, o que resta a não ser jubilar; de modo que o coração se alegra sem palavras e a grande expansão de alegria não tem os limites das sílabas? «Louvai em júbilo o Senhor» (S. 32, 3)<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Ver a nota 3.

<sup>48</sup> AGOSTINHO, *Confessiones* X, XXXIII 49-50 (*Confissões*, Trad. de ESPÍRITO SANTO, A. do, 2000, pp. 507-509).

<sup>49</sup> Citado em MACKINNON, *Music in...*, cit., pp. 156-157.

Quem jubila não pronuncia palavras, mas antes um género de som de alegria sem palavras, visto ser a voz de uma alma que extravasa alegria e exprime tão bem como pode o sentimento, embora sem compreender o sentido. Um homem que se deleita na sua alegria, de algumas palavras que não podem ser pronunciadas ou compreendidas, irrompe numa certa voz de exultação sem palavras, de modo que parece na verdade deleitar-se com a sua própria voz, mas, por estar cheio de uma alegria excessiva, como quem não consegue explicar por palavras aquilo com que se deleita. Observamos isto mesmo nos que cantam impropriamente. O nosso júbilo não será como o deles, pois devemos jubilar com justificação, enquanto eles jubilam na iniquidade; nós, portanto, em confissão, eles em confusão. Porém, para que compreendam o que digo, lembrem-se do que já bem conhecem, que são em especial aqueles que executam qualquer tarefa agrícola que jubilam. Os ceifeiros e os vindimadores e os que colhem outros produtos, felizes na abundância da safra e animados pela própria riqueza e fecundidade da terra, cantam em alegria. E entre as canções que exprimem por palavras, inserem determinados sons sem palavras na elevação de um espírito que exulta, e a isto se chama júbilo<sup>50</sup>.

Poderia citar outras passagens de Agostinho em que as emoções e a música surgem intimamente associadas. Há em particular uma passagem nas *Confissões* em que o autor descreve o impacto que nele teve em Milão a experiência dos hinos e cânticos do rito ambrosiano, como as lágrimas e o sentimento de piedade irrompiam perante a doçura e harmonia das vozes que entoavam os cânticos. As três extensas passagens que citei bastam, todavia, para perceber alguns contrastes curiosos no pensamento de Agostinho acerca do valor e significado da música. A passagem do livro X das *Confissões* é muito importante pela menção a uma «correspondência secreta» entre as afeções da alma e as suas «medidas (*modos*)<sup>51</sup> apropriadas» na voz e no canto. Há aqui um claro afastamento relativamente à teoria platónica da *mimesis*, segundo a qual a música imita as emoções imitando aspetos perceptíveis do comportamento

<sup>50</sup> MCKINNON, *Music in...*, cit., pp. 157-158.

<sup>51</sup> É de evitar neste contexto a tradução por ‘modos’, pois isso tem um significado musical que Agostinho não tem em mente aqui. Os modos eclesiásticos eram tipos de escalas musicais em uso antes do desenvolvimento do sistema tonal. Na teoria musical grega antiga o ‘modo’ também se refere aos intervalos tonais, mas não significa algo de semelhante à escala diatónica moderna ou os modos eclesiásticos medievais. «Modo» aqui refere-se à «*scientia bene modulandi*» - a arte de bem medir ou a congruência dos padrões rítmicos com base na igualdade e proporcionalidade das unidades métricas.

expressivo ou do discurso. Aristóteles defendeu uma perspectiva diferente, segundo a qual a música imita diretamente as emoções e não o comportamento expressivo ou o discurso, embora nunca tenha explicado como isto funciona ao certo. Agostinho mantém aqui esta incógnita e parece mais próximo de Aristóteles, ao falar numa «correspondência secreta» entre as modulações da voz e as afeções da alma. Se esta relação fosse de algum modo perceptível, se consistisse num género de «isomorfismo» entre o movimento musical e os movimentos do comportamento expressivo e do discurso (uma voz irada tem certas características dinâmicas: tom elevado, rapidez da elocução, turbulência, etc. que podem ser imitadas pelo movimento musical. Este tipo de imitação ocorre de facto na chamada «música descritiva» e também pontualmente em obras musicais que não o pretendem ser.)

É verdade que no Livro I do *De musica* Agostinho faz uma distinção, com base na imitação, entre a arte (no sentido de virtuosismo, a capacidade de «mover rapidamente os dedos» nas posições corretas, por exemplo) dos instrumentistas e cantores e a ciência do «músico», isto é, daquele que tem conhecimento teórico do ritmo e da melodia: os primeiros têm imitação e não ciência, que apenas existe na razão. Agostinho compara a ação dos instrumentistas e cantores ao canto das aves, o que é claramente exagerado e difícil de interpretar de um modo que não o denuncie como mero preconceito (muito semelhante ao que alguns compositores contemporâneos afirmaram sobre o *jazz*, dando corpo ao mesmo tipo de atitude de produção de separações, mais ou menos artificiais e arbitrarias).

É certo que os instrumentistas e cantores não tinham normalmente o conhecimento teórico do género que Agostinho e outros tratadistas medievais expõem nas suas investigações sobre música, mas quem teve a experiência de aprender a tocar um instrumento e se dedicou a esta atividade com alguma seriedade sabe que embora a «imitação» desempenhe um papel pedagógico fundamental, a asserção de que podemos fazê-lo sem recurso algum à atividade racional é errónea.

Regressemos, porém, à ideia da correspondência secreta. Esta posição está consideravelmente distante das teorias contemporâneas da expressividade musical, na sua maioria, exceto da teoria evocativa, a qual define o poder expressivo da música em termos disposicionais: a música é emocionalmente expressiva porque tem a disposição de evocar em nós

respostas emocionais, um pouco como o esquema de cores de uma sala me pode provocar reações emocionais, sem que o revestimento das paredes ‘represente’ ou ‘simbolize’ ou ‘exprima’ qualquer estado emocional real. E isto seria tudo o que há para dizer, pelo menos em termos filosóficos. (A haver algo mais, seria objeto de ciências empíricas como a psicologia.) Nesta perspetiva, não se trata de representações, como as pictóricas, nem de propriedades semânticas, um significado que reconhecêssemos na música e que nos provocasse emoções, como sucede na leitura de um texto literário. Para complicar a questão, na sua exposição do Salmo 67 Agostinho fala da distinção entre «cântico» e «salmo», visto que «o cântico [*canticum*] é pronunciado com a boca, mas um salmo [*psalmum*] é cantado juntamente com um instrumento visível, que é o saltério,<sup>52</sup> parece que no cântico se exprime a compreensão da mente [*intelligentia mentis*] e por um salmo as atividades do corpo [*opera corporis*].»<sup>53</sup> Esta passagem parece sugerir que a música instrumental, não vocal, é imitativa no sentido de uma correspondência isomórfica entre o movimento musical e o movimento do corpo (o tipo de mecanismo a que apelam as ‘teorias da semelhança’ entre a música e fenómenos emocionais, como explicação da expressividade emocional da música), ao passo que a música vocal, cantada, seria representacional.

Não é difícil compreender porquê – o ‘texto’ cantado é obviamente representacional e as representações que contém podem evocar estados emocionais. Mas a passagem é mais complexa do que parece. Tanto os salmos como os cânticos são formas de música cantada. A diferença está no acompanhamento instrumental – o saltério ou a lira – e não na presença ou ausência de texto. A interpretação mais plausível é a de que a imitação por meio de semelhanças dinâmicas (correspondências isomórficas) se refere à música sem palavras enquanto a representação se refere ao texto musicado ou acompanhado. A preeminência do texto pode ver-se noutra passagem das *Exposições sobre os Salmos* (Salmo 72) em

<sup>52</sup> O nome latino do instrumento é psalterium (um instrumento de cordas que podiam ser percutidas ou beliscadas) e psalmum é o termo para ‘salmo’. O livro bíblico dos Salmos tem por vezes a designação de ‘Saltério’. O verbo latino psallere significa literalmente ‘tanger’ ou ‘beliscar ou percutir as cordas’. A diferença mecânica entre estas duas ações (beliscar e percutir) transforma o saltério simultaneamente no antepassado remoto do cravo (beliscar) e do pianoforte (percutir).

<sup>53</sup> MCKINNON, *Music in...*, cit., p. 158.

que Agostinho explica a diferença entre um hino e qualquer forma cantada semelhante, pelo facto de os hinos conterem um louvor a Deus. Se um cântico contém louvor, mas não a Deus, não é um hino, independentemente de outras características musicais. A presença de elementos literários representacionais é suficiente para individuar uma forma musical.

Na passagem das *Confissões* citada atrás são as palavras que «dão vida aos sons» e lhes conseguem um «lugar apropriado no coração» do ouvinte. Por outro lado, a «correspondência secreta» entre as afeções da alma e as modulações do canto não pode ser o conteúdo representacional dos textos, pois se o fosse nada haveria de obscuro e secreto nessa ligação. Além disso, segundo Agostinho, são os sons musicais que dão às palavras o poder de mover a alma «mais piedosa e sinceramente ao ardor da devoção». Em que consiste este poder do ritmo e da melodia? Obviamente, não pode ser a associação com o conteúdo literário pois isso seria circular (o que queremos explicar é precisamente o facto de a experiência do texto ser intensificada pela música) e se a propriedade que explica isto não fosse puramente musical, não literária, a experiência de escutar o hino *Deus creator omnium* recitado ou cantado seria igual em intensidade. É um contraste difícil de resolver. Se há uma «correspondência secreta» ou uma relação interna (à maneira da relação platónica de instanciação que se verifica entre propriedades e particulares concretos)<sup>54</sup> entre as modulações do canto e as afeções da alma, se um dos termos dessa relação não pode ser o texto cantado (pois nada há aí de «secreto» ou interno: a representação literária de um estado emocional não é mais obscura do que a representação dos sons musicais pelas notas na pauta), esse elemento só pode ser a música vocal sem palavras. Mas nesse caso não é claro por que essa relação secreta ou interna se verificaria no caso da música vocal sem texto, mas não no da música instrumental sem texto.

<sup>54</sup> Esta seria uma hipótese metafísica a explorar: uma classe de propriedades que as formas musicais exemplificariam, tal como exemplificam as propriedades quantitativas que Agostinho descreve na teoria da percepção musical, e que poderíamos qualificar como 'propriedades emotivas', não por serem representacionais, mas porque têm o poder causal de evocar emoções ou intensificar emoções evocadas pelo conteúdo representacional dos textos.

Mas deixamos por agora esta dificuldade, concentrando-nos no poder que a música vocal atextual possui de evocar emoções ou de intensificar as emoções evocadas pelo conteúdo representacional dos textos. Apesar da ênfase no elemento literário, Agostinho parece aproximar-se mais de uma teoria evocativa no que diz respeito a explicar a expressividade emocional da música (e há que observar que não é incompatível manter simultaneamente uma teoria evocativa e uma teoria da semelhança: as semelhanças dinâmicas entre o som musical e fenómenos emocionais extramusicais podem ser o mecanismo ao qual se apela para explicar o fenómeno da evocação de emoções). Esta não consiste na representação de estados emocionais ou emoções (essa tarefa cabe ao elemento literário) mas simplesmente na capacidade de as despertar, suscitar ou evocar. A ligação é causal, mas não representacional (embora uma representação possa também, evidentemente, evocar as emoções que representa, podendo inclusive fazê-lo por mecanismos além do mero significado das palavras). O portador do conteúdo representacional é o texto, o elemento que Agostinho considera mais importante. A relação entre o conteúdo do texto e as emoções evocadas não é tão problemática como no caso da música apenas. No exemplo de Agostinho, os estados emocionais e devocionais resultam em primeiro lugar da compreensão do texto; a música limita-se a intensificar a qualidade emotiva do texto, levando mais facilmente a alma ao ardor da devoção. O texto sugere a emoção, o papel da música é elevar a qualidade hedónica da experiência cujo conteúdo representacional foi já dado pelo texto. Justifica-se aqui a preocupação pela simplicidade da estrutura musical e pela inteligibilidade textual. Se as palavras não forem inteligíveis, a mente concentra-se no prazer musical, dissociado de um conteúdo emocional específico. Os estados emocionais são demasiado complexos, envolvem demasiados elementos – representações e crenças – para poderem ser caracterizados com clareza e detalhe por quaisquer recursos dinâmicos e expressivos da música. Esta será basicamente a objeção de Eduard Hanslick, na década de 1840, à ideia de expressividade emocional na música: as emoções são estados cognitivos (intencionais) complexos, envolvem representações dos objetos acerca dos quais são, envolvem crenças acerca desse objeto, além de uma qualidade hedónica associada a essas representações e crenças. Assim, ter experiência do amor, do ódio



ou do medo é ter a representação do objeto amado, odiado e temido, um conjunto de crenças adequadas acerca desse objeto (por exemplo, não faz sentido invejar o que não se acredita ser desejável, etc.), acompanhadas de uma qualidade hedônica positiva intensa (alegria, dor, etc.) Mesmo que a música tenha alguns dispositivos representacionais, estes nunca poderiam sugerir algo tão complexo e detalhado como um estado emocional, por exemplo, de devoção religiosa. É o texto que consegue isso. A compreensão das palavras põe o ouvinte num estado mental apropriado e a música pode então agir sobre o elemento comum: a qualidade hedônica. Os outros dois elementos só estão presentes no texto, recitado ou cantado. A relação entre as modulações da voz e as afeções da alma é «secretas» porque o elemento comum não é representacional, mas puramente expressivo. O prazer na harmonia e na congruência, na igualdade e proporção, dado pelo «juízo natural» dos números sensuais encontra a sua valoração racional numa experiência musical completa, em que a qualidade hedônica (o prazer musical) é apenas um elemento e não define por si toda a experiência musical.

### **Alguns pensamentos finais sobre o *jubilus***

Aqui se introduz uma nova complicação na concepção agostiniana da música, no que às suas propriedades expressivas diz respeito: a descrição do *jubilus* ambrosiano, do qual tomou conhecimento durante a sua estadia na diocese de Ambrósio, e em cujas propriedades hedônicas e expressivas Agostinho vê uma manifestação rudimentar nos cânticos de trabalho populares do seu tempo (não sem alguns cambiantes místicos: as exposições dos Salmos 32 e 99 referem, entre tantos exemplos possíveis, os ceifeiros e os vindimadores – a ideia do pão e do vinho). O *jubilus* é uma parte do *aleluia*, uma das formas musicais que pertencem ao *Próprio* da missa (*introitus, gradual, aleluia, ofertório, comunhão*, etc.). O *jubilus* é a diferença entre o *aleluia* ambrosiano e o gregoriano, que não continha o *jubilus*. O *jubilus* é uma secção melismática (uma sequência prolongada de notas sobre a última sílaba de «aleluia») que se repete várias vezes ao longo do canto (encontramos um exemplo no hino de celebração pascal *Pascha nostrum*, acessível em gravações – embora, como já afirmei, devamos ter em mente que o canto «ambrosiano» que

podemos ouvir hoje em dia não é uma reconstituição exata do rito musical litúrgico no tempo de Ambrósio e Agostinho, porque não temos acesso direto a essa música, apenas a notações mais tardias). A experiência destas passagens musicais produziu um efeito tão forte em Agostinho que não será irrazoável afirmar que um dos propósitos do *De musica* era o de resolver um conflito interior entre a prescrição de evitar o prazer e a concentração na «beleza inferior» das coisas sensíveis, por um lado, e a profunda satisfação intelectual que a experiência da música lhe proporcionava, por outro. Nisto Agostinho é único entre os pensadores da tradição patrística. Não só dedicou mais tempo e escrita à reflexão sobre a beleza e a música do que a generalidade desses autores como viveu intensamente este conflito interior, ao passo que para outros a rejeição de toda a cultura artística que estivesse remotamente associada a fontes pagãs foi muito mais fácil. Mas não há como isto ser fácil para alguém com a sagacidade e o espírito subtil de Agostinho, alguém que teve experiência do fascínio pela cultura clássica, bem como a da entrega à mundividência religiosa, experiência tão intensamente vivida quanto pensada, estruturada e argumentada. Este pequeno desvio pode parecer irrelevante, mas na verdade não o é. O *jubilus* exprime um crescendo de alegria que não pode ser contido nos limites das sílabas. Não se reduz ao carácter puramente hedónico de um som agradável (pois isso ocorre também no «ruído vulgar dos teatros») mas tão-pouco é a expressão de um conteúdo representacional. O crescendo emocional começa com a manifestação de alegria nas palavras do cântico e prolonga-se no *jubilus*, naquilo que não é exprimível por palavras e no entanto não pode ser silenciado. Não falamos de algo simplesmente inferior ao conteúdo literário, pois Agostinho refere a inefabilidade do *jubilus* à inefabilidade de Deus; donde inferimos que a música não tem de ser representacional para ser expressiva nem precisa de propriedades semânticas para ter carácter cognitivo. A experiência do júbilo musical é mais do que puramente hedónica sem ser representacional ou semântica. É aqui que Agostinho mais se aproxima de uma superação da dicotomia entre o prazer musical e a gratificação intelectual.

## Referências bibliográficas

### Bibliografia primária

AGOSTINHO, *On Music*, tradução de Taliaferro, R. C. – Schopp, L. (ed.): *The Fathers of the Church, a new translation*, vol. 4, Fathers of the Church, Inc., 1947, pp.151-379. Versão original latina em: <https://www.augustinus.it/latino/musica/index.htm>.

\_\_\_\_\_, *Confissões*, trad. de ESPÍRITO SANTO, A. do; BEATO J.; PIMENTEL, M. C. de C.-M. de S., INCM, Lisboa 2000.

\_\_\_\_\_, *Diálogo sobre a ordem*, trad. de SILVA, P. O. e, INCM, Lisboa 2000.

\_\_\_\_\_, *A verdadeira religião*, trad. de SILVA, P. O. e; Ramos, M. F. (edição bilingue, latim e português), Edições Afrontamento, Lisboa 2012.

MACKINNON, J. W., *Music in Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 1987.

### Estudos

MARENBNON, J., «Aesthetics», in LAGERLUND, H. (ed.): *Encyclopedia of medieval philosophy – philosophy between 500 and 1500*, Springer, 2011, pp. 26-32.

MARENBNON, J., «Medieval and Renaissance Aesthetics», *A Companion to Aesthetics*, 2<sup>nd</sup> ed., Blackwell Publishing, 2009, pp. 22-32.

SCRUTON, R., «Thoughts on Rhythm», in Stock, K. (ed.): *Philosophers on music – experience, meaning and work*, Mind Association Occasional Series, Oxford University Press, 2007, pp. 226-255.

SPEER, A., «Aesthetics», *Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford University Press, 2015, pp. 661-684.

#### **Referências bibliográficas secundárias/recomendadas**

BEARDSLEY, M. C., «St Augustine», *Aesthetics From Classical Greece to the Present*, University of Alabama Press, 1975, pp. 92-98.

BRENNAN, B., «Augustine's "De Musica"», *Vigiliae Christianae*, vol. 42, nº3 (1988), Brill, pp. 267-281.

BUKOFZER, M. F., «Speculative Thinking in Medieval Music», *Speculum*, vol. 17, nº2, Medieval Academy of America, pp. 165-180.

CATTIN, G., *Music of the Middle Ages I*, trad. BOTTERILL, S., Cambridge University Press, 1942.

CROCKER, R. L., «*Musica Rhythmica* and *Musica Metrica* in Antique and Medieval Theory», *Journal of Music Theory*, vol. 2, nº1 (1958), Duke University Press / Yale University Department of Music, pp. 2 – 23.

CROSSLEY, G. W., «St Augustine's "De Musica": A recent synopsis», *The Musical Times*, vol. 92, nº1297 (1951), Musical Times Publications Ltd, pp. 127-129.

LA CROIX, R. R. (ed.), *Augustine on music: an interdisciplinary collection of Essays*, Volume 6 of Studies in the history and interpretation of music, E. Mellen Press, 1988.

MATHIESEN, T. J., «Rhythm and Meter in Ancient Greek Music», *Music Theory Spectrum*, vol. 7 (1985), Time and Rhythm in Music, University of California Press / Society for Music Theory, pp. 159-180.

MCKINNON, J. W., «Musical Instruments in Medieval Psalm Commentaries and Psalters», *Journal of the American Musicological Society*, vol. 21, nº1 (1968), University of California Press / American Musicological Society, pp. 3-20.

MEYER-BAER, K., «Psychologic and Ontologic Ideas in Augustine's de Musica», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 11, nº3 (1953), Blackwell Publishing / American Society of Aesthetics, pp. 224-230.

PERL, C. J. e KRIEGSMAN, A., «Augustine and Music: On the Occasion of the 1600<sup>th</sup> Anniversary of the Saint, The Musical», *The Musical Quarterly*, vol. 41, nº 4 (1955), Oxford University Press, pp. 496-510.

ROWELL, L., *Thinking About Music, an introduction to the philosophy of music*, University of Massachusetts Press, 1983.

SCHRADE, L., «Music in the Philosophy of Boethius», *The Musical Quarterly*, vol. 33, nº2 (1947), Oxford University Press, pp. 188-200.

---

VAN DEUSEN, N., «*De musica*» e «Music, rhythm» in Fitzgerald, A. (ed.): *Augustine through the ages: an encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1999.

Janduí Evangelista de Oliveira<sup>1</sup>

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>2</sup>

## **Santo Agostinho**

### **A experiência musical enquanto subsídio para a felicidade**

**Resumo:** O estudo da música na obra de Agostinho oferece os elementos necessários para se afirmar que em seu pensamento há um distanciamento da tradição que costuma discutir a música sem nenhuma vinculação direta com a felicidade. Nesse sentido, ao tratar dessas questões o Bispo de Hipona procurou evitar, por um lado, o equívoco de defender que a verdadeira felicidade dependa exclusivamente da vida na virtude e, por outro, o de circunscrever o valor da música ao âmbito da ciência da boa modulação, bem como, tomá-la apenas como elemento do entretenimento. Em Agostinho, na medida em que é dignificada à categoria de uma fruição transcendente e suprassensível, ponto de encontro do humano com o divino, a música torna-se elemento ordenador da sensibilidade. A felicidade, por sua vez, é transformada em verdadeira felicidade, desde que favoreça o encontro do homem com o Sumo Bem. Assim, a verdadeira música será aquela que conduz o homem nessa direção e estabelece uma ponte harmoniosa entre a beleza sensível e a Beleza Suprema e Criadora, fonte da verdadeira felicidade. Para tanto, se analisou nesse texto, o *De Beata Vita* e o *De musica* juntamente a outras obras como as *Confissões* e, a *Trindade*, dentre outras, e alguns comentadores.

**Palavras-chave:** Agostinho, Música, Felicidade.

**Abstract:** The study of music in the works of Augustine allows to affirm that his positions is different from the tradition that usually discusses music without any direct connection with happiness. In his analysis of the concept of music Augustine sought to avoid both the misconception that true happiness depends exclusively on life in virtue, and the reduction of the value of music to the science of good modulation and a simple element of entertainment. Augustine states that music can be understand as a way for humans achieve

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo programa de Doutorado Integrado de Filosofia UFPE/UFPB/UFRN. Professor efetivo na Secretaria de Estado e Educação da Paraíba (desde 2012) e professor substituto no departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (de 2013 até o presente momento). Áreas de interesses: Filosofia Antiga e Medieval, Ensino de Filosofia e Metodologia Científica. Endereço para contato: [janduiomi@hotmail.com](mailto:janduiomi@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: [marcosnunescosta@hotmail.com](mailto:marcosnunescosta@hotmail.com)

*Civitas Augustiniana*, 6 (2017) 56-67.

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/62017a2>

a state of unitive life with the divine, as it allows humans to organize their sensitive life in order to reach a transcendent and supra sensible fruition. This latter is one of the aspects of perfect happiness. This true happiness produced by music favors the way for humans to reach the Highest Good. Thus, true music will be the one that builds the bridge between sensible beauty and the supreme beauty which is the Creator himself, the source of true happiness.

**Keywords:** Augustine, Music, Happiness.

## Introdução

Música e felicidade estão presentes às investigações filosóficas desde o surgimento da filosofia e, até mesmo, antes do seu nascimento em Mileto. Nesse sentido,

Os antigos e recorrentes mitos de Orfeu e de Dionísio mostram-nos a música como potência de caráter mágico, que pode representar, alternativamente, os princípios opostos que se encontram na natureza: o bem e o mal, a vida e a morte, a beleza e a fealdade.<sup>3</sup>

No decorrer da história o conceito de Música apresenta diferenças consideráveis se o compararmos com a concepção moderna que nos é familiar. Assim, em Atenas a música encontrava-se associadas à poesia, à dança e à ginástica, à matemática, à medicina, à psicologia, à ética, à religião, à filosofia.

A música na sociedade grega exercia um papel de importância capital, pois suas conexões com outros campos do saber ultrapassam em muito o sentido comum do que se entende por música, isto é, como um fenômeno audível que pode ser percebido sensorialmente<sup>4</sup>.

Na escola pitagórica, nasce a conceito de música que não se ouve, representada por sua aparência matemática e considerada um dos mais altos graus de pensamento filosófico. Igualmente, a ideia da utilização do número para a compreensão de todo o universo explicado em termo de intervalos musicais.

<sup>3</sup> HUSEBY, G. V., «A música» 1999, pp. 252-253.

<sup>4</sup> TOMÁS, L., *Música e filosofia: estática musical*, 2005, p.13.



A Música constitui-se na disciplina experimental básica desse sistema filosófico. Mas não se trata da música audível, a de cantores e instrumentistas, mas de um ente abstrato, a mais alta forma de conhecimento, cujas relações e leis internas são as mesmas que reconhecemos na alma humana e no universo- Esse conceito matemático e metafísico de música permite, assim, o acesso à harmonia cósmica, ao mesmo tempo núcleo central do estudo anatômico e espiritual do homem e do estudo astronômico do universo, de um micro e de um macrocosmo<sup>5</sup>.

Posteriormente, no período clássico, a música prática, aquela dos cantores e instrumentistas, foi colocada como um importante componente da educação, que coordena as faculdades do homem através do que hoje consideramos separadamente, canto, poesia e dança. E assim, a partir da constituição intervalar das melodias, classificadas numa série de modos: dórico<sup>6</sup>, frígio<sup>7</sup>, lídio<sup>8</sup> e mixolídio<sup>9</sup>, que por sua vez, cada um deles apresenta um claro sentido ético, ao influir de modo diferente o ouvinte, afetando seu estado de ânimo de maneira positiva ou negativa. Nesse aspecto diz Platão no *Livro III da República*:

Depois das harmonias, resta-nos examinar os ritmos: não devemos procurá-los variados, nem formando cadências de todas espécies, mas diferenciar os que exprimem uma vida regulada e corajosa; quando os tivermos diferenciado, obrigaremos a cadência e a melodia a adequarem-se às palavras, e não as palavras às cadências e à melodia<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> HUSEBY, «A música», cit., p. 253.

<sup>6</sup> O modo dórico forma-se estabelecendo como tônica a segunda nota da escala diatônica, possuindo a seguinte relação intervalar: T - st - T - T - T - st - T (onde T = tom e st = semitom).

<sup>7</sup> O modo frígio forma-se estabelecendo como tônica a terceira nota da escala diatônica, pode ser classificado como um modo menor, possui a seguinte configuração intervalar: T - 2m - 3m - 4J - 5J - 6m - 7m (onde m = menor e J = a justos).

<sup>8</sup> O modo lídio forma-se estabelecendo como tônica a quarta nota da escala diatônica, podendo ser classificado como um modo maior, possui a seguinte relação intervalar: - T - T - T - st - T - T - st (onde T = tom e st = semitom).

<sup>9</sup> O modo mixolídio forma-se estabelecendo como tônica a quinta nota da escala diatônica, sendo um dos modos maiores, possui a seguinte relação intervalar: - T - T - st - T - T - st - T (onde T = tom e st = semitom).

<sup>10</sup> PLATÃO, *A República*, trad. CORVISIERI, E., 2004, p. 93.

Ainda, segundo Platão «[...] a educação musical é a parte principal da educação, porque o ritmo e a harmonia têm o grande poder de penetrar na alma e tocá-la fortemente, levando com eles a graça e cortejando-a, quando se foi bem-educado»<sup>11</sup>. E ainda, «a música deve culminar com o amor ao belo»<sup>12</sup>. Logo, a música constitui-se num meio dos mais efetivos para alcançar a virtude, numa visão racionalista e otimista de seu valor ético e educativo.

Durante os primeiros séculos da era cristã, teólogos e filósofos cristãos depararam-se com o problema da conciliação dos diferentes repertórios musicais herdados da cultura greco-romana. Nesse sentido, a música foi considerada, ao mesmo tempo, meio de elevação espiritual, reflexo da harmonia divina e instrumento demoníaco, fonte de corrupção. Já no século II, temos notícia de que São Clemente de Alexandria teria afirmado que os antigos mitos eram falsos e que a música através da qual se expressavam conduzia à perdição, e ainda: «utilizando a música como pretexto, fizeram um ultraje à vida humana»<sup>13</sup>.

Assim, na Idade Média a música foi dignificada à categoria de uma fruição transcendente, suprassensível, ponto de encontro do humano como o divino - Deus, à sabedoria eterna. Foi Santo Agostinho, no entanto, em seu tratado *De musica*, quem desenvolveu com minucioso detalhe aquela percepção dualista que buscava conciliar o conceito quase místico da Música como ciência teórica, que parte do racionalismo das abstrações pitagóricas baseadas no número, com a ideia aristotélica da música como imitação das paixões e objeto de prazer sensível.

É interessante comprovar como continuaram vigentes aquelas antigas concepções filosóficas acerca da música que lhe atribuíam um caráter superior de harmonia universal: a música integra a criação em todos os seus níveis<sup>14</sup>.

Entretanto, apesar de estarem presentes nas investigações filosóficas desde a Antiguidade, a música e a felicidade têm sido compreendidas de forma isoladas, independentes, ou seja, sem nenhuma vinculação.

<sup>11</sup> *Idem, Ibid.*, cit. p. 95.

<sup>12</sup> *Idem, Ibid.*, cit. p. 97.

<sup>13</sup> CLEMENTE DE ALEXANDRIA *apud* HUSEBY, « A música», cit., pp. 257-258.

<sup>14</sup> *Idem, Ibid.*, p. 258.

Nesse sentido, acreditamos esse tipo de abordagem favorecer o erro de se compreender a música, apenas como enfeite e meio de diversão, destinada exclusivamente ao lazer. Por outro lado, isso pode também, favorecer uma compreensão deturpada sobre a felicidade, assim como, promover uma busca desenfreada pela mesma, porque assim compreendida, a música, ao invés de favorecer a vida feliz, estimula a vivência desordenada dos prazeres sensíveis, levando assim, a uma vida vazia e sem sentido. Por isso,

É preciso, portanto, descobrir e aprender o que a música pode ter por fazer conosco, homens, qual uso legítimo a lhe atribuir [...] o importante é situá-la em seu lugar numa ordem relativa ao homem; inseri-la no Ser não basta, porque a música, como, aliás, todo ser, na medida em que ela é, participa da dignidade de criatura e de emancipação de Deus, e como tal é um bem. [...] A questão de fato pode, e deve ser posta agora em termos mais concretos: o único problema é realmente saber ser, e como, a música pode se integrar à nossa vida espiritual e representar um papel na ascensão da alma em direção à perfeição interior. Eu sou um homem, quero dizer uma alma orientada para Deus: o que me importa a música se eu não consigo integrá-la à única coisa necessária<sup>15</sup>?

Para tanto, nossa pesquisa partirá do que o filósofo Agostinho versou, no conjunto geral de sua obra, sobre a música e a felicidade, ocasião em que o Bispo de Hipona revela novas faces frente às posições assumidas por precedentes.

### **Música e felicidade no pensamento em Santo Agostinho**

Em Santo Agostinho a felicidade não pode ser confundida com a posse de bens materiais, muito menos tem a prerrogativa de um projeto a ser realizado *a posteriori*.

Entretanto, se Agostinho adota o eudaimonismo da tradição greco-romana, como bem a se almejado por todo homem vindo a esse mundo, discorda desta quanto ao lugar onde encontra-lo e do método para alcançá-lo, fazendo da razão ou da filosofia não mais um fim em si mesma, mas um meio ou porto (*philosophiaeportus*), transformando a felicidade em

<sup>15</sup> DAVENSON *apud* AMATO, R. de C. F., *Santo Agostinho: De Musica*, 1999, p. 81.

‘verdadeira felicidade’ (*beatitudo*), a ser alcançada unicamente em Deus, e a fé revelada em ‘verdadeira filosofia’ (*arxphilosophiae* – ápice da filosofia), estabelecendo uma distinção entre sabedoria, alcançada pela filosofia, e Verdade – Deus, revelada no cristianismo, e nisso reside a originalidade de nosso filósofo cristão em relação à tradição filosófica greco-romana<sup>16</sup>.

Todavia, conforme notifica Souza,

Agostinho, não faz, nem tenta fazer, definições ontológicas acerca da vida feliz; ele concentra as suas investigações nas experiências resgatadas pela memória e na expectativa de um futuro composto a partir das elucidações da sua mente. A busca que Santo Agostinho faz é intimista e subjetiva, pois reconhece que a felicidade é entendida de maneira diferente por cada pessoa<sup>17</sup>.

No entanto, o processo de acesso a Deus e a alma não pode depender tão somente da razão e/ou dos sentidos, por isso, o Bispo de Hipona afirma que a fé, a esperança e o amor são necessários à vida feliz<sup>18</sup>. Todavia, a felicidade não depende fundamentalmente à posse de bens verdadeiros, mas, em última instância, à posse da Verdade.

No *Sobre a Vida Feliz*, obra dedicada exclusivamente ao problema da felicidade, Agostinho propõe não mais a filosofia como porto da felicidade, mas a posse da verdade, que, em última instância, é Deus. Conforme comenta Frangiotti:

A tese principal que Agostinho desenvolve, em *A vida feliz*, é esta: a vida feliz consiste no perfeito conhecimento de Deus. Por isso, ele não faz consistir a felicidade na posse ou no gozo de qualquer bem criado, mas só na posse ou no gozo do Bem absoluto e perfeito<sup>19</sup>.

Desse modo, o caminho não pode ser outro senão desejar o que é permanente e independente do acaso e da fortuna. Nada de decrépito e extingüível pode ser possuído por nós quando queremos a vida feliz, pois,

<sup>16</sup> COSTA, *10 lições sobre Santo Agostinho*, 2012, p. 20.

<sup>17</sup> SOUZA, J. J. B. de, *Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho*, 2006, p. 12.

<sup>18</sup> AGOSTINHO, *Soliloquiorum* I, 7,14.

<sup>19</sup> FRANGIOTTI, R., «Introdução» in AGOSTINHO, *A vida feliz*, 2007, p. 115.

«amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo incomparável com a verdadeira felicidade»<sup>20</sup>.

Segundo Agostinho: «há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós»<sup>21</sup>. Esta é a vida feliz, ela consiste em alegrar-se em Deus e por Deus. «Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra se apegam a uma alegria que não é a verdadeira»<sup>22</sup>. Portanto, a vida feliz é a alegria que decorre da verdade.

Onde encontro a verdade, aí encontrei meu Deus, a própria Verdade. Desde que a conheci, nunca mais a deixei de conhecer. Por isso, desde que vos conheci, permaneceis na minha memória, onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito. São estas as minhas santas delícias que, por Vossa misericórdia, me destes, ao olhades para a minha pobreza<sup>23</sup>.

Mas, diante do que foi exposto até agora, não ficou nada claro a respeito da relação entre música e felicidade. Não foi por acaso, pois, até mesmo nas obras de Agostinho isso não acontece claramente e sim, de forma implícita. Faremos agora um esboço da música em Santo Agostinho e, posteriormente, pontuar aqueles elementos que nos deu condições de ousar defender a tese de que música e felicidade estão inter-relacionadas em Agostinho.

Acerca da música Santo Agostinho escreveu o *De Musica*, obra escrita em seis livros na mesma época em que escreveu o *De Beata Vita*. Em tal obra, ele realizou, com fortes influências de Platão e Plotino, uma análise da palavra (o ritmo, o metro e o verso), finalizando na concepção de Deus como fonte dos números e harmonias eternas.

Agostinho parte dos números ideais platônicos para em seguida fazê-los convergir para a ideia de Deus, fonte e lugar dos números eternos. E diferentemente de Platão que limitava o valor da arte, no caso a música, à sua proximidade com a verdade, Agostinho concebe a música não mais

<sup>20</sup> GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. de AYOUB, C. N. A., 2006, p.19.

<sup>21</sup> AGOSTINHO, *Confessiones*, II, 10,22.

<sup>22</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>23</sup> *Idem, Ibid.*, II, 10,24.

como pura aproximação da verdade, mas, como «meio que conduz da beleza sensível à Beleza Suprema e Criadora»<sup>24</sup>.

Entretanto, embora admita a existência de Deus e sua identificação com a Verdade suprema e com o fim último que aspira a nossa vontade, não nos é dado compreendê-lo em sua plenitude, por isso, quando o assunto é Deus, ele afirma no *Sobre a doutrina cristã* que o silêncio é preferível à palavra<sup>25</sup>.

Ao definir «a música como ciência do modular bem»<sup>26</sup>, Agostinho transforma a música numa ciência nobre, porque derivada da razão, e distante da pura imitação. Em vista disso, a música adquire um tratamento científico, e é elevada à categoria de conhecimento matemático tornando-se possível, por meio dos números, explicar suas partes fundamentais, como o ritmo e a melodia. «Ao se fazer da Música uma ciência pura e uma filosofia reguladora da sensibilidade, compreendeu-se a tendência neoplatônica e agostiniana para moderar o prazer sensível»<sup>27</sup>. Entretanto, o Bispo de Hipona, como em todo neoplatonismo, não separou Arte e Moral, fazendo, desse modo, com que a música exerça seu próprio fim, isto é, elevar o homem e suas potências ao mundo inteligível.

A primeira grande apresentação feita pelo Bispo de Hipona referiu-se à definição de música, colocando-a fora do limite do sensível: «a Beleza, é que agrada por si própria; ela se opõe a outro tipo de perfeição, este de um objeto ou de um ato que extrai seu valor de sua adaptação em vista de certo resultado diferente dele»<sup>28</sup>. Logo, o modelo que a música busca reproduzir não pertence ao domínio da experiência sensível, ele vem de mais longe, do mais alto:

[...] como acontece quando alguém ouve sons musicais harmoniosos, através de algum intervalo de tempo, e essa melodia conseguir permanecer fora do espaço de tempo, em certo secreto e profundo silêncio interior. Essa

<sup>24</sup> AGOSTINHO, *De mus.* VII, 8.

<sup>25</sup> AGOSTINHO, *De doctrina christiana.*, I, I, 6.

<sup>26</sup> *Idem*, *De mus.*, I, 4.

<sup>27</sup> AMATO, *Santo Agostinho:...*, cit., p. 51.

<sup>28</sup> DAVENSON *apud* AMATO, *Santo Agostinho:...*, cit., p. 67.

pessoa poderá pensar nela enquanto durar a evocação. Contudo, o que o olhar da mente aprendeu, embora de passagem e como engolindo, depositou-o na memória, através da recordação, poderá de certo modo ruminá-lo. Mas se os sons tiverem caídos em total esquecimento, será preciso voltar a eles tendo o ensino como guia, para os encontrar de novos tais como eram<sup>29</sup>.

Desse modo, o som, artificialmente elaborado pela arte do músico se desenvolve e se desenrola através da duração; a harmonia, a beleza propriamente musical, permanece imóvel, fora do tempo, no seio de um profundo e misterioso silêncio.

Ao estabelecer a sensação e a memória como partes integrantes da alma, Santo Agostinho, mostra a existência de um degrau mais alto em substituição à música sensível, a música superior, unicamente racional e a chamou de música de julgamento. Porém, «esta música racional não passou de uma tomada de consciência das leis matemáticas, que regem a harmonia e o ritmo»<sup>30</sup>. Todavia, lembramos que, nas obras da maturidade, Agostinho retifica essa tese ao reconhecer que a redução da música às matemáticas era uma operação ilegítima e mais ainda, inútil.

Isso porque, Agostinho está convicto de que por meio da música é possível ter uma experiência mística, e, por conseguinte, da felicidade. Desse modo, a emoção artística passa a ser compreendida e conscientemente explorada como uma revelação, um toque do Absoluto.

Ao discutir a música, Agostinho concede à alma um lugar de destaque quando esta interage com o corpo, pela percepção das harmonias corporais, quer pela sensação, quer pelo som ou palavra, que assim percebidas permitiam uma progressiva ascensão dos sentidos até a harmonia primeira, ou melhor, até Deus, fonte e lugar dos números eternos.

Portanto, a felicidade se dá por meio da descoberta de uma realidade que ultrapassa a razão e que, por conseguinte, devia ser buscada no domínio espiritual. Logo, a sensação era uma atividade da alma e seu objeto, porém, era o corpo. «Como se vê, a sensação é, na realidade, uma espécie de exploração do corpo pela alma»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII, 14,23.

<sup>30</sup> AMATO, *Santo Agostinho:...*, cit., p. 74.

<sup>31</sup> BOEHNER, P.; GILSON, É., *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 9. ed., trad., introd.e notas de VIER, R., 2004, p. 159-160.

A partir do entendimento da memória Agostinho passa a conceber a Deus como origem das harmonias eternas e a alma como abrigo das leis eternas da mesma harmonia divina. Sua preocupação, principal, era a de construir uma doutrina racional sobre Deus e a alma e, fundamentalmente, estabelecer o eixo de toda a ciência a uma meta transcendente. Conceber Deus e entendê-lo presente em nossas vidas foi a grande contribuição de Santo Agostinho. Nessa tarefa, o Bispo de Hipona mostrou a música em harmonia com o amor dedicado a Deus, estabelecendo uma ponte entre a beleza sensível e a Beleza Suprema e Criadora, possibilitando desse modo, a experiência da verdadeira felicidade.

Durante toda a sua vida, Santo Agostinho manteve-se ligado à realidade musical, transportando-a com delicadeza para um mundo invisível, silencioso, imóvel e imutável chamado por Platão de inteligível e, para os cristãos, um mundo pertencente a Deus.

O músico, na concepção agostiniana, era um organizador da linguagem sonora, elaborador de signos, um escultor de sua própria imagem interior, um veículo da voz do silêncio, moderador de sua alma. Vemos assim a relação que foi estabelecida por Santo Agostinho no final de seu tratado, vigorosamente influenciado pelo Cristianismo: o homem como um corpo ligado à alma em busca da eternidade<sup>32</sup>.

No entanto, não é preciso então amar a música a ponto de, esgotando-se no regozijo, substituir Deus, mas, encontrar nela, para sempre, a Felicidade. Pois, a Música, em última instância, resume-se num vestígio divino, fonte da verdadeira felicidade, presença do Bem Supremo na elaboração humana; inspiração divina, transformada pelas mãos humanas em harmonias eternas que conduz o homem ao seu bem maior.

Por outro lado, ao ligar o conhecimento da felicidade à vida ética à Suprema Bondade e Suprema Beleza, Agostinho indica que o belo (a arte/música) não se desvincula do bom (a vida boa/ a virtude). Pois, enquanto que o belo e bom derivam da Suprema Bondade e da Suprema Beleza, isso significa que desde a origem (em Deus), ambas estão intrinsecamente correlacionadas, por isso, não podem ser desvinculadas *a posteriori*. Nesse sentido, assegura a necessidade de elevarmos da

<sup>32</sup> AMATO, *Santo Agostinho*, cit., p. 103.



música sensível – destinada exclusivamente as paixões humanas, à música superior – aquela destinada elevação da alma.

Desse modo, no caminho de ascensão à Deus/Felicidade, um dos principais papéis da música é servir como instância reguladora da sensibilidade, moderando o prazer sensível, e viabilizando, desse modo, a elevação do homem e suas potências ao mundo inteligível e, conseqüentemente, à felicidade. Portanto, o modelo de felicidade que a música deve reproduzir e/ou favorecer não pertence ao domínio da experiência sensível, ela aponta para algo mais longe, mais alto. No entanto, a especulação racional constitui-se numa conduta necessária, uma espécie de guia da alma em direção à contemplação mística, esboço da felicidade plena, que embora só se realize plenamente da eternidade, desde agora, já é possível experimentá-la.

### **Considerações finais**

Não podemos separar música da felicidade, pois, ao invés de enfeitar a vida, a música deve ser verdadeira, e por isso, favorecer a verdadeira felicidade. Porque, a música é fundamental para a vida feliz e, por conseguinte, para o funcionamento de uma sociedade. Pois, ao mesmo tempo em que exerce um enorme poder sobre as emoções e a psique humana, a música pode ser usada para manipular as pessoas, seja essa manipulação bondosa, quando contribui para a educação da alma, ou maldosa quando cultiva os vícios e conseqüentemente, uma falsa ideia de felicidade.

Logo, as práticas musicais não podem ser dissociadas do maior bem que o homem pode almejar. E por essa razão, nosso tratamento será no sentido de entender à música como meio de elevação do humano ao divino, enquanto fonte legítima da verdadeira felicidade. Porém, a investigação da influência que a música tem sobre a felicidade não é fácil, pois, tem-se intensificado em nossos dias a oferta desmedida e uma procura desenfreada por felicidade. Assim como, a produção e consumo da música entendida apenas com um elemento voltado ao laser e ao divertimento humano.

### Referências bibliográficas

AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, trad. de Oliveira, N. de A., Paulus, São Paulo 2002.

\_\_\_\_\_, *A trindade*, trad. e intro. de BELMONTE, A.; revisão e notas de OLIVEIRA, N. de A., Paulus, São Paulo 1994.

\_\_\_\_\_, *Confissões*, 24. ed., trad. de OLIVEIRA, J. S.; PINA, A. A., Vozes, Petrópolis 2009.

\_\_\_\_\_, *Contra os acadêmicos: diálogo em três livros*, trad. de ALMEIDA, V. de, Ed. Atlântida, Coimbra 1957.

\_\_\_\_\_, *O livre-arbítrio*, 4. Ed., trad., org., introd. e notas de OLIVEIRA, N. de A.; DALBOSCO, H., Paulus, São Paulo 2004.

\_\_\_\_\_, *Solilóquios; A vida feliz*, 3. ed., trad., introd. e notas FIOROTTI, A.; OLIVEIRA, N. de A.; FRANGIOTTI, R.; DALBOSCO, H., Paulus, São Paulo 2007, 163 p.

\_\_\_\_\_, *Sobre la música: seis libros*, introd., trad. y notas MORENO, J. L.; EISMAN, A. L., Editorial Gredos, Madrid 2007.

AMATO, R. de C. F., *Santo Agostinho: De musica*, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos 1999. Dissertação de Mestrado.

BOEHNER, P., GILSON, É., *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 9. ed., trad., introd. e notas de VIER, R., Vozes, Petrópolis 2004.

COSTA, M. R. N., *10 lições sobre Santo Agostinho*, 2. ed., Vozes, Petrópolis 2012.

FRANGIOTTI, R., «Introdução» in AGOSTINHO, St., *A vida feliz*, 3. ed., trad., introd. e notas de OLIVEIRA, N. de A.; FRANGIOTTI, R.; DALBOSCO, H., Paulus, São Paulo 2007.

GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, trad. de AYOUB, C. N. A., Discurso Editorial; Paulus, São Paulo 2006.

HUSEBY, G. V., «A música» in MONGELLI, L. M. (coord.): *Trivium e quadrivium: as artes liberais na Idade Média*, Ibis, Cotia 1999, pp. 251-287.

PLATÃO, *A República*, trad. de CORVISIERI, E., Editora Nova Cultural, São Paulo 2004.

SOUZA, J. J. B. de, *Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho*, UFPB, João Pessoa 2006, 110, f.12. Dissertação de Mestrado em Filosofia.

TELES, M. L. S., *Filosofia para jovens: uma iniciação à filosofia*, 17ª ed., Vozes, Petrópolis 2008, p. 57.

TOMÁS, L., *Música e filosofia: estética musical*, Irmãos Vitale, São Paulo 2005.



Roberto Carlos Pignatari<sup>1</sup>

## Jaspers e Heidegger em diálogo com Agostinho

**Resumo:** Intentamos apontar, para além de pontos de aproximação notórios, e mesmo evidentes, entre as duas interpretações da obra agostiniana, o sentido essencialmente diverso e contrastante de ambas, resultante não só das concepções distintas que Heidegger e Jaspers nutrem acerca de aspectos fundamentais do pensamento de Agostinho, mas sobretudo no tocante ao entendimento acerca do sentido da História da Filosofia. Heidegger lê Agostinho na busca do resgate descritivo, elucidado sobretudo fenomenologicamente, do que entende e qualifica como o viver fático do cristão. Jaspers procura no pensamento agostiniano o movimento fundamental de elucidação da existência, em que a interioridade, mais que a intenção fenomenológica que a move para ressignificar o memorado, institui-se como momento primordial da experiência originária da consciência.

**Palavras-chave:** Ser, interioridade, intencionalidade, existência, fé.

**Abstract:** The aim is to point out, in addition to the notorious and even evident points of agreement between the two interpretations of the Augustinian work, the essentially different and contrasting meaning of both, resulting not only from the different conceptions that Heidegger and Jaspers maintained about fundamental aspects of Augustinian thought, but above all with regard to the understanding of the meaning of the History of Philosophy by both of them. Heidegger reads Augustine in the search of the description, phenomenologically elucidated, of what he understands and qualifies as the Christian man's factual living. Jaspers seeks in Augustinian thought the fundamental movement of elucidation of existence, in which the interiority, rather than the phenomenological intention that moves it to re-signify the memory, establishes itself as the primordial moment of the original experience of consciousness.

**Keywords:** Being, interiority, intentionality, existence, faith.

### Introdução

Na história do desenvolvimento e da influência exercida pelo pensamento agostiniano, os vários marcos constituintes apontam, em sua

<sup>1</sup> Mestrado em Filosofia pela USP e doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: [valdense@ig.com.br](mailto:valdense@ig.com.br); [robertocarlospignatari@usp.br](mailto:robertocarlospignatari@usp.br)

maioria e até o século XVIII, para a predominância da reflexão majoritariamente teológica, mormente nas discussões soteriológicas (relação entre graça e fé, predestinação e livre-arbítrio), eclesiológicas (doutrina dos dois reinos, ou da “Cidade de Deus” e a “Cidade humana”), e na teologia fundamental (doutrina trinitariana em seu aspecto estritamente teológico). Se, até o século XII, a autoridade de Agostinho era incontestada acerca das reflexões filosófico-teológicas - sobretudo no primeiro aspecto - o século seguinte irá alterar grandemente tal panorama, a partir da recepção aristotélica no Ocidente, via escolas árabes e através das traduções de Aristóteles para o latim cristão eclesiástico, pelas quais autores cristãos passam a assimilar cada vez mais noções fundamentais do pensamento aristotélico, cujo teor essencial contrasta, em pontos fundamentais, com a reflexão agostiniana herdeira da tradição platônica. Cristaliza-se uma reflexão filosófica cristã que exercerá grande influência no desenvolvimento do pensamento cristão, centrando-se, sobretudo, no pensamento de Sto. Tomás de Aquino, mas também nos mestres franciscanos Duns Scot e Guilherme de Ockham, e que expõem as relações entre filosofia e teologia de modo essencialmente distinto do agostinianismo<sup>2</sup>.

No período moderno, a autonomia em relação ao elemento teológico constitui-se pedra de toque de toda reflexão que se pretenda filosófica, o que implica no enfraquecimento do pensamento patrístico-escolástico enquanto referência explicitada para o desenvolvimento dos sistemas filosóficos. Com o fito de reabilitar o pensamento de cunho especificamente cristão frente ao domínio do pensamento moderno de cunho ateu, nas grandes linhas da tradição histórica de seu desenvolvimento, o Papa Leão XIII publica, em 1879, a Encíclica *Aeterni*

<sup>2</sup> GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2007, p. 450: «...é um fato constante na história da filosofia que as doutrinas em que a inspiração de santo Agostinho predomina mal se deixam reduzir a exposições sintéticas; por exemplo, Pascal e Malebranche repugnam deixarem-se expor segundo a ordem linear que convém à doutrina de são Tomás de Aquino. [...] jamais sabemos se santo Agostinho fala como teólogo ou como filósofo, se prova a existência de Deus ou se desenvolve uma teoria do conhecimento, se as verdades eternas das quais fala pertencem à ciência ou à moral, se expõe um doutrina da sensação ou se são as consequências do pecado original; tudo se passa e se entrecruza tão bem que Agostinho não pode segurar um elo da corrente sem tomar para si a corrente inteira (...).».

*Patris*, pela qual se recomenda a retomada do estudo das grandes fontes cristãs do pensamento, sobretudo da filosofia tomasiana. Assim, o pensamento patrístico (e, nele, principalmente a filosofia agostiniana), ganha novo impulso, o qual soma aos reavivamentos ainda tímidos que a obra de Agostinho já vinha conhecendo. Ganha corpo, neste contexto, a pesquisa sobre o elemento filosófico propriamente no pensamento agostiniano, com grandes obras na Itália (através de Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, em seu realismo crítico à filosofia do idealismo alemão), França (com Jean-Felix Nourisson e F. Poujoulat) e Alemanha (com Johannes Hessen e Michael Schmauss, entre outros). No traço comum permeante a tais estudos, encontramos a busca pelo Agostinho “histórico”, bem como pela especificidade de sua reflexão filosófica e psicológica, a par do escopo teológico que lhe move<sup>3</sup>.

Mas outro ponto comum a tais pesquisas assume maior importância, no contexto do desenvolvimento das filosofias do final do século XIX e início do século XX. Conjugado com as correntes que se insurgem contra o idealismo alemão, sobretudo contra a filosofia hegeliana, o pensamento agostiniano é analisado, assumido e explicitado ora no quadro das filosofias da vida então insurgentes; ora nas filosofias espiritualistas que florescem grandemente no período (sobretudo na França: René Le Senne, Louis Lavelle), ora no realismo integralista cristão (mormente na Itália: Michele Sciacca, Augusto Guzzo, que procuram a confluência entre tomismo e agostinianismo); ora no paralelo com os anti-hegelianos por excelência, Kierkegaard e Nietzsche; ora nas correntes de renovação do pensamento alemão então insurgentes: nas escolas do neokantismo marburgense; nas ontologias realistas estruturais (Nicolai Hartmann); e sobretudo na corrente que terminará, afinal, por exercer grande influência

<sup>3</sup> SAMUEL, M., «Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin», 1986, p. 22: «A partir du XIXe. siècle la critique historique introduit une rupture décisive dans la tradition de l’augustinisme théologique et ouvre la voie à d’autres approches qui se veulent plus scientifiques. L’histoire, la psychologie, la psychanalyse, la sociologie montrent chacune pour sa part les aspects humains du personnage d’Augustin, soumis aux contingences historiques d’une période troublée...». Acerca do desenvolvimento histórico do pensamento agostiniano enquanto corrente filosófica, das pesquisas e dos estudos no período em questão (séculos XIX-XX início), vide: GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, cit., pp. 433-500 e PRZYWARA, E., *Augustin: passions et destins de l’Occident*, 2007, pp. 26-27.

no desenvolvimento da filosofia do século XX e início do século XXI: a fenomenologia husserliana, em que praticamente todos os seus expoentes do período originário (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Edith Stein, Eugen Fink) travam contato e diálogo com o pensamento agostiniano.

Será neste específico pano-de-fundo, em que o pensamento de Agostinho é como que resgatado em sua característica peculiar de reflexão filosófica ensejada a partir do dado da fé, jamais separando a teologia da filosofia; a paixão da razão; a busca motivada pela dúvida, da certeza adquirida pelo intelecto – será neste contexto próprio que dois dos filósofos fundamentais do século XX irão se deter em seu pensamento: Karl Jaspers e Martin Heidegger, ambos no escopo da filosofia fenomenológica e existencial então iniciante. Neste sentido, levando-se em conta tal panorâmica histórica, passemos às análises de ambos os pensadores, ressaltando que ambas as interpretações – heideggeriana e jaspersiana – são extensas e de grande amplitude, exaustivas em verdade, o que de per si nos condiciona à apresentação de somente alguns aspectos de ambas, propondo-nos, portanto, aqui expor uma primeira abordagem das leituras interpretativas, com apontamentos para posteriores aprofundamentos.

### **1. Heidegger e Agostinho: interioridade e esquecimento do ser**

Presente já nos primeiros textos de sua grande obra, o estudo e o diálogo com o pensamento medieval ocidental, por parte de Heidegger, permanece campo imenso de exploração e discussões aos estudiosos de ambas as áreas<sup>4</sup>. Embora tenha sido utilizada pretextualmente para

<sup>4</sup> Dentre os inúmeros trabalhos e pesquisas que abordam, em alguma medida, a relação entre filosofia medieval e pensamento heideggeriano, citamos: MAC DOWELL, J. A. A. A., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, 1993; MCGRATH, S. J., *The early Heidegger and medieval philosophy: phenomenology for Godforsaken*, 2006; OTT, H., «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger», 1993; D'HELT, A., *Heidegger et la pensée médiévale*, 2010; ECHAURI, R., *Esencia y existencia – ensayo sobre Heidegger y la ontologia medieval*, 1991; HEBECHE, L., *O escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo*, 2005; SAFRANSKI, R., *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o*



críticas aos seus escritos como ostentando caráter obscuro ou mistificador, a leitura de Heidegger persegue a questão do ser, nos termos de uma ontologia sistematizada, nos grandes expoentes da escolástica medieval e da mística latina, dentro do ambiente permeado pela vivência teologal cristã, somado à notória herança das correntes gregas. Sua contribuição quanto a novas interpretações de pontos clássicos do Medievo termina afinal por perpassar e se refletir no próprio desenvolvimento de seu pensamento (e não somente em seu início na fase pós-teológica da década de 10), desde o período pré-*Sein und Zeit* em Freiburg e Marburg, passando evidentemente pela obra seminal, na segunda metade dos anos 20 do século passado, até sua filosofia mais acabada, nos anos 50<sup>5</sup>. Uma adequada aproximação, pois, para com o

bem e o mal, 2000; LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin*, 1988; CAPUTO, J., *Heidegger and Aquinas - an essay on overcoming metaphysics*, 1982; *Idem*, 1975, p. 61-80, republicado e ampliado em 1986 com o subtítulo por capa; CAPUTO, J., «Heidegger and Eckhart (The mystical element in Heidegger's Thought – part two)», 1998 (para uma apreciação acerca da leitura procedida por Caputo em relação a Heidegger, vide HEBECHE, «Reabilitando a hermenêutica da facticidade – sobre “Desmitologizando Heidegger” de John Caputo», 2002, pp. 173-210 - republicado posteriormente como um dos apêndices na obra de Hebeche acima mencionada); BARASH, J. A., *Heidegger e o seu século*, 1997; SIKKA, S., *Forms of transcendence – Heidegger and medieval mystical theology*, 1997, no qual a autora estabelece aproximações com Boaventura, Eckhart, Tauler e Ruysbroec.

<sup>5</sup> MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., pp. 13-17. Em sua tese a respeito da origem da ontologia heideggeriana, publicada pela primeira vez em 1970 (desconhecendo, portanto, os trabalhos que viriam à luz após 1975, com a edição da *Gesamtausgabe* do filósofo alemão), Mac Dowell procura se ater ao período da produção juvenil de Heidegger, trabalhando-a, num primeiro momento, desde seus inícios nos anos de seminário teológico até a tese sobre Duns Scot (estipulado no interregno 1907-1916); e, numa segunda etapa, abordando o período imediatamente anterior a *Sein und Zeit* e incluindo-o como seu ápice, marcado pela releitura, dentro do programa de refundamentação do pensar ontológico, dos elementos fundantes da metafísica ontoteológica. Tal classificação nos parece ainda hoje válida, assim como a premissa fundamental e condicionante do trabalho de Mac Dowell, que parte do pressuposto do pensamento cristão presente de forma perene na base da reflexão heideggeriana, não obstante que a publicação das Obras Completas de Heidegger, bem como as de quem caminhou bem proximamente ao filósofo, como Karl Jaspers e Hannah Arendt, embora permita-nos perceber e entender o acerto essencial da tese de Mac Dowell, igualmente nos faz aceitá-la com importantes reservas – cf. SAFRANSKI, *Heidegger*, cit., p. 43ss. Para uma leitura específica do período inicial heideggeriano enquanto projeto próprio de

pensamento medieval na obra heideggeriana deverá necessariamente levar em consideração o seu papel no interior do desenvolvimento do pensamento de Heidegger, evidenciando que, longe de compor temática episódica, constitui-se verdadeiramente em presença constante e referencial na sua filosofia.

Nesse sentido, vale relembrar, a título de breve pontuação introdutória<sup>6</sup>, que os dois anos de teologia cursados com os jesuítas em Freiburg permitiram-lhe, como o próprio Heidegger reconhece, aprofundar o contato com os textos clássicos do período medieval cristão, por sua vez abrindo-lhe caminho aos gregos, mormente Aristóteles<sup>7</sup>. Mas é também através da teologia em Freiburg que Heidegger tem contato com a fenomenologia de Edmund Husserl. É à luz destas duas influências iniciais – os anos de teologia em Freiburg e os primeiros contatos com a fenomenologia husserliana (às quais se soma ainda o arcabouço do transcendentalismo, oriundo da filosofia neokantiana do início do século XX)<sup>8</sup> – que Heidegger irá trabalhar, já no âmbito estritamente filosófico e como pesquisa para a obtenção da livre-docência em Freiburg, a composição de sua tese a respeito de um pensador da escolástica medieval tardia: O significado da doutrina das categorias em Duns Scot

uma hermenêutica ontológica da facticidade, vide o trabalho de ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée: l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, 2014.

<sup>6</sup> Cf. GILES, T. R., *História do existencialismo e da fenomenologia*, 1975, pp. 187-189; BEAUFRET, J., *Introdução às filosofias da existência*, 1976, pp. 130-131; INWOOD, M., *Heidegger*, 2004, pp. 11-13; STEINER, G., *As idéias de Heidegger*, 1982, pp. 9-14. Para uma exposição aprofundada e detalhada do período, o ensaio biográfico de Safranski permanece o guia mais seguro e abrangente, nos caps. 2 a 4: SAFRANSKI, *Heidegger*, cit., pp. 43-101.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M., [s.d.], p. 495. Heidegger menciona que o contato com os textos medievais tivera início já nos seus últimos anos de ginásio, através da obra então recém-publicada *Sobre o Ser – Compêndio de Ontologia*, do professor de Dogma em Freiburg, Carl Braig, a qual trazia, entre outros, excertos de Tomás de Aquino e Suarez, além de Aristóteles. O filósofo menciona também que, mesmo tendo desistido do estudo teológico, frequentará ainda uma aula em teologia: justamente a de Dogma, de Carl Braig.

<sup>8</sup> Cf. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., pp. 27-35. Já no projeto fenomenológico husserliano, Heidegger trava contato com a perspectiva de uma filosofia transcendental voltada à experiência sensível e à concretude da facticidade da vida no mundo, o que, segundo Mac Dowell, encontra-se em consonância com a tradição escolástica (cf. *Idem, Ibid.*, p. 36).

(*Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), laureando-se em 1916.

O período em que trabalha a tese sobre Duns Scot marca um primeiro momento na constituição de um novo programa de refundamentação da ontologia clássica por parte de Heidegger, para o qual se vale do instrumental fenomenológico na busca do esclarecimento das estruturas fáticas da existência humana<sup>9</sup>. Neste período, suas fontes primordiais estão amplamente situadas na tradição cristã, sobretudo no período escolástico<sup>10</sup>. Numa segunda etapa, Heidegger prosseguirá no novo programa, detendo-se então nas obras dos místicos medievais, sobretudo Mestre Eckhart, buscando esclarecer o que julga encontrar de modo unívoco em tais autores: “... o verdadeiro sentido da vida [...] imagem fiel da experiência fática da vida...”<sup>11</sup>. Heidegger avança em tal busca, procedendo a uma releitura mais ampla dos grandes momentos do pensar cristão, e mesmo da vida religiosa em si, que o leva, no decênio precedente a *Sein und Zeit* (mais precisamente, no final dos anos 10 e início da década de 20), a realizar estudos que se consubstanciarão nos cursos semestrais de inverno *Os fundamentos filosóficos da Mística Medieval [Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/1919)]* e *Introdução à fenomenologia da Religião [Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/21)]*; e ainda no curso de verão *Agostinho e o Neoplatonismo [Augustinus und der Neuplatonismus (1921)]*<sup>12</sup>, centrado em uma análise fenomenológica do livro X das *Confissões*. É pois no contexto da busca pela experiência primeva da facticidade vivencial do ser humano, e localizando-a no testemunho dos místicos cristãos, que Heidegger terminará por remontar ao pensamento

<sup>9</sup> *Idem, Ibid.*, p. 26.

<sup>10</sup> *Idem, Ibid.*, p. 126. Vide nesse sentido: ROESNER, M., «La philosophie aux prises avec la facticité. L'influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Heidegger», 2009, pp. 69-89. MCGRATH, *The early Heidegger*, cit., pp. 32-33: «[Hugo] Ott descobriu que, durante a [1ª.] guerra, Heidegger levou a efeito um intensivo estudo do *Itinerarium de Boaventura*, com Heinrich Ochsner».

<sup>11</sup> MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., p. 26.

<sup>12</sup> No presente estudo, utilizamos as traduções espanholas das preleções: HEIDEGGER, *Augustín y el neoplatonismo*, 2003b, pp. 13-155; *Idem, Introducción a la fenomenología de la religión*, 2005. Notamos, por fim, que há edição brasileira que reúne estes dois ensaios: HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, 2010.

de Agostinho, tomado como marco fundante de tal corrente. É certo que, mais tarde, Heidegger entenderá que se deva caminhar mais profundamente ainda em tal busca, até finalmente adentrar no universo neotestamentário tomado em si mesmo<sup>13</sup>.

### 1.1 Agostinho e o neoplatonismo: leitura do livro X das *Confissões*

#### As concepções correntes sobre Agostinho: discussão e posicionamento próprio

O agostinianismo significa duas coisas: filosoficamente, um platonismo de timbre cristão contra Aristóteles; teologicamente, uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre arbítrio e predestinação)<sup>14</sup>.

Heidegger não matiza o tom crítico de sua avaliação acerca da história da teologia cristã, entendida como união sintética da filosofia grega junto à doutrina dogmática e eclesial. Sua análise de Agostinho vem emoldurada pela visão de que, se a filosofia escolástica medieval representa a culminância do pensar metafísico que esquece o ser para além do mundo vivido, deve-se pois buscar em seu momento fundante as causas da transmutação sofrida pelo cristianismo, enquanto vivência originária da experiência imediata do Deus que advém, para um pensamento categorial e doutrinário. Ou seja, trata-se de buscar junto à filosofia agostiniana as razões para a perda da vivência primeva cristã, em sua força originária e reveladora<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., p. 127. A obra de Luiz Hebeche anteriormente citada compõe, toda ela, uma ampla análise do percurso heideggeriano neste ponto específico, bem como do uso, por parte de Heidegger, de exegese existencial em relação aos textos paulinos (cf. HEBECHE, *O escândalo...*, cit., pp. 24-70). Vide ainda o texto fundamental de DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, 2011, pp. 135-154.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 13.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 13, cf. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., p. 127. Com vistas a uma introdução à leitura heideggeriana do livro X das *Confissões*, vide: MARION, J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, 2008, pp. 205-213; GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*,

Enganamo-nos porém se tomamos a releitura heideggeriana como limitada ou condicionada por tal visão histórica, ou pelo entendimento filosófico acerca do pensamento teológico cristão. Se de fato vê o pensamento de Agostinho como símbolo maior da perda que representa a teologia em relação à experiência primeva, Heidegger não deixa de elucidar a captação do movimento essencial da filosofia agostiniana, estruturada para o dar-se imediato do ser supremo no/ao íntimo daquele que o busca. Sua leitura fenomenológica das Confissões haverá de mostrar, com grande penetração, o paralelo do ver e ir às coisas mesmas husserliano, na interpretação do automostrar-se dos fenômenos (do ser) heideggeriano, para com a intimidade do que me é dado a conhecer e sentir mais que a mim mesmo agostiniano<sup>16</sup>.

Situado dentro do projeto de releitura dos momentos pontuais da investigação metafísica ocidental, o curso semestral do verão de 1921,

2013, pp. 164-168; BRACHTENDORF, J., “Confissões” de Agostinho, 2008, pp. 230-238; C., *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*, 2008, pp. 221-225; SOMMER, C., «Notre Coeur est sans repos’. *Theologia crucis* et ‘considération métaphysique du monde’ d’Augustin à Heidegger via Luther», 2013, pp. 129-145; ARRIEN, *L’inquiétude de la pensée*, cit., pp. 292-316; DAVID, P., «Augustin», 2014, pp. 130-133. *Vide* ainda: VON HERRMANN, F.-W., «Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger» 2009, pp. 253-264; DEPRAZ, N., «Saint Augustin et la méthode de la réduction», 2009, pp. 551-571; FALQUE, E., «Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin», 2013, pp. 115-119.

<sup>16</sup> «La lecture heideggerienne d’Augustin est radicalement immanente. Elle insiste davantage, sinon exclusivement, sur l’interior intimo meo que sur le superior summo meo (‘supérieur à ce qu’il y a en moi de plus haut’) qui pourtant lui fait pendant. Si paradoxal que cela puisse paraître, l’interprétation heideggerienne d’Augustin n’exclut pas un certain athéisme méthodologique [...] et ne se veut philosophique qu’à ce prix. [...] – à savoir d’une part selon une théologie libre de tout apport grec, retournant en amont des défigurations de l’expérience de la factivité chrétienne originale par le recours aux concepts et représentations propres aux écoles philosophiques issues de Platon et d’Aristote, mais aussi à tenter de retrouver, ‘sous une vie que structure l’enseignement doctrinal de l’Église’, ‘une vie qu’ébranle l’exemple du Christ’ (F. Fédier). En d’autres termes: remonter du dogme à la genèse, au cœur de ‘l’expérience chrétienne de la vie’» (DAVID, «Augustin», cit., pp. 132-133); «... Augustin, à travers sa quête de Dieu et l’analyse du soi, permet à Heidegger de mieux définir les moments structurants de sa phénoménologie de la vie. [...] Concrètement, le sens et les voies par lesquelles la quête de Dieu ramène au soi passent chez Augustin par une protoherméneutique de la vie» (ARRIEN, *L’inquiétude de la pensée*, cit., pp. 293-294).

dedicado por Heidegger à análise do livro X das Confissões, traduz com grande nitidez esta sua particular interpretação do pensamento teológico cristão<sup>17</sup>, qual seja, a relação de perda da experiência fática dos cristãos primitivos face ao esquecimento do ser, cristalizado na articulação e processualidade do pensar teológico (que igualmente já se verificara na filosofia grega, dentro da qual o sistema de Plotino representa o sumário e a epitomização da perda da vivência originária do buscar e interrogar o ser). Ambas as quedas (ou perdas) – do pensar grego do ser, e da experiência fática cristã – são visualizadas no pensamento de Agostinho como o momento máximo cristalizador do movimento da perda, e principalmente como o início da reflexão marcada pela convergência entre ambas as quedas, numa palavra: onto-teo-logia, que marcará todo o Ocidente medieval latino, ainda que Heidegger ressalte, dentro das características do método fenomenológico no qual se move, a

<sup>17</sup> Tivemos ocasião de aqui explicitar o entendimento que estudiosos têm da obra heideggeriana juvenil (*pré-*Sein und Zeit**), notadamente Mac Dowell (mas também o tradutor Jacobo Muñoz) como estruturada em dois momentos, situando-se a tese sobre Duns Scot como divisor de ambos. Constitui igualmente leitura corrente entre os comentadores, a visão de que o segundo destes períodos, correspondente ao decênio anterior à obra capital, representaria e traduziria o afastamento de Heidegger daquilo que ele próprio classificou como ‘sistema do catolicismo’, ao mesmo tempo que significaria uma aproximação junto à teologia protestante dialética, então nascente e vigorosa na Alemanha do pós-guerra. De fato, os cursos semestrais que elencamos nessa seção trazem várias referências aos teólogos protestantes e, principalmente, da teologia das religiões do século XIX, a qual esteve na base da reação do movimento barthiano e mesmo da teologia de Rudolph Bultmann. Entretanto, temos conosco que tais aproximações devam ser vistas com prudência e reserva, posto que Heidegger, se realmente deu mostras de se afastar do meio eclesiástico católico, bem como de se aproximar de vários expoentes da teologia evangélica em Marburg (além de Bultmann, lembremos de Eduard Thurneysen), por outro lado jamais deixou de se entender como pertencendo ao universo da fé de Messkirch – vide SAFRANSKI, *Heidegger*, cit., p. 500. Nesse sentido, parece-nos ocorrer a confirmação, mais uma vez, da tese de Mac Dowell, que trata do cristianismo em Heidegger muito mais do ponto de vista da fé originária e bíblica, que confessional e doutrinária. cf. ainda: ARRIEN, *L'inquiétude de la pensée*, cit., pp. 312-313, especialmente nota 3. Vide igualmente: DASTUR, *Heidegger*, cit., pp. 207-226.

necessidade de se “realçar sua historicidade até o (especificamente) genuíno”<sup>18</sup> de ambas as filosofias, agostiniana e neoplatônica<sup>19</sup>.

Outrossim, a leitura heideggeriana faz notar, logo em seu início, o ver fenomenológico sobrepondo-se às abordagens então correntes da obra agostiniana, que Heidegger elenca na abertura de sua conferência com o fito de, não somente caracterizar a diferenciação em relação à tais interpretações, mas sobretudo elucidar a insuficiência e inadequação das mesmas, face ao especificamente genuíno contido na obra analisada. Com genuíno, Heidegger quer apontar para o em-si inerente ao texto, defronte a quem investiga; a incontornável identidade, inalienável e unívoca, que na fenomenologia compõe o movimento do ir-às-coisas-mesmas, as quais não se reduzem a mero momento de um movimento histórico amplo na formação de uma cultura, consciência ou ciência, que as leituras naturalistas ou “cientificistas” quieriam crer, mas restam inapelavelmente únicas, genuinamente elaboradas ou compostas na sua historicidade e temporalidade próprias, impossíveis de “se eliminar do mundo mediante manipulações hegelianas”, remetendo-se, por si, ao elemento prévio de compreensão histórica, com o qual compõe espécie de antevisão circular interpretativa<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 25.

<sup>19</sup> BRACHTENDORF, “*Confissões*”, cit., p. 232: «De um lado, Heidegger vê em Agostinho uma autêntica compreensão da ‘vida fática’ [do cristianismo primitivo], como também de seu desenvolvimento nos elementos estruturais mais importantes. De outro, Agostinho adultera a experiência de vida do cristianismo primitivo ao se referir a conceitos centrais da filosofia neoplatônica. [...] Além das adulterações neoplatônicas, Agostinho, no entanto, mais do que qualquer outro filósofo da Antiguidade, revela uma sensibilidade para o Dasein como realização. Assim, ele não fala apenas do estado de tranquilidade da *fruitio Dei*, mas também do deleitar-se em Deus (*dilectio Dei*), em que Heidegger, de fato, vê caracterizado um modo autêntico de realização do Dasein.»

<sup>20</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., pp. 22-24. Para uma aproximação à hermenêutica fenomenológico-filosófica, vide a caracterização efetuada por Marcia Sá Cavalcante Schuback, no capítulo dedicado à abordagem heideggeriana: SCHUBACK, M. S. C., *Para ler os medievais – ensaio de hermenêutica imaginativa*, 2000, pp. 24-28. Ver ainda, para uma exposição da hermenêutica de Heidegger juntamente à de Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, o ensaio: PALMER, R. E., *Hermenêutica*, 1989, pp. 129-165. Tanto o trabalho de Marcia Sá Schuback quanto o de Palmer movem-se nas posições das obras maduras de Heidegger, ao passo que Heidegger (2003), conquanto já aponte para os futuros delineamentos, representa, sabidamente, uma obra juvenil. Visando

Assim, Heidegger expõe, em resumo, as concepções de Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack e Wilhelm Dilthey, para clarificar que tais interpretações radicam no situar a obra agostiniana numa busca de objetividade historial ou documental, quanto à formação de um todo maior e abrangente, do qual Agostinho seria não mais que um momento ilustrativo, epigonal é certo, mas símile de outros momentos contemporâneos seus, e entendido unicamente neste movimento universal histórico, de nítida inspiração hegeliana, notadamente nas leituras de Troeltsch e Harnack<sup>21</sup>. A diferenciação das citadas concepções para com a leitura fenomenológica confirma-se, mais diretamente, naquilo que Heidegger qualifica como o “sentido do acesso” à obra de Agostinho, no qual as abordagens em pauta concorrem para formar um ponto-de-vista objetivante e ancorado na história, em que o pensamento agostiniano é tratado enquanto objeto histórico *strictu sensu*, ou seja, visto de fora, na pretensa objetividade em isenção do movimento histórico, por isso mesmo podendo-se caracterizá-las como assentadas no método histórico-objetivo<sup>22</sup>.

Se por um lado tratam de pontuar as características de tais métodos em suas diferenciações para com a leitura fenomenológica, as exposições acima possuem, na abertura da interpretação do texto das *Confissões*, igualmente a função de compor e apresentar o escopo histórico no qual se toma o agostinianismo, e notadamente evidenciar que Heidegger, não obstante o corte agudo que propõe em tais concepções mediante o método fenomenológico, não se sente impedido de fazer uso do instrumental por elas proporcionado, no circundar a obra de Agostinho e, com isso, mostrar-se sabedor de quão ineroxável é o *sitz-in-lebem* histórico e seu caminhar cultural e científico. Em certo sentido, a postura de Heidegger propositadamente ampara-se na necessária ambiguidade face ao dado histórico-objetivo, reconhecendo seu caráter como imprescindível aos leitores em *kronos* distintos, porém elucidando sua insuficiência quanto

uma análise ampla e detida, sobretudo em relação ao período inicial de Heidegger, vide: ARRIEN, *L'inquiétude de la pensée*, cit., pp. 183-196 («Vers une phénoménologie herméneutique de la vie facticielle»); com relação a *Ser e Tempo*: VILLEVIELLE, L., *Heidegger et l'indétermination d'être et temps*, 2014, pp. 169-177 [«Herméneutique (négative) du décèlement (insigne)»].

<sup>21</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., pp. 14-17.

<sup>22</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 19-20.



à pretensão de circunscrever, no âmbito do movimento estritamente histórico, o gênio próprio de toda corrente de pensamento. Nesse sentido, e face sobretudo às considerações tipológicas, procura Heidegger demarcar o terreno próprio de sua leitura fenomenológica, para precisar que o conceito de ‘tipo’, e o nexos de experiência e percepção que lhe serve de apoio, recaem no posicionamento histórico-objetivo da questão. O neoplatonismo e Agostinho não são assumidos como uma discreta amostra do caso (figura-tipo), senão que, em sua consideração, há que se levar em conta sua historicidade até o aspecto genuíno, em cuja efetiva dimensão, todavia, estamos hoje nós mesmos. A História nos afeta, e nós somos ela própria; e, precisamente por não percebermos isto, quando acreditamos possuir e dominar uma consideração objetiva da História até hoje nunca alcançada – precisamente porque assim pensamos, e seguimos imaginando e construindo presumidas culturas, filosofias e sistemas, a toda hora golpeia-nos a história, com força maior, a nós mesmos<sup>23</sup>.

#### **b) Leitura fenomenológica**

A leitura é iniciada, a título de “preliminares de preparação”, com uma alusão às *Retratações* elaboradas por Agostinho próximo ao final de sua vida. Numa observação à margem, e reunida no texto publicado de Heidegger (2003b) deixa claro a motivação de tal referência: “O Prólogo tem de ser explicado em sentido existencial”<sup>24</sup>. Tanto as *Confissões*, quanto seu “julgamento” posterior pelas *Retratações*, devem ser lidas e entendidas enquanto o olhar do existente (*Dasein*) a volver-se para o todo de sua existência, no sentido da vivência que compõe cada ato em seu significado para o ser-no-mundo. Não se trata, pois, de um relato cronológico memorativo com a preocupação de alinhar, na exata ordem seqüencial, os fatos ocorridos e narrados, mas confessar atos vividos, ou seja, intencioná-los em seu significado vivencial à luz da totalidade vivida e existida (e portanto significada), intuída no olhar que se retrata e confessa (que olha fenomenologicamente a vivência do existir em seu todo significativo). Se as *Confissões* como que ratificam e

<sup>23</sup> HEIDEGGER, *Augustín* y, cit., p. 25.

<sup>24</sup> *Idem*, *Ibid.*, p. 27.

conferem significado ao todo vivido até então, à luz do olhar que visualiza as memórias não mais como fatos desconexos e isolados, unidos tão somente pelo *kronos* linear e objetivante, mas como fenômenos cujo sentido é conferido unicamente pela intuição que os capta à luz da decisão existencial de autenticar minha vida temporalmente – se assim as *Confissões* significam os atos memorados, as *Retratações* por sua vez significam e “ratificam” as *Confissões*. Já se observa aqui o tempo como sentido da autenticação do vivido, que sabidamente Heidegger desenvolverá em *Ser e Tempo*<sup>25</sup>. Ao trazer as *Retratações* como preâmbulo à leitura das *Confissões*, Heidegger nos indica como esta será efetivada: no todo existencial que confere o sentido da vivência in *memoris*<sup>26</sup>.

Delineadas as “preliminares preparatórias”, e portanto a trilha fenomenológica hermenêutico-existencial na qual será efetuada, a leitura do texto agostiniano tem início, propriamente, com Heidegger demarcando a necessidade prévia de se traçar um panorama informativo dos 43 capítulos componentes, com o intuito de se evitar a tentação da leitura cronológica, para alçar vista às temáticas que agrupam os capítulos, ainda que por vezes o próprio Agostinho as “desconstrua”<sup>27</sup>. Heidegger explicita que tal ordenação fornece uma direção rumo ao primeiro passo efetivado, pelo qual é caracterizado o livro X: há que se tratar agora “do que se fala [...], do que realmente está aí”. Se trataram até então do passado, as *confissões* de Agostinho assumem agora o sentido do vivido como determinante para o presente, para o ser(estar)-aí (*Dasein*)<sup>28</sup>. Assim, são agrupados os capítulos em onze temas, com Heidegger tratando os capítulos 1 a 7 como uma introdução, evidenciando-se, em decorrência, a centralidade da exposição relativa à memória, agrupada nos capítulos de 8 a 19.

Tal ordenação clarifica a visão do livro X exposta em Heidegger, de resto explicitada pelo próprio Heidegger<sup>29</sup>: trata-se de um itinerário de

<sup>25</sup> *Idem*, *Ser e tempo*, 1988, § 61 a 66 (Parte II), pp. 93-129.

<sup>26</sup> *Idem*, *Augustín y...*, cit., p. 28. Logo a seguir, ao explicitar a metodologia de agrupamento dos capítulos do livro X, Heidegger ressalta que «o largo excuro sobre a memória tem uma função de ordem fundamental» (*Idem*, *Ibid.*).

<sup>27</sup> HEIDEGGER, *Augustín y*, cit., p. 28.

<sup>28</sup> *Idem*, *Ibid.*, p. 29.

<sup>29</sup> *Idem*, *Ibid.*, p. 34: «Em sua ascensão de superação, sempre rumo adiante, Agostinho chega ao amplo campo da memória».

ascensão, portanto de transcendência, rumo ao eterno, do qual dá mostras o agir da memória. Tal caminho, porém, só pode ser vislumbrado e trilhado no intímus da interioridade. Mais: somente na *inuocatio* (invocação) frente ao Eterno, poderei nele me situar de imediato e incondicionalmente para, então livre da temporalidade descendente, caminhar na superação da metafísica do esquecimento (perda, queda) do ser. Em sua exposição, Heidegger como que trilha cada passo ascendente de tal itinerário, a culminar no palácio da memória. E o trilhar heideggeriano tem por finalidade evidenciar a ausência do *kronos* regulador e limitante daquilo que poderia ser tomado como “partida” e “chegada”, para elucidar que a culminância contida está na *inuocatio* do Deus imediato que a ela remete e solicita. O seguimento da trilha exposta por Heidegger, passo a passo, na recorrência que cada um deles possui em relação ao simultâneo da *inuocatio* para com a memória, ilustra-nos de modo excepcional sua visão fenomenológica da interioridade agostiniana, pelo que importa-nos vislumbrar a trilha, um a um, do itinerário ao âmbito da atemporalidade, prelúdio figurativo da eternidade<sup>30</sup>, vivenciado no imediato da (busca) interioridade.

1) *Inuocatio* - Heidegger apresenta a *inuocatio* de abertura do capítulo 1 como a introdução que, de imediato, inverte a busca metafísica: se antes, confessadamente, persegui busca na exterioridade de meu corpo e na exterioridade mundana, resta-me, no interior, a conclamação ao Deus imediato<sup>31</sup>. Assim, o ponto de partida se perfaz no instante do invocar = buscar, chamar, postar-me e dirigir-me a buscar o que me busca. A metafísica inicia e se realiza, pois, na interioridade que me é agora, na confissão (na totalidade da vida) ante Deus e os humanos, pela palavra confidente que permanece à escuta orante. A confissão é, em verdade, confiança e fortalecimento. Heidegger mostra que, da confiança advinda do ato confessante, resulta uma ruptura, um “quebrantamento”, que implica, pelo beneplácito divino, no ajustamento do confessante

<sup>30</sup> MAMMÌ, L., «*Stillae temporis* – interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2» 2002, p. 61: «Mas todo instante, como ato de uma vontade livre, inicia uma série temporal sem ter uma causa anterior necessária (cf. o Livro II do *De libero arbitrio* [de Santo Agostinho]). E todo instante, enquanto união do presente da memória, presente da atenção e presente da esperança, contém em si o tempo como um todo, e é portanto uma figura da eternidade.»

<sup>31</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 30.

(existente = Dasein), na vivência de sua totalidade confessada (sua vida), frente ao Todo-Poderoso: da finitude e limitação da existência humana ao ilimitado e eterno de Deus<sup>32</sup>. Num paralelo que repetirá na obra maior de sua maturidade, Heidegger traz citação iluminadora de Kierkegaard: “No caso do ser humano, a compreensão é sua captação do (especificamente) humano, mas crer é sua relação com o divino”<sup>33</sup>.

2) *Caritas* – Assim como toda a mística medieval, Heidegger visualiza a postulação agostiniana do amor a Deus como solo firme da intencionalidade-em-interioridade, a qual, se se percebe e se vê numa terra difficultatis, reconhece-se a si mesma enquanto na relação de intimidade amorosa para com o que lhe é “mais conhecido e íntimo que a si mesma”. Na realidade, é a imediatez essencial [intuída (buscada) na interioridade de pronto] de Deus que me referencia e me identifica, na confissão de meu interior. Minha identidade advém do imediato divino. Se não sabe tudo sobre si mesma, está segura, entretanto, de amar a Deus<sup>34</sup>. O amor atua, nesse sentido, como revelação (desvelamento) do ser, pois quando se ama a Deus, a plenitude advinda do ser amado implica na totalidade existencial, na abertura ao ilimitado, mas determinado no amor – Deus (poderoso ante o mundo), amor que “anuncia céus e terra em louvor a Deus”.

3) *Intuitio* - No amor que fundamenta minha interioridade, dada e presentificada, por sua vez, na minha relação com o Absoluto, a atitude amorosa não fixa objetivações nem delimitações, pois não amamos corpo, imagem, odores, luzes, alimentos, etc, porém em tudo e todos, sentimos e vivenciamos o amor a Deus. Tal atitude amorosa compõe a vivência e o ver fenomenológicos por excelência: intuímos a essência do amor divino (o ser) nos entes por ele significados. A intuição das essências capta, movida pelo amor, o ser desvelado nos entes que o manifestam<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>33</sup> *Idem, Ibid.* Na célebre nota do § 40 de *Sein und Zeit*, Heidegger perpassa o conceito de angústia no traço histórico que une Agostinho, Lutero e Kierkegaard, evidenciando o parentesco espiritual na interioridade que confessa e angustia a existência em sua finitude, face ao divino em sua infinitude – HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., Parte I, p. 254. cf. SOMMER, «Notre Coeur..», cit., pp. 129-145.

<sup>34</sup> *Idem, Ibid.*, p. 31.

<sup>35</sup> *Idem, Ibid.*

4) *Interrogatio* - O amor essencial a Deus não me instancia na receptividade passiva ante a manifestação entitativa e velada do ser, porém leva-me à pergunta essencial por este, caracterizando a busca essencial originada na interioridade, convertendo-se esta, pois, no locus dei a me conclamar à sua confissão (confiar-me: responder, pela invocação, à *uocatio* que me é dirigida pelo ser). No amor, busco o ser que me busca, Deus, levando-me a questionar e perguntar - procurar, no domínio dos entes, o ser amado, pelo que a *interrogatio* significa a intentio, busca motriz vivencial: “minha pergunta, meu olhar intentado”<sup>36</sup>.

5) *Vocatio* - Mas o que deve minha pergunta – minha busca – investigar? O que intenta meu olhar, que pede e quer o ser? Heidegger culmina a ascensio animae agostiniana na instância do amor como busca vivencial, elucidando a intentio investigativa – a busca e inquirição do ser – como radicada e instaurada na (e pela) interioridade. Por que investigar o interior? Porque ele, o humano interior, “é o que julga a notícia”, o dado sensorial da exterioridade, o elenco do vivido enquanto soma e sequência temporal. Exemplo típico e cristalizador de sua leitura, Heidegger lê o juízo do humano interior de que fala Agostinho, nas categorias fenomenológicas de ato vivido e valorado, nos afetos existenciais que nomeiam o ser(estar)-aí (*Dasein*) do ente, em seu mostrar-se como fenômeno desvelador da presença do ser na imediaticidade da colocação da pergunta, numa palavra: a interioridade é, finalmente e na culminância do itinerário trilhado, visualizada e clarificada como a imediaticidade do rememorar o ser enquanto o dar-se que me toma; enquanto busca que me insta; enquanto manifestação originária e eternal da *uocatio* que me faz inserido (*inuocatio*) no ser que, em seu dar-se, busca-me: o amor é a presença imediata em interioridade, do ser<sup>37</sup>. Elucidando em leitura fenomenológica a interioridade agostiniana, Heidegger a identifica e postula como o locus *ueritas* fundante, espaço no qual a verdade vivenciada enquanto logos e ethos traduzem, na esteira do mais lato agostinianismo, o amor como criação e iluminação. Mas “perguntar é já um julgar e estar por sobre”, vale dizer: na interioridade que julga, vivencio o (sentido do) todo e, sobretudo,

<sup>36</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p 32.

<sup>37</sup> *Idem, Ibid.*

instancio-me na atemporalidade remissiva à eternidade, pelo fato de, nela, eu me ver penetrado e tomado (buscado). Pois decidir – querer e buscar, ou seja, perguntar pelo ser, e portanto manifestá-lo e compreendê-lo – somente encontra lugar na interioridade. Ilustração máxima do olhar fenomenológico exercitado na interpretação do pensamento agostiniano, Heidegger clarifica agudamente um de seus pilares essenciais em seu arresto platônico, porém no movimento axial da fé cristã: a captação da diferença ontológica essencial na interioridade-eternidade, onde Heidegger postula que Deus se me dá quando, no julgar interior, percebo que ele não é céu, nem terra, nem massa corporal alguma, porém todos estes estão a me sinalizá-lo e presentificá-lo no julgamento do humano interior<sup>38</sup>. Mas o julgar/buscar se me revela na percepção de que, se tais não são Deus, é justamente porque minha interioridade o imediatiza na infinitude do todo superior às partes, tal como o humano interior é infinitamente superior às limitações do corpo. Na transcendência da interioridade em relação à exterioridade corporal – “da alma como atravessando o corpo” – tenho o próprio ascender a Deus como seu itinerário de destino, seu ponto-de-chegada, do qual na verdade partira – a interioridade é a própria instância da atemporalidade que figura a eternidade, portanto o ser, não conhecendo tempo nem espaço: “No transire (transcender) e ascender à Deus, está Deus”<sup>39</sup>, o que, pontua de modo incisivo Heidegger, “...não necessita ser entendido, como quer Dilthey, em sentido objetivante, greco-metafísico”, mas sim fenomenologicamente: “luz, voz do interior do homem”<sup>40</sup>.

6) *Memoria* - Finalmente, a ascensão em superação chega à memória, instância por excelência da atemporalidade e reino figurativo da eternidade, o próprio fundamento do interior humano. Finda-se o itinerário, ou melhor, realiza-se em seu termo de plenitude, na sua totalidade e significação. Se o mover que transpassa e supera, transcendente, da alma em relação ao corpo traduz sua superioridade para com este último, a superação da memória no tocante ao ato consciente, por sua infinitude e atemporalidade, insta-a como fim último da busca interior<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 32.

<sup>39</sup> *Idem, Ibid.*, p. 32-33.

<sup>40</sup> *Idem, Ibid.*, p. 33.

<sup>41</sup> *Idem, Ibid.*, p. 34.

Porém, precisamente ao chegar à culminância do itinerário descrito por Agostinho no reino da memória, Heidegger postula crítica basilar a este pensamento, exemplar de toda sua visão acerca do agostinianismo como momento de elucidação máxima da investigação da vida fática perpassada pela vivência da fé cristã, ao mesmo tempo que visão fundante/determinante da queda da facticidade em categorização e esquematismo doutrinal, conceitualização que caminha na trilha do esquecimento do ser, herdada do pensamento grego. Heidegger observa judiciosamente que “Agostinho se deixa levar e se perde em uma consideração detalhista sobre a memória”<sup>42</sup>, pela qual entende ter Agostinho procedido objetivação espacial da memória, escapando-lhe assim o conteúdo vivencial fático, para deter-se em descrições categoriais, preocupado com sua mensurabilidade mais que com a imediaticidade factual e intencional<sup>43</sup>.

Tal crítica, ainda que referencial e modelar, não impede Heidegger de avançar no perscrutar as narrações agostinianas e em seu entendimento, tomando estas últimas como o exercício da *intentio* no ordenar, e portanto significar, o conteúdo vivido, perseguindo o fio narrativo como intuição que busca “ir às coisas mesmas”, no jargão husserliano, proporcionando visão essencial não enquanto afastamento – esquecimento – da manifestação do dado factual, mas sim no desvelamento do ser enquanto dar-se fenomênico captado e valorado, significado, no conteúdo da memória. Assim, a memória se converte, na acepção agostiniana tal como a interpreta Heidegger, no ápice da itinerância da mente, da interioridade enquanto imediaticidade do eterno em sua vivência amorosa (valorada e autenticada – lembrada, em oposição ao esquecimento da queda), do que temos exemplo de tal leitura na transposição terminológica operada por Heidegger, ao descrever o movimento memorial como “não unicamente re-presentação, mas também pre-sentação”, vale dizer: momento do mostrar-se em fenômeno do ser, do desvelar-se do ser na interioridade humana<sup>44</sup>.

Outrossim, ao termo do itinerário, e após reconhecer sua culminância na memória, Heidegger explicita como que um sumário de sua leitura da

<sup>42</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 35.

<sup>43</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>44</sup> *Idem, Ibid.*, p. 35-36.

interioridade agostiniana até aqui efetivada, ao interrogar: “Que significa buscar?”<sup>45</sup>. Tal pergunta não somente resume, mas principalmente caracteriza, de modo definidor, toda a preleção realizada. Com efeito, trata-se do vértice expositivo da compreensão heideggeriana das Confissões, ao tematizar a interioridade como busca essencial e vital, locus vitae et Dei no qual a memória representa sua culminância na simultaneidade do eterno ao memorado (vivenciado em significado eterno). Dois passos antes, ainda, de enfrentar a questão propriamente, Heidegger estipula o modo como as afeições compõem memória, ilustrando a intentio desta em não se deter ao manifesto experimentalmente, porém ater-se ao expressivo e vivido, pelo que a “memória não é algo à parte da consciência, senão ela própria”<sup>46</sup>, pontuando que a essência do memorizar consiste no “modo preciso como são tidas as afeições na memória”, completamente diverso “daquele em que são tidas na experiência”<sup>47</sup>, tendo Heidegger feito notar, em inscrição marginal reunida no texto editado, que tal diferenciação mostra-se verdadeiramente fundamental, visto a memória reter as afeições sem possuí-las nem executá-las, o que implica em vivência do significado essencial, não restrito ao psicologismo empiricista, do que se pode tomar como exemplo a noção de existência<sup>48</sup>, na qual “o representado em si mesmo não determina a situação de representação”<sup>49</sup>. E, se as afeições somam como mostra única da memória enquanto vivência existencial, igualmente a linguagem a caracteriza como ordenação do que é possuído, em aprendizagem, para disposição de utilização<sup>50</sup>.

A consideração da linguagem e das afeições no “intervalo” situado entre a caracterização dos passos trilhados no itinerário ascendente rumo à memória, e a reconsideração conclusiva da questão “que significa buscar?”, parece apontar, na leitura heideggeriana, mais que à mera atenção ou estrita fidelidade ao passo literal do texto de Agostinho. Heidegger havia anteriormente já chamado a atenção para certas

<sup>45</sup> *Idem, Ibid.*, p. 42.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 39.

<sup>47</sup> *Idem, Ibid.*, p. 38.

<sup>48</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>49</sup> *Idem, Ibid.*, p. 39.

<sup>50</sup> *Idem, Ibid.*, p. 37.



“desconstruções” operadas pelo próprio Agostinho no curso expositivo da interioridade<sup>51</sup>, e a “quebra” ou “deslocamento de percurso” aqui representado pelos dois tópicos, certamente não haveria de ser obstáculo à exposição, de maneira uniforme e “pura”, do itinerário em suas etapas rumo à culminância na memória. Ao situar o dizer e o sentir, linguagem e afetos, na pós-culminância do ascender vivencial do humano interior rumo ao eterno da interioridade, Heidegger, muito além da fidelidade literal, sublinha o que visualiza como o modo da existência na factualidade, próprio da vida cristã, em sua real dimensão de vivência como ser-no-mundo à escuta do ser em suas possibilidades e manifestações. Posteriormente, já em *Ser e Tempo*, será precisamente a recusa a se dispor a linguagem e as afeições na vivência da busca perfazida no itinerário interior, que intenta o ser - ou a mesmo a simples recusa em vivenciá-las como possibilidades da existência rumo ao desvelar do ser, e assim não assumir-se em sua realização própria – que irá caracterizar a inautenticidade da existência em seu refugiar-se às “mostrações” do ser no cotidiano<sup>52</sup>. Aqui, cabe-nos uma observação no espírito da leitura interpretativa convergente de Heidegger para com Agostinho, no que respeita à linguagem. No tratado A Trindade, livro XII, Agostinho esmiuça e aprofunda, a exemplo do que já o fizera nas *Confissões*, a noção de linguagem como expressão da ratio enquanto *speculum* do *verbum* divino, convergentes portanto em Jesus Cristo, Verbo encarnado de Deus. Nesse sentido, a reflexão agostiniana acerca da linguagem, enquanto instância da interioridade a expressar e manifestar a mens e as ratio aeterni divinas ao ser humano, afigura-se em perfeito paralelo com a posição heideggeriana da linguagem como “morada do ser”. Com efeito, dirá Heidegger que a linguagem originária – manifestada no silêncio místico-poético - vocaciona o ser humano à linguagem secundária, ou seja, à fala, pela qual ele responde ao chamado (do ser) manifesto na diferença ontológica, fazendo da linguagem sua morada<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Idem, Ibid.*, p. 34.

<sup>52</sup> Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., § 2736 (Parte I), p. 178-234.

<sup>53</sup> Cf. *Idem, Unterwegs zur Sprache*, 1959, p. 32: «Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung bestimmt die Wiese, nach der die Sterblichen dem Unter-Schied entsprechen. Auf diese Wiese wohnen die Sterblichen im Sprechen der Sprache»,

Retomando: afinal, o que significa buscar? Qual o sentido da busca essencial vivida na interioridade, que caminha mais e mais ao eterno em seu percurso de superação (transcendência) da exterioridade? Numa primeira resposta, de pronto: a força vital<sup>54</sup>. Enquanto dinâmica de vida, a busca culminante na memória (primeira experiência da atemporalidade que figura a eternidade) é propriamente minha existência em si, minha vida, eu mesmo. Mas a busca intenta..., dirige-se rumo a..., caminha para... onde? “O que desejo?” Resposta única: “Deus, vida verdadeira”<sup>55</sup>. O que busca então a memória (eu mesmo) quando compõe, dispõe, antecipa, diz, organiza, traz e oculta, enfim: mapeia a realidade, senão o próprio Deus? Segue-se que “devo transcender a memória” rumo à sua superação, no próprio Deus<sup>56</sup>.

Mas a busca exercida e vivida pela transcendência dar-se-ia fora da memória, já que devo superá-la? Deveria pois buscar a Deus fora de suas instâncias? Se assim fosse, fora da memória, seria então esquecimento do ser, e voltaria novamente a buscar fora da interioridade<sup>57</sup>. Eis o passo incisivo no qual a memória se apresenta como a instância onde a intentio Dei encontra guarida e morada, originária do dizer que possui e dispõe: a própria busca já se revela como “posse” do buscado, como um seu saboreio (sapore, saber), um dar-se imediato de “ti a mim”, um intimus que me toma a mover-me rumo ascensional e in transitus. É a memória quem atualiza – impulsiona – a busca para a culminância em si mesma, dado que sua atemporalidade impede-a de ceder à tentação de se ultrapassar a si mesma, detendo-se ainda no aspecto temporal, objetando-

em nossa tentativa: «O antecipar em cautela silente destina a maneira (discernimento) em que os Mortais condizem à Di-ferença. Sobre este discernimento moram os Mortais no falar a Linguagem». A tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback traz: «Antecipar reservando é o modo como os mortais correspondem à di-ferença. Desse modo, os mortais moram na fala da linguagem»: HEIDEGGER, *Meu caminho para a fenomenologia*, 2003a, p. 26. Vale remeter aqui para a convergência igualmente verificada, a respeito da linguagem, no pensamento jaspersiano – vide MARIETTI, A. K., *Karl Jaspers*, 2002, pp. 71-87, que nos fornece como que um mapeamento da temática nas obras jaspersianas, notadamente em *Von der Wahrheit*.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 42.

<sup>55</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>56</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>57</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 43.

a ao passado do ser, numa palavra: ao seu esquecimento. A superação da memória é a presença como possibilidade do ser, não como dado catalogado (registrado e contabilizado). Assim, o sentido do transcender, *in ascensio* (superação–totalidade vivida), revela-se fenomenologicamente, na leitura heideggeriana, não como metafísico (tal qual fora até então na busca ocidental característica do esquecimento do ser), mas como intuído no manifestar o imediato da presentificação, no *intimus major*, do ser que se manifesta em busca<sup>58</sup>.

Se estou, pois, de alguma maneira “em posse” do buscado, sem ainda “tê-lo”, ou seja, se de um determinado modo digo que tenho (conheço) a Deus, que vem a ser então a busca? Ela é o saber primordial e fundante, originário, da presença enquanto movente, da eternidade enquanto perenidade memorial. Valendo-se da terminologia da filosofia mais tardia e madura de Heidegger, é a busca a própria “clareira” [manifestação fenomênica - fai: luz; noumenon: compreensão] do ser, antecipação e cuidado da existência como ser-no-mundo (*Dasein*). Ao buscar, in memoria, aquele que, não obstante o riquíssimo tesouro destas, a tais não sucumbe nem nelas se confunde, mostro já possuí-lo e conhecê-lo em sua univocidade, em sua possibilidade única manifesta e dada eternamente<sup>59</sup>. Heidegger ressalta que tal maneira de posse não pode ser confundida com objetivação e análise da ratio<sup>60</sup>. “Assim, [...] quando se busca algo [...] no buscar e no ser buscado, está a memória”<sup>61</sup>. Revela-se o ser, como o real possuir no sentido do não esquecimento, da não perda. Esta posse se dá em verdade como ter-(o “buscado”)-em-relação, e este relacionar-se supõe possibilidade de perda, o que caracteriza o querer – buscar – como intencionalidade, a atualização da posse ante a possibilidade da perda (ser que se dá ante o nada)<sup>62</sup>.

Mas, movendo-nos já dentro do escopo do pensamento heideggeriano posterior, como se dá a busca-posse daquilo que, pela inautenticidade, foi esquecido (não dis-põe a memória em atualização do ser)? Ou seja, como resgatar o esquecimento do ser à sua busca e vivência? Heidegger responde soteriologicamente: na própria memória,

<sup>58</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>59</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>60</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>61</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>62</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 43.

que busca o resgate (salvação/libertação) do esquecido. Pois o esquecido, ainda assim, o é em função da busca que dele se ressent. O esquecimento outra coisa não é que a memória em seu caminhar na emporalidade, em seu perfazimento do real (mapeamento) in totum, no abarcamento do temporal e seu recolhimento à manifestação do ser – eternidade. O esquecimento move à busca, instando à memória como o espaço ôntico a manifestar o ens supremum<sup>63</sup>. O esquecido resgatado é reconhecido, realizado em sua forma originária, ou seja, mostração ou manifestação fundante junto à memória, à luz da intentio Dei, do próprio resgatado – reconhecer é intuir essencialmente a coisa mesma, ou seja: memória é o ver fenomenológico atualizável temporalmente: “O esquecido não é uma privatio radical da memória, ou seja, possui ainda um sentido intencional de relação. [...] ainda que tenhamos perdido algo, contudo ainda o ‘temos’”<sup>64</sup>. Dado que o rememorar traduz o mover da intentio que busca o ser rumo à sua própria superação (memória), um esquecimento total significaria uma perda essencial de direção do itinerário, ou seja, ausência de intentio a buscar, numa palavra: ausência da força vital memorial a atualizar o ser em sua busca<sup>65</sup>.

Heidegger finaliza depurando máxima e essencialmente a pergunta original: “De que me é dado ainda dispor, em minha busca?”<sup>66</sup>. Do próprio Deus como “viver vital”, não à maneira da metafísica onto-teológica, porém num “sentido existencial de movimento”, ou seja, como existência que caminha em busca itinerante, nas possibilidades (atualizações) do ouvir e dizer o ser, como caminho e sentido vital. A busca é pois a minha vida, vivida autenticamente e assumida no desejo vital em meu sentido próprio, na minha facticidade e pré-ocupação última<sup>67</sup>. Mas meu sentido somente é vivido em seu dar-se por completo temporal e intencionalmente, vale dizer: a busca ocorre em antecipada plenitude de sentido. Vida plena:

Ou seja, na busca deste algo como Deus, passo eu mesmo a desempenhar um papel totalmente distinto. Não sou tão-somente aquele do qual se parte

<sup>63</sup> *Idem, Ibid*, p. 44.

<sup>64</sup> *Idem, Ibid*.

<sup>65</sup> *Idem, Ibid*.

<sup>66</sup> *Idem, Ibid.*, p. 45.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 45.

(em busca), [...] ou no qual se dá a busca, senão que o próprio ato de buscar é algo dele mesmo<sup>68</sup>.

Buscar é, afinal, a própria posse e antecipação, encontro amoroso que me ocupa última e maximamente, plenificando-me na atualização memorável do ser, no qual o itinerário da busca ilumina o buscado, fazendo com que busca e buscado sejam, enfim, o ser em sua possibilidade de acesso pleno.

## 2. Jaspers e Agostinho: existência e interioridade

A fim de podermos melhor caracterizar a interpretação jaspersiana acerca do pensamento agostiniano, em que sabidamente a inevitabilidade de se ver no interpretado termina por revelar traços insuspeitos do intérprete, convém expor de início, brevemente e de modo ilustrativo apenas, alguns traços basilares da filosofia da existência de Jaspers, os quais como que balizam sua leitura de Agostinho. Como pudemos acompanhar pelas exposições da Professora Chiara, Karl Jaspers move-se no âmbito das correntes filosóficas do início do século XX, em que a herança de Kierkegaard e de Nietzsche de um lado; do neokantismo de Paul Natorp e Hermann Cohen do outro; além das pesquisas de Dilthey, Cassirer e outros, no espectro das filosofias da vida e da antropologia, formam o escopo insurgente ao fim do idealismo alemão e na renovação da filosofia pós-Hegel<sup>69</sup>. Além disso, como é sabido, Jaspers igualmente

<sup>68</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>69</sup> «...o existencialismo segue a linha dos sistemas anti-idealistas que querem pôr em julgamento uma razão racionalmente incensada e situá-la em seu próprio domínio de operação. Portanto, a filosofia da existência dá continuidade ao tema da filosofia da vida ‘de uma maneira mais profunda e mais radicalizada’ e ultrapassa-a no processo. [...] Assim, o conceito de existência ocupa o lugar que a razão tinha antes para Hegel: para Jaspers, a filosofia da existência está ligada diretamente a uma nova interpretação fundamental de ‘vida’, e Heidegger acha que os humanos só podem reconhecer a si mesmos a partir de sua existência, ‘a partir da possibilidade: tornar-se ou não o que são’» (TIETZ, U., «A filosofia da existência alemã», 2012, p. 155). Outrossim, notemos que Jaspers sempre reagiu contrariamente, e de modo enérgico, a que sua filosofia fosse vista como parte do

assimila, ainda que criticamente em seu período inicial, o quadro das pesquisas fenomenológicas iniciadas por Edmund Husserl<sup>70</sup>, ao mesmo tempo em que seu amigo Heidegger caminha no mesmo sentido: o ir, no jargão husserliano, “às coisas mesmas”, mas com amplitude direcionada ao mundo da vivência (*Lebenswelt*), bem como à analítica existencial (*Daseinanalysis*)<sup>71</sup>. Jaspers pensou a realidade em termos dos limites que

existencialismo: «... Jaspers y [dans le terme existentialisme] voit une ‘déviation’ de la philosophie de l’existence. Dénonçant à nouveau le fantôme de l’existentialisme, la postface de 1955 à Philosophie précise à propos de De la Vérité: ‘J’ai cru inventer le mot [existentialisme] pour désigner une déviation possible de l’éclaircissement de l’existence. Après la guerre, j’eus la surprise de découvrir qu’elle s’était réalisée en France’. [Se cet existentialisme tardif] était conforme à l’époque, alors ma philosophie était inactuelle [...] Mon intention était de chercher de mon mieux ce qui est, d’actualiser ce qui, en son sens ultime est intemporel’» (GENS, J.-C., «La réception de Jaspers dans la philosophie et la psychiatrie françaises II», 2009a/2010, p. 95).

<sup>70</sup> «... o próprio Jaspers era explícito em reconhecer débito para com Husserl e aquilo que considerava ser uma ‘psicologia descritiva’ na essência da fenomenologia daquele autor [...] Ao tomar a fenomenologia de Husserl por uma psicologia descritiva, e considerando imperativo o tratamento à psicologia com rigor metodológico e cientificidade [...] fazia bastante sentido que o próprio Jaspers reconhecesse sua filiação teórica [à fenomenologia husserliana das Investigações Lógicas - ...] A despeito de posteriormente ter rejeitado as ideias contidas na obra seguinte de Husserl [A Filosofia como Ciência Rigorosa - ...], Jaspers persistiu reconhecendo a influência deste ‘primeiro Husserl’ e sua suposta psicologia descritiva» (RODRIGUES, A. C. T., «Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia», 2005, p. 754-768). Sobre as relações entre a fenomenologia husserliana e o pensamento jaspersiano inicial, *vide* a pesquisa (em sentido parcialmente favorável à aproximação) de WALKER, C., «Karl Jaspers and Edmund Husserl – I: The perceived convergence; II: The divergence in Philosophy», 1994. cf. ainda, para uma visão aproximativa: DASTUR, F.; CABESTAN, P., *Daseinanalyse: phénoménologie et psychiatrie*, 2011, pp. 51-56; CARVALHO, J. M., *Subjetividade e corporalidade na filosofia e na psicologia*, 2014, pp. 50-75.

<sup>71</sup> Objetivando uma exposição sistematizada e interpretativa da filosofia jaspersiana até os anos 30, mantém-se como imprescindível a obra conjunta de dois de seus ex-alunos: DUFRENNE, M.; RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, 1947, que inclui prefácio escrito por Jaspers. Para uma ampla e aprofundada exposição, incluindo-se rica discussão entre vários pensadores a respeito da filosofia jaspersiana, sua importância e influência, permanece a obra fundamental editada por SCHILPP, P. A., *The philosophy of Karl Jaspers*, 1957, que inclui, além dos ensaios de vários autores, tais como Jean Wahl, Walter Kaufmann, Hannah Arendt e Paul Ricoeur, uma pequena biografia intelectual escrita pelo próprio Jaspers. No escopo de um perfil acerca de seus

nos aferram e traçam nossa dizibilidade e vivência situada do real (*Grenz-Situationen*), porém não como delimitação de sua expressividade, mas sim como superação na própria indizibilidade. Jaspers procurou tratar os limites da realidade justamente como enigmas, ou mais precisamente, valendo-se de seu termo central: cifras da existência (*Chiffren-Existent*), que nos abarcam e tomam por inteiro, em nossa existência<sup>72</sup>. No pensamento jaspersiano, são as cifras que nos tocam e nos põem em contato com a Transcendência, não significando, porém algo exterior a si mesmas, mas constituindo, elas próprias, a linguagem-que-ultrapassa-o-limite por excelência, sem contudo rompê-lo ou buscar-lhe o significado em instâncias além: “As significações que não podem ser reduzidas ao objeto significado são por nós denominadas enigmas. Significam sem significar algo específico. Esse algo reside no próprio enigma e não existe fora dele”<sup>73</sup>.

Segundo Jaspers, as cifras ou enigmas da existência como que rompem (ou superam) com o esquema dual sujeito-objeto, situando-se em ambos, porém não circunscritas a nenhum deles. Nesse sentido, a comunicabilidade ou expressividade do enigma é atribuída não pela subjetividade que compõe o centro substancial de significação e sentido do real/ideal, tampouco pela coisa-em-si que comporia uma essência

posicionamentos quanto à religião, sua discussão sobre a fé religiosa e a fé filosófica, e ainda quanto à temática mística, vide os trabalhos de FORTE, B., *A escuta do outro*, 2003, pp. 49-57; PENZO, G., «O divino como liberdade absoluta – Karl Jaspers (1883-1955)», 1998, pp. 239-251. Com vistas a uma introdução ao pensamento jaspersiano, nos aspectos de sua filosofia que dizem respeito diretamente à temática de nossa exposição acerca de sua interpretação da filosofia agostiniana, vide: GILES, *História do existencialismo...*, cit., pp. 149-292; VAZ, H. C. de L., *Antropologia filosófica*, pp. 129-130; SCHNÄDELBACH, H., *Filosofia en Alemania – 1831-1933*, 1991, p. 195-198.

<sup>72</sup> Sobre a conceituação jaspersiana das cifras da existência, cf. MARIETTI, *Karl Jaspers*, cit., pp. 71-87; BRUN, J., «Le Chiffre de l'échec dans la philosophie de Karl Jaspers», 1986, p. 249; HERSCH, J., «L'écriture chiffrée, fonction de l'historicité», 1986, pp. 251-257; DUFRENNE; RICOEUR, *Karl Jaspers et...*, cit., pp. 285-323. Vide ainda, para uma apresentação mais ampla acerca da temática geral da comunicação e existência em Jaspers, o trabalho de FIORILLO, C., «Ezistenza e tempo, verità e comunicazione: la via ermeneutica di Karl Jaspers in *Dialegethai*», 2003.

<sup>73</sup> JASPERS, K., *Introdução ao pensamento filosófico*, 1976, p. 113 (online).

cifrada a revelar-se ou desocultar-se no embate com o real. As cifras do enigma da existência bastam-se a si mesmas, falam de per si<sup>74</sup>.

Nesse sentido, elas possuem função autenticamente libertadora e realizadora, conquanto nos livram do aprisionar-se ao circunscrito dos fatos em fugacidade e/ou efemeridade, como não nos permitem, analogamente, tecer fugas ou escapes rumo ao sombrio ou doentio da subjetividade tentacular e manipuladora. “Os fatos são investigados. Os enigmas são penetrados pela imaginação [...] Os fatos são incontestáveis. Os enigmas iluminam o caminho de nossa liberdade”<sup>75</sup>.

## 2.1 Interpretação jaspersiana

A exemplo de Heidegger, a análise jaspersiana acerca do pensamento agostiniano tem seu escopo significativo no quadro amplo de sua leitura da história da filosofia, sobretudo de sua própria conceituação desta. Fiel ao espírito kantiano, Jaspers postula que o ato de filosofar, enquanto unívoco, pessoal e compreensivo, não comporta um aprendizado do que seja a filosofia, mas unicamente a compreensão e assimilação da atitude de filosofar. Esta, por sua vez, se dá no interior da liberdade inalienável do ser humano enquanto vocacionado à transcendência de si mesmo, enquanto existência individual e situada (*Dasein*), para o ser abrangente e unicompreensivo, ou ainda o englobante (*Das Umgreifende*). Nesse sentido, a liberdade de se tornar o ser-que-transcende não se efetua à margem da história e de seu contexto comunicativo, como uma subjetividade monádica que pudesse prescindir do historial e da comunicação. Antes, é precisamente no assumir o dado historial e sua cultura espiritual, que o ser humano filosofa, sabendo-se inserido na história ampla que o transcende, formadora da humanidade enquanto comunidade na qual a existência se abre à transcendência, e na qual a filosofia, como atitude humana por excelência, encontra sua identidade como ato transcendente de sua própria história, para nela mesma se inserir. No ato de filosofar, o ser humano transcende a si e à realidade

<sup>74</sup> *Idem, Ibid.*: «Os enigmas constituem, por assim dizer, uma linguagem da Transcendência, que de lá nos chega como linguagem de nossa própria criação».

<sup>75</sup> *Idem, Ibid.*, p. 114.



imediate, não a partir de uma esfera alheia à caminhada da humanidade, como se “iniciasse do zero”, mas sabendo-se inserido, e mesmo herdeiro, desta mesma caminhada histórica. Numa palavra: a filosofia é o ato de transcendência do ser humano historial, em relação a si mesmo e à história de seu pensamento, a qual é justamente a história da transcendência humana<sup>76</sup>.

Dentro de seu escopo maior referente à análise da existência humana como dado inalienável e inesgotável em sua própria fenomenalidade, Jaspers se propõe uma releitura dos marcos cruciais do pensamento humano em sua globalidade, buscando a visualização e compreensão dos elementos que formaram a cultura e o modo de pensar do ser humano atual, marcado, segundo a visão jaspersiana, pela perda do sentido da transcendência e da humanidade enquanto valor último. Neste itinerário do pensamento enquanto história cultural e espiritual do ser humano, os marcos de surgimento e de fundamentação são explicitados por Jaspers de maneira sistemática e analítica<sup>77</sup>. Assim, a filosofia se instaura e se insurge, enquanto atividade comunicável e historial, no período intitulado por Jaspers de tempo-eixo, ou era axial, correspondente aos séculos VI-I a.C. Neste período, em contextos diversos, por vezes de modo simultâneo e sem influências recíprocas (ao menos documentalmente), as figuras de Sócrates, Confúcio, Buda, Jesus estabeleceram o que entendemos por atitude humana do pensamento, ou livre-pensar, numa palavra: filosofia. Uma vez instaurada e já em seu decurso histórico, a filosofia no mundo ocidental conhece, segundo Jaspers, três marcos que a fundamentaram e possibilitaram o pensamento em seu momento atual: Platão, Agostinho e Kant. O primeiro, na leitura jaspersiana, significa o marco fundante da reflexão voltada à objetividade, na realidade a transcendência enquanto tal, tornada

<sup>76</sup> cf. MARIETTI, *Karl Jaspers*, cit., pp. 29-46; WISSER, R., «La philosophie ne doit pas abdiquer’ – La foi philosophique d’une philosophie de la liberté», 1986, pp. 215-231; DUFRENNE; RICOEUR, *Karl Jaspers et...*, cit., pp. 193-194.

<sup>77</sup> Importa notar que Jaspers manteve, desde o início de sua produção intelectual, grande interesse pela história do pensamento enquanto movimento de formação do espírito humano transcendente, do qual herdamos nossa condição de pensadores livres, e ante o qual nos inserimos em continuidade de criatividade e transcendência. Assim, Jaspers publica, já nos anos 30, trabalhos voltados para Max Weber, Nietzsche (do qual foi um dos primeiros a realizar uma apresentação ampla e sistematizada de seu pensamento), e Descartes.

ontologia. Por seu turno, Agostinho compõe o marco da subjetividade, ou mais propriamente: interioridade enquanto espaço reflexivo da tomada de consciência da existência que se realiza enquanto transcendência. Kant, enfim, sinaliza a fundamentação do pensamento crítico quanto à reflexão do ente e do conhecimento (ontologia e consciência, ou interioridade, portanto), para marcar a ética como horizonte e espaço primordial do ato filosófico. Tais são os dois primeiros volumes componentes de sua obra apresentada entre 1956 e 1957, intitulada *Os Grandes Filósofos [Die Grossen Philosophen]*, cujo primeiro volume apresenta os pensadores da era axial a que nos referimos; o segundo nos traz os marcos fundantes ocidentais, cristalizados nas filosofias de Platão, Agostinho e Kant (“aqueles que fundam a filosofia e não cessam de engendrá-la/fecundá-la”); e o terceiro volume é dedicado às “especulações e conquistas metafísicas”: Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tsé e Nagarjuna (Notemos, ainda que de passagem, a peculiaridade da abordagem jaspersiana, na qual não se delimita a história do pensamento humano ao ocidente, mas se vislumbra no extremo-oriental a presença viva do ato de filosofar).

Situada, pois, no quadro sistemático da apresentação histórica dos marcos fundantes da filosofia ocidental, enquanto atividade do espírito humano que assume a existência enquanto transcendência, a leitura jaspersiana de Agostinho busca verificar como seu pensamento se concretiza como elucidação da existência que se defronta com o enigma e o mistério, interiorizando-se como espírito que se transcende na compreensão do abrangente, a partir do dado da fé no Deus revelado da Bíblia<sup>78</sup>. Importa notar que, a exemplo de Platão, e também de Kant, a exposição de Agostinho é feita ao modo histórico-biográfico, bem como estruturada de modo a apresentar os grandes temas do pensamento agostiniano de maneira sistemática. Assim, a exposição tem início com o item tradicional de vida e obras<sup>79</sup>, seguido de um perfil, por assim dizer,

<sup>78</sup> Para uma introdução acerca da interpretação jaspersiana de Agostinho, vide: SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...», cit., pp. 21-35; BALLANTI, R. C., «Agostino e l'agostinismo nella ricezione di Jaspers in Studi jaspersiani I», 2013, pp. 71-86; CORTI, C. A., «Philosophie aus religiöser Erfahrung – Karl Jaspers (1883-1969) interpretiert Augustinus», 2009, p. 265-280.

<sup>79</sup> JASPERS, *Les grands philosophes - 2: Platon et Saint Augustin*, 1989, pp. 163-166.

biográfico-intelectual: Da filosofia ao conhecimento da fé<sup>80</sup>, em que Jaspers perpassa o desenvolvimento do pensamento agostiniano tendo como ponto de apoio a conversão de Agostinho, e a “transformação de concepções filosóficas autônomas em elementos de um pensamento fundado sobre a Revelação”<sup>81</sup>. A menção aos dados biográficos, bem como o traçado do perfil histórico-pessoal na apresentação do pensamento de um autor, longe de compor recurso “escolar” ou meramente ilustrativo-didático, assumem, na exposição jaspersiana, a importância de estruturação ensejante do sentido do pensamento desenvolvido, posto que, para Jaspers, não há filosofar imune ou à margem da trajetória pessoal e da biografia do filósofo. Com efeito, filosofar perfaz a própria existência, e a recíproca igualmente se cumpre, no sentido jaspersiano, conquanto se entenda a filosofia como ato de realização das possibilidades da existência humana, aberta à comunicação e ao transcender-se enquanto partícipe da realidade abrangente. Bem poderíamos, num jargão mais teológico cristão latino, dizer, procurando fidelidade ao espírito jaspersiano, que não há filosofia desencarnada, sem comunicação com a realidade concreta e pessoal do ser humano que filosofa. Importa que observemos, aqui e ainda, que já neste breve item biográfico, Jaspers explicita sua visão geral acerca do *esprit augustinien*, do gênio de Agostinho enquanto filósofo. Com efeito, escreve Jaspers,

os volumes reunidos das obras de santo Agostinho constituem uma espécie de mina explorável. O enorme e estéril corpo massivo esconde os rebentos de ouro e as pedras preciosas. Por todo este imenso canteiro, a retórica toma livre curso, reprises e repetições desenvolvem-se a perder de vista<sup>82</sup>.

Com a clareza nítida e direta que compõe sua escrita, Jaspers aponta a ambiguidade, ou mesmo contradição essencial, que visualiza como perpassante de todo o pensamento agostiniano, aqui denotada quanto ao aspecto discursivo ou estilístico, por assim dizer, de Agostinho. Teremos ocasião, adiante, de retomar tal avaliação, com a qual Jaspers entende o momento agostiniano na história do pensamento: a assimilação da fé

<sup>80</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 166-177.

<sup>81</sup> JASPERS, *Les grands philosophes ...*, cit., p. 170ss.

<sup>82</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 164-165.

revelada por parte do ato filosófico, a qual, se inspira sua autoelucidação pela razão, não deixa entretanto de compor contradição explícita com este, na pretensa tutela com que se sobrepõe a esta. Notemos ainda que Jaspers destaca três grandes obras do período de maturidade do pensamento agostiniano, nas quais irá concentrar sua análise e exposição: *Confissões*, *A Trindade* (única a merecer avaliação totalmente positiva, por parte de Jaspers: “obra de especulação pura na qual se revela um grande perscrutador metafísico”<sup>83</sup>) e *A Cidade de Deus*.

Após a devida apresentação da trajetória biográfica delineadora do perfil intelectual e filosófico de Agostinho, a exposição jaspersiana efetivamente toma corpo com a abordagem dos Aspectos (ou Modos) do Pensamento, subdividida em 1) Esclarecimento da Existência e a interpretação da Bíblia; 2) Razão e verdade da Fé; 3) Deus e o Cristo; e 4) Conceitos filosóficos na elucidação da Fé Revelada<sup>84</sup>. Jaspers finaliza sua exposição apresentando sua Análise e Crítica<sup>85</sup>, bem como uma espécie de anexo intitulado Contexto histórico, história da influência e significação atual do pensamento de Agostinho<sup>86</sup>. Não sendo possível, evidentemente, apresentar por inteiro toda esta exposição que Jaspers leva a efeito da obra agostiniana, tentemos, pois, uma breve síntese panorâmica de sua ampla exposição, detendo-nos mormente nos Aspectos do Pensamento, sobretudo nos subitens Esclarecimento da Existência e Conceitos filosóficos na elucidação da Fé Revelada.

## 2.2. Filosofia e fé

### a) *A conversão de Agostinho*

Jaspers toma a conversão de Agostinho ao cristianismo como motivo etiológico de seu pensamento:

O pensamento de santo Agostinho é fundamentado sobre sua conversão [...] O jovem Agostinho conheceu os arroubos da existência, os prazeres dos sentidos, e ... até a saturação! Aos dezenove anos subitamente se vê atraído pela filosofia. Ele renega a futilidade para adentrar ao essencial [...] As

<sup>83</sup> *Idem, Ibid.*, p. 165.

<sup>84</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 178-264.

<sup>85</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 264-294.

<sup>86</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 294-305.

ilusões gnósticas e maniqueias conduzem-o ao ceticismo. Plotino o ajudará a dar um grande passo: penetrar a verdade do puro inteligível, rompendo os limites da simples realidade corporal. [...] Enfim, o evento decisivo: a conversão. [...] A conversão é a condição preliminar do pensamento agostiniano. Unicamente por ela ganha certeza a fé que escapa a toda intenção, toda resolução, que doutrina alguma transmite, a qual Deus concede somente à criatura porele convertida. [...] Esta conversão não é uma reviravolta filosófica que o renovasse dia-a-dia, [...] mas um instante datado com precisão numa biografia, um espaço na vida que, doravante, se encaminha se forma em novas bases. [...] sua força advém duma adesão radical, absoluta: a transformação do ser pela fé<sup>87</sup>.

Na leitura jaspersiana, é precisamente a certeza advinda da conversão que fornece a Agostinho o motivo fundante de todo seu pensamento e, como tal, sua especulação não pode jamais ser desvinculada do solo firme proporcionado pela fé oriunda da ação de Deus na sua vida. Enquanto tal, a filosofia agostiniana configura reflexão dependente e, por assim dizer, tutelada por êmulos externos a si, quais sejam, a revelação divina e a autoridade eclesiástica, motivo originário da fundamental ambigüidade que Jaspers, a exemplo de Heidegger, visualiza no pensamento agostiniano.

#### ***b) Autonomia filosófica e especulação da fé***

Da essencial heteronomia vivenciada em sua assimilação (a fé é oriunda da/na Revelação, tutelada pela Igreja), decorre o movimento primordial que Jaspers visualiza na estruturação do pensamento agostiniano: a transformação da autonomia da reflexão filosófica em conceituações fundamentadas na fé revelada. Na leitura jaspersiana, certamente é possível visualizar e compreender noções filosóficas independentes sendo relacionadas à compreensão do mistério da fé, porém sua chancela de pertença ao universo da crença cristã gravita irremediavelmente em torno da fé, que, em Agostinho, “faz-se uma única coisa com a fé. Ele [Agostinho] coloca em jogo todas as possibilidades de se atentar a Deus pelo pensamento. Porém, estas ideias são

<sup>87</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 166-170.

estruturadas entre si pelo fio da autoridade, e não por um princípio filosófico”<sup>88</sup>. Na leitura de Jaspers, a reflexão agostiniana processa uma mudança profunda e radical: “A paixão filosófica se transforma em uma fé apaixonada”<sup>89</sup>. Com efeito, o conhecimento próprio ao ato de fé significa a adesão ao conteúdo do credo estabelecido pela autoridade eclesiástica, constituindo-se num exercício intelectual infinito, posto que fundamentado na fé num Deus infinito, totalmente outro, inefável e absolutamente transcendente. Em tal reflexão, as antigas noções filosóficas, das quais Agostinho tivera conhecimento pelas incursões no maniqueísmo e no ceticismo acadêmico, mas sobretudo pelo contato com a tradição platônica via Plotino e Porfírio, e que se lhe afiguravam importantes em si mesmas, “tornam-se meios de acesso a um Deus cuja busca não conhece fim, um Deus inacessível a todo pensamento deste gênero, mas [tendo o acesso] advindo de uma outra fonte, que lhe torna, por sua vez, presente e vivo”<sup>90</sup>.

Nesta assimilação da filosofia autônoma pelo exercício reflexivo da fé revelada, Jaspers nota que Agostinho assume os grandes eixos do pensamento plotiniano, mas transformando-os profundamente em seu sentido, do que resulta um efetivo contraste entre os dois: O Uno de Plotino, além do ser, do espírito e do conhecimento, torna-se em santo Agostinho idêntico a Deus, que é ele mesmo ser, espírito, conhecimento. A triplicidade plotiniana do Uno supraexistente, do espírito existente e da alma universal se transformam na unidade intradivina da Trindade, do Deus uno em três pessoas. Para Agostinho, o fundamento do universo não é uma emanção eterna, porém uma criação única, tendo este universo criado um começo e um fim. O Uno de Plotino está em repouso, o ser humano retorna para ele. O Deus bíblico de Agostinho é vontade ativa, a qual, por seu turno, se volta para o ser humano. Plotino não ora. Para Agostinho, a oração é o centro da vida. Plotino toma seu élan

<sup>88</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 172.

<sup>89</sup> *Idem, Ibid.*, p. 170. «C’est à la lumière de cette conception des rapport qui doivent s’établir entre la raison et la foi que Jaspers élucide les modes de pensée d’Augustin et y discerne ‘une vérité inaliénable dans l’espace de la raison’. L’intitulé des divisions de l’étude qui fait le plus souvent appel à la terminologie propre de la philosophie de Jaspers rend encore plus évident le propos» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...» cit., p. 31).

<sup>90</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 172.

(impulso) na especulação para atingir o êxtase, Agostinho [toma seu impulso] numa elucidação total de si-mesmo para esclarecer a fé<sup>91</sup>.

### 2.3 Aspectos do pensamento agostiniano

Passemos ao item principal de nossa exposição da leitura jaspersiana de Agostinho. Aqui reside precisamente o núcleo de sua interpretação, e propriamente as razões pelas quais Jaspers, inobstante todas as suas asseverações quanto às contradições internas ao exercício filosófico agostiniano, e sobretudo quanto à sua heteronomia e dependência originária da fé revelada (e/ou eclesiástica), classifica o pensamento agostiniano como um dos marcos fundantes e ensejantes do percurso filosófico ocidental.

#### *a) Metafísica da experiência interior*

O próprio Jaspers inicia a exposição dos grandes eixos agostinianos com “avaliação” por assim dizer positiva: “Há no pensamento agostiniano um aspecto fundamental, que o torna infinitamente fecundo: ele atualiza as experiências originárias da alma. Ele se atém ao milagre de nossa presença *hic et nunc*”<sup>92</sup>. A existência dada a si de modo imediato, fundamental, presença primordial e fundante do conhecimento de si, compõe efetivamente, na leitura jaspersiana, o marco decisivo trabalhado por Agostinho em toda sua reflexão filosófica.

A existência enquanto ser que se presencia como dado primeiro, efetivamente aponta para o primado do ser na epistemologia agostiniana, em que o ser primordial, o *Vere Esse*, é dado a conhecer, no ato de fé, como o Deus criador e “Aquele que é”, em alusão à exegese agostiniana (e patrística como um todo) da passagem escriturística de *Êxodo 3,14*<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> *Idem, Ibid.*, p. 174.

<sup>92</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>93</sup> Na historiografia dos estudos acerca da filosofia tardo-antiga e medieval, tornou-se referencial a interpretação que Étienne Gilson intitulou como Metafísica do Êxodo, aludindo à interpretação patrística do texto hebraico citado: «Não se

Nesse sentido, o ser como primeiro dado a conhecer converge, em simultaneidade essencial, à emergência da interioridade enquanto busca de Deus:

Nele [Agostinho], a investigação da alma é uma busca de Deus, e sua busca de Deus é uma exploração da alma. Ele vê Deus no âmago da alma, a alma em relação com Deus [... - Agostinho] se aplica, portanto, [...] à elucidação da atividade interior, do *hic et nunc* na alma, como ponto de partida de nosso saber<sup>94</sup>.

Nesta simultaneidade essencial, a atividade anímica configura a intencionalidade primeira com que o ser humano, na busca pelo entendimento ensejado pelo dado da fé em Deus, busca igualmente a si mesmo e ao ser absoluto, cujo movimento essencial intenciona a “transcendência metafísica, menos como descoberta duma realidade diferente, do que como impulso de seu ser próprio rumo à plenificação”<sup>95</sup>. A interpretação jaspersiana clarifica a investigação agostiniana como o

trata naturalmente de sustentar que o texto do Êxodo oferecia aos homens uma definição metafísica de Deus; mas se não há metafísica no Êxodo, há uma metafísica do Êxodo, que se constitui bem cedo entre os Padres da Igreja, cujas diretrizes sobre esse ponto os filósofos da Idade Média apenas seguiram e exploraram?»(GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, 2006, p. 67, nota 14).

<sup>94</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 179.

<sup>95</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 179-180. «La pensée originelle que Jaspers décèle chez Augustin se déploie aux antipodes de l'ontologie; elle a le mérite de s'engager sur des voies différentes de la métaphysique aristotélicienne ou de la logique transcendantale plus tardive. Bien que Jaspers récuse les étymologies faciles qui estompent l'incertitude de certains concepts philosophiques, la notion de 'Ursprung', um des mots clés de as philosophie de l'Existence, implique à la fois le jaillissement, le surgissement à partir des origines, et l'idée du saut, du franchissement des limites de la pensée, dans la quête philosophique de l'Être» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...» cit., p. 28); «Die Transformation der Philosophie nach der Bekehrung in eine Bekümmernung um Gott und um sich selbst stellt den Kernpunkt der Jaspersschen Interpretation Augustins dar. Hier erkennt er am meistem die Kraft dieses Denkens und spürt seine Nähe, indem Augustinus die 'Erfahrung der Seele' und 'die Gegenwärtigkeit unseres Daseins' durchforscht [...] An diesem Punkt kommen Augustins Philosophie und Jaspers Darstellung der Geschichtlichkeit überein, denn nur in der Selbsterfassung des eigenen Selbst wird die eigene Geschichtlichkeit als Grenze und Möglichkeit verstanden» (CORTI, «Philosophie aus...», cit., p. 274). cf. ainda, no mesmo sentido da inspiração agostiniana de alguns dos grandes temas da filosofia jaspersiana: BALLANTI, «Agostino e l'agostinismo...», cit., p. 84.



movimento primordial do ser humano em transcendência, na busca de sua realização no conhecimento de si, enquanto conhecimento da realidade última, do ser absoluto (que, em Agostinho, é identificado com o Deus bíblico criador e transcendente) que plenifica e realiza sua existência enquanto ser voltado a se transcender. Valendo-se da expressão criada pelo historiador da filosofia neokantiano Wilhelm Windelband, Jaspers reconhece tal movimento primordial e fundante da alma como verdadeira “metafísica da experiência interior”<sup>96</sup>, reconhecendo-a, enquanto característica maior da epistemologia agostiniana, como verdadeiro diferencial em relação à filosofia grega precedente, cujos traços essenciais o próprio Agostinho herda, para então compor traço único e original, verdadeiro marco fundante na história do pensamento ocidental, fazendo notar ainda a peculiaridade de uma espécie de “fenomenologia” adotada por Agostinho, em que, ao contrário da fenomenologia contemporânea (de corte husserliano), os fenômenos não são “isentados” ou colocados entre parêntesis, à guisa de neutralidade e suspensão do juízo cognitivo, mas vistos na sua significação de verdades concretas que permitem seu próprio ultrapassamento<sup>97</sup>.

#### *b) A certeza de si*

A exposição jaspersiana toma corpo em seu desenvolvimento, na continuidade com base em três aspectos da filosofia agostiniana, os quais compõem o “esclarecimento da existência”: 1) a memória; 2) a certeza de si; e 3) o tempo<sup>98</sup>. Dentre tais, Jaspers dedica-se sobremaneira ao segundo aspecto, vendo nele o ponto central da epistemologia agostiniana: “Santo Agostinho, por diversas ocasiões, exprime este pensamento: a dúvida a respeito de toda verdade ecoa, posteriormente, a certeza do ‘eu sou’”<sup>99</sup>. Aqui, precisamente, pode ser observada a

<sup>96</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 180. A expressão, tornada referencial nos estudos acerca da filosofia agostiniana, foi celebrizada por GILSON, em seu artigo «L’avenir de la métaphysique augustinienne», escrito para a *Revue de Philosophie* em 1930 (cf. VAZ, *Ontologia e história*, 2001, p. 77). Cf. ainda: GILSON, E., *Introdução ao estudo...*, cit., pp. 456-457.

<sup>97</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 180-181.

<sup>98</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 181-193.

<sup>99</sup> *Idem, Ibid.*, p. 182.

importância, dentro da análise existencial levada a efeito por Jaspers, da interioridade enquanto momento próprio do assumir, por parte do ser humano, sua existência como manifestação primeira do ser: a certeza de si expressa, a par da cogitatio, a certitude da existência como dado primordial. Jaspers nota igualmente que “a certeza, que nasce da dúvida extrema, reafirma algo mais que um simples ponto de ser. A certeza que eu tenho de mim mesmo não me indica somente que eu sou, mas também o que eu sou”<sup>100</sup>. Tendo por base um texto do período inicial agostiniano, Jaspers postula que a cogitatio, enquanto verdade fundamental, institui-se enquanto momento em que a essencialidade se mostra na existencialidade, ilustrando uma vez mais a simultaneidade em que a exurgência do esse ocorre em conjunto à insurgência da *cogitatio*.

Notemos que, aparentemente de modo deliberado, Jaspers evita o uso de uma terminologia centrada em ego, ou cogito, para qualificar esta característica fundamental do pensamento agostiniano. De fato, a epistemologia de Agostinho não assenta numa autoconsciência, ou na centralidade de um cogito tornado res ou substância a partir da qual se funda o conhecimento, tal qual se assume a partir da filosofia moderna, mormente nas correntes racionalistas (a partir de Descartes). A interioridade perfaz, essencialmente, certeza primordial cujo fundamento aponta para o ser, no que se converge à verdade evidenciada como certeza da existência enquanto *primum esse*. É a partir da certeza da própria existência que, na interioridade em que tal se lhe dá, o ser humano evoca e transcende-se em realização na plenitude do ser. No período dos diálogos iniciais de Agostinho, esta certeza, “que nasce da dúvida extrema, não afirma outra coisa senão o simples fato de ser”<sup>101</sup>. Enquanto certeza de si, a manifestação da existência se mostra como o dado inalienável e fundante da transcendência humana. Outrossim, Jaspers faz notar, ao lado da certitude da existência como dado imediato à interioridade humana, outra característica fundamental ao exercício e dinamismo desta: o ato volitivo, a *uoluntas* com a qual Agostinho mensura e delinea toda a atividade anímica humana.

<sup>100</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 182.

<sup>101</sup> *Idem, Ibid.*

Mas a originalidade da análise jaspersiana repousa no ressaltado que empresta à afetividade com a qual se exerce e intenciona a volição: o amor vital. Nesse sentido,

no seio desta certeza encontro, a tudo englobando, minha vontade indomável de possuir (ou: atingir) a felicidade. Esta vontade [...] é amor à vida (ou: vital), e esta vida é, por seu turno, amor ao conhecimento [...] Se se pergunta em que se assenta o amor à verdade essencial, responde-se que é sobre o ser e sobre o saber<sup>102</sup>.

Igualmente, Jaspers faz notar a diferença da certeza primordial agostiniana acerca da existência (ou ser primeiro), para com as usuais descrições da noção de ser como “o que de mais indeterminado e generalizado existe”, asseverando que, para Agostinho, a certeza indubitável de si, ou seja, da existência enquanto dado primeiro, não equivale à do ser em geral, ou indeterminado, mas, “ao contrário, encontra-se a plenitude”<sup>103</sup>, ao que, de imediato, Jaspers contempla as duas questões que tal postulação comporta: 1) qual a fonte desta certeza primordial? e 2) qual seu significado? A ambas, Jaspers faz ver que a resposta agostiniana, ostentando grande coerência interna, só pode ser a que ensajara todo o entendimento até então: Deus:

A todas estas questões, não há senão uma resposta: Deus, unicamente. O ser, o conhecimento do ser, e o amor do ser e do conhecimento na certeza de si encontram-se, para santo Agostinho, unificados em relação com Deus<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 184-185. «L’introspection augustinienne qui s’ouvre sur la méditation religieuse ou métaphysique se révèle comme ‘éclairage de l’Existence’ et l’analyse à laquelle procède Jaspers met en évidence dans son déroulement les étapes définies dans Philosophie. Dans l’appréhension empirique de son moi saisi dans sa situation immédiate comme dans la réflexion qu’il porte sur son activité intérieure, Augustin se heurte très vite aux frontières de ses facultés intellectuelles et psychiques [...] Sans doute est-ce là cet ‘état d’apesanteur de la possibilité infinie’, qui rend possible l’acte de transcender» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...», cit., p. 31).

<sup>103</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 186.

<sup>104</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 186-187.

### c) *Transcendência filosófica*

Enquanto herdeiro da tradição filosófica platônica via Plotino, por um lado; e partidário da confissão da fé cristã, de outro, Agostinho caracteriza a transcendência humana, na leitura jaspersiana, fundamentalmente através da ascensão intelectual rumo ao Deus eterno e criador, a partir do conhecimento da realidade criada. Ponto comum entre as duas heranças, o itinerário ascensional é estruturado no pensamento agostiniano, segundo Jaspers, não enquanto abstração interna a um sistema teórico destacado da realidade viva e concreta, mas sim como visão integral e dinâmica. Sendo Deus inacessível ao imediato da percepção concreta, o conhecimento de sua realidade ocorre enquanto elevação até sua presença, na consideração da ordem universal que se apresenta ao conhecimento, a qual indica e/ou sinaliza a Deus enquanto telos de toda a criação. Assim, o Deus criador invisível é conhecido a partir da criação visível: “todas as coisas, céu e terra, sol, lua, estrelas, plantas e animais, criatura, tudo testemunha, de algum modo, que Deus lhes criou”<sup>105</sup>. Nesse sentido, a transcendência é propriamente filosófica na medida em que, não obstante o dado da fé no Deus criador anterior a todo ato intelectual, o ponto de partida para a elucidação da fé constituiu-se na certeza da existência que, na realização de si enquanto transcendência para o abrangente e unicompreensivo, plenifica-se na relação de superação e ascensão intelectual para com toda a realidade criada, rumo ao mesmo Deus criador cuja fé ensejara sua própria compreensão, entendimento e perfazimento enquanto ato transcendente rumo ao ser absoluto e eterno<sup>106</sup>.

Outrossim, precisamente na percepção da transcendência humana enquanto ascensionalidade intelectual que, da certeza primordial da existência dada a si, perfaz-se e se plenifica no ser absoluto, que visualizamos a leitura convergente de Jaspers em relação a Agostinho, clarificando-se paralelos indicativos de aproximação e de identificação

<sup>105</sup> *Idem, Ibid.*, p. 214.

<sup>106</sup> «La méthode d'Augustin consiste donc à prendre appui sur les expériences de son intériorité pour s'élever jusqu'au seuil où l'Être s'éclaire. La mémoire devient alors le sanctuaire d'un monde délivré de l'espace et du temps; la certitude de soi se transforme en certitude de l'être, de penser, de vouloir être heureux; la perception du temps trouve son sens par rapport à l'éternité de Dieu» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...», cit., p. 31).

na interpretação que leva a efeito. Na elucidação do ser absoluto criador, presente de modo abrangente e em sua totalidade, na realidade a ser inteccionada e ascensionada rumo à elevação a Deus, enquanto realidade dada in totum ao espírito e à interioridade daquele que busca, verificamos um primeiro paralelo com o próprio pensamento jaspersiano, o qual estabelece a presença do ser humano enquanto situado na própria totalidade e realidade circunscrevente - o *Dasein* - nas situações-limite constituintes do mundo vivencial preenchido pelo englobante (*Das Umgreifende*), o qual comunica o expressível justamente nas cifras (*Chifren*) da transcendência inefável<sup>107</sup>. O paralelo se nos afigura mais expressivo ainda, quando nos lembramos da docta ignorantia perpassante dos escritos agostinianos, em que o saber autêntico acerca do Deus triúno configura verdadeiro não-saber, posto que qualquer tentativa de conceituar ou definir (discursar sobre) a realidade divina está irremediavelmente condenada ao fracasso, havendo somente a possibilidade de se analogar a respeito (cf. adiante, quando da interpretação jaspersiana a respeito da teologia trinitária de Agostinho)<sup>108</sup>. Jaspers o faz notar, inclusive, na caracterização do ato filosófico transcendente, pelo qual o caráter abscondito de Deus se transforma no próprio impulso para transcender a finitude da criação e alcançá-lo enquanto ser verdadeiro, transcendente e eterno:

<sup>107</sup> Cf. JASPERS, *Philosophie, zweite auflage*, 1932, pp. 110-116; e 124-127.

<sup>108</sup> A aproximação como que converge, quando nos lembramos que, nos diálogos do período inicial (*De libero arbitrio*, *De quantitate animae*, *De ordine*, entre outros), Agostinho aponta para o estágio final da itinerância ascendente como em superação da ratio e da própria iluminatio na interioridade, para culminar e plenificar-se no Absoluto Divino, na consumação em eternidade de toda a realidade, no acento místico que lhe configura corolário de busca e caminho (cf. AGOSTINHO, *De quantitate animae*, xxxiv, 78; *Idem*, *De ordine* II, x, 25-27; *Idem*, *De libero arbitrio* II, iii, 7 – xii, 34); ao passo que Jaspers categoriza a experiência mística como a efetiva realização da própria transcendência no Absoluto – vide JASPERS, *Psychologie der weltanschauungen, vierte auflage*, 1954, especialmente pp. 84-90; 440-462 [cf. p. 453: «Im Zentrum der Mystik steht das Erlebnis, das – als Erlebnis – reale Vereinigung mit dem Absoluten ist»], o que tentamos como: ‘No centro da experiência mística encontra-se – como vivência – a efetiva convergência junto ao (ser) Absoluto’]. Jaspers igualmente trabalha a significação do mundo (a ‘Weltbilder’, compondo todo o segundo capítulo de sua obra) dentro de sua análise fenomenológico-existencial: cf. a introdução das pp. 143-153.

Deus encontra-se escondido a todos, e a todos [pode ser] revelado. A ninguém se impede de saber que ele existe, a ninguém se impede de o conhecer. [...] Nós o sabemos graças a Deus. Mas nosso saber, comparado ao seu [divino], é um não-saber. Pois é por ele mesmo que o conhecemos. [...] Se nos propomos pensar Deus, nós o pensamos unicamente através de categorias, sem as quais pensamento algum é possível. Mas como ele não se encontra em categoria alguma, somente podemos pensá-lo, com as categorias, para ultrapassar tais categorias. [...] Conhecemos Deus como bom, sem a qualidade da bondade, como grande sem a quantidade, reinando sobre tudo sem estar situado no espaço [...] A união dos contrários constitui-se numa forma de enunciado adequado, conquanto que este enunciado nada diga. Querer pensar Deus conduz ao silêncio<sup>109</sup>.

Notemos que a convergência interpretativa da leitura jaspersiana, acerca da transcendência filosófica em Agostinho, ocorre (ou: se dá) no interior das observações de Jaspers acerca do desenvolvimento agostiniano a respeito do Deus da fé, mais especificamente no item Deus e o Cristo. Jaspers assinala que, para Agostinho, não há como se reportar ou se relacionar com Deus, senão através do Cristo:

O Deus de Agostinho é inseparável do Cristo, esta revelação divina, única, atestada pela Igreja. Tal é o sentido da conversão: buscar Deus através de Cristo, a Igreja e a palavra da Bíblia. A meditação de santo Agostinho se perfaz entre o Deus oculto infinitamente distante e o Deus revelado pelo Cristo, de todo modo ensinado pela Igreja<sup>110</sup>.

No mesmo passo, Jaspers faz notar a seguir o alcance do caráter paradoxal inerente ao dado da fé no Cristo-Deus-feito-ser humano:

O Deus único e todo-poderoso assume, para a salvação dos homens, o aspecto de um servo. Seu poder se consome (se esvazia) na fraqueza mais aviltante [...] O Cristo Jesus é o Logos, o próprio Deus, salvando-nos se nele crermos. [...] A tensão entre estes dois polos inconciliáveis para o pensamento, ideia de Deus e ideia do Cristo, não se reduz a uma análise que pudesse dar conta [da tensão], mas se resolve em especulações cristológicas e trinitárias, as quais não apreendem o mistério, mas propõem-se a esclarecê-lo. [...] Os sofrimentos e a morte de Jesus, sua crucificação e

<sup>109</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 214-216.

<sup>110</sup> *Idem, Ibid.*, p. 212.

sua ressurreição, sua ascensão e sua entrada na realeza de Deus, tudo isto é, ao mesmo tempo, a vida vivida pelo crente [...] Estes enigmas, abismos da condição humana que Agostinho esclarece, são radicalmente insolúveis<sup>111</sup>.

Assim, na simultaneidade (ou paradoxo) de se pensar num Deus que excede e invalida toda possibilidade de pensamento sobre si; na busca e investigação a respeito do absoluto transcendente cuja única palavra possível conduz ao silêncio; na única sabedoria que pode o ser humano adquirir, qual seja, o não-saber acerca do divino; e, sobretudo, diante do enigma e mistério maior, o Deus feito ser humano, é que a transcendência do ato filosófico, originário do crer e dispondo do dado da fé como ponto de partida; na certeza de si e ultrapassando-se (ascensionando-se) no ver o invisível no visível, é que nos deparamos com o enigma por excelência, expresso na cifra maior que nos elucida enquanto existência transcendente e comunicativa: a trindade divina, o Deus que se nos mostra uno na relação essencial interna às suas três pessoas.

#### *d) Trindade divina*

Jaspers inicia suas considerações sobre o pensamento trinitário agostiniano, com a observação de que a concepção da trindade divina epitomiza, ou se traduz em ponto de convergência, todas as ideias do ato transcendente do entendimento ensejado pela fé em relação ao seu próprio conteúdo, ultrapassando seu próprio fundamento e razão. Nesse sentido, o ato transcendente se efetua na atemporalidade própria ao vivido pela fé, e perfaz o ultrapassamento das limitações temporais e a finitude com as quais a razão do crente se depara. Tal é, como dito anteriormente, a própria ideia do Cristo, Deus feito ser humano que se esvazia de toda soberania e poder para se humilhar na condição de servo fraco e sofredor, espelho da própria condição humana<sup>112</sup>. Assim, fé e razão, que a princípio parecem se excluir mutuamente, encontram-se elucidando-se uma à outra no mistério que a ambas faz convergir suas

<sup>111</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 212-213 e 218-219.

<sup>112</sup> *Idem, Ibid.*, p. 221.

aspirações mais profundas: “Que a fé se torne razoável e seja confirmada na especulação filosófica; que fé e filosofia não sejam senão uma só: eis ao que deve conduzir a concepção agostiniana da Trindade”<sup>113</sup>. Jaspers alude especificamente para o modo peculiar em que ambas, fé e filosofia, encontram-se unidas no pensamento agostiniano, asseverando não se tratar de uma unidade sintética, pois Agostinho jamais as separa em toda sua obra, mas advertindo-nos tratar-se do traço fundamental do pensamento agostiniano: enquanto mistério, a trindade divina é crida e assimilada, na mediação do pensamento, como um conhecimento que nos leva ao ser como um todo, através de inúmeras evidências, porém conduzindo, no fim das contas, ao silêncio do inefável<sup>114</sup>.

Novamente convergindo, em sua análise do pensamento trinitário de Agostinho, às suas próprias postulações e conceituações de base, Jaspers resume sua própria interpretação-avaliação acerca do intento agostiniano:

O fato de que esta concepção da Trindade tenha obtido no Ocidente, por mais de um milênio, um crédito e uma influência extraordinários, impedem-nos de vê-la como um absurdo, por esta única razão: a Trindade não é mais do que uma cifra eficaz<sup>115</sup>.

Com efeito, Jaspers entende a reflexão trinitariana de Agostinho como exemplo do ato filosófico que se institui e se supera, transcendendo-se, na presença da cifra existencial que, de per se inesgotável e irreduzível ao discurso e à razão, ao mesmo tempo que ensejante de toda palavra e significação que se possa alcançar ante a presença transcendente do abrangente e englobante, conduz-nos à única linguagem possível ante as cifras da existência: a analogia, o símbolo, a imagem. Nesse sentido, e enquanto cifra (ou mistério) por excelência, posto que convergência de todas as outras cifras e enigmas da fé cristã, a trindade divina, na medida em que é elucidada e perscrutada (sem ser, evidentemente, jamais esgotada), elucida sobremaneira os demais mistérios. Nesta elucidação, Jaspers aponta especificamente para dois aspectos maiores: 1) o mistério da encarnação do Cristo, em que se crê que Deus se fez ser humano e, enquanto tal, deve este mistério

<sup>113</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>114</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit. , pp. 221-222.

<sup>115</sup> *Idem, Ibid.*, p. 222.



se tornar mais evidente pela Trindade; a segunda pessoa, o Logos, se fez homem. Sem a Trindade, o homem-Deus não pode ser compreendido pelo pensamento. Através de uma de suas três pessoas – o Filho, ou Logos – Deus se fez homem, sem deixar de ser um em três pessoas<sup>116</sup>;

e 2) a pessoalidade, por assim dizer, de Deus, cujo acento no aspecto relacional aponta para o caráter fundamental da comunicação e, por conseguinte, do símbolo, da cifra em que se perscruta o enigma, sem entretanto compreendê-lo ou exaurir sua esfera de admissibilidade quanto às tentativas humanas de penetrá-lo:

Deus torna-se Pessoa, mas ele é mais que uma Pessoa. Pois o ser-pessoa é forma de ser-homem. Se, neste sentido, Deus se fez Pessoa, ele teve necessidade de outras pessoas, a fim de entrar em comunicação com elas. A impossibilidade de pensar Deus como a pessoa única, absoluta, sem relacioná-lo à condição humana de ser pessoal, aponta igualmente para a impossibilidade de pensar Deus, na sua transpessoalidade, como unidade [justaposta] de três pessoas<sup>117</sup>.

O ressaltado nos dois aspectos, em que o segundo nitidamente joga luz sobre a compreensão do primeiro, aponta para o núcleo daquilo que, para Jaspers, constitui a essência da concepção trinitária de Agostinho, enquanto cifra que nos ilumina na receptividade (e perpassamento) do enigma: a comunicabilidade, o relacionar-se e reportar-se ao transcendente, via o próprio movimento de transcendência, ultrapassagem. Com efeito, na trindade ilustra-se a natureza relacional interna de Deus, e somente enquanto tal é possível se pensar num Deus que se comunica com o ser humano, que o aferroa em sua condição de ouvinte da cifra manifesta na existência, com o mistério da encarnação, em que a própria palavra deste mistério divino se faz minha palavra, se encarna tal qual sou carne, se identifica comigo enquanto ser que se comunica. Neste sentido, tomar o mistério trinitário como essencialmente o mistério da relação, implica em ver, na concepção agostiniana da trindade, a elucidação da própria linguagem humana, como fundamentalmente abertura, escuta, relação e entrega ao que me ultrapassa, dado que a própria palavra que comunica me lança ao outro

<sup>116</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>117</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 222-223.

num movimento de ultrapassagem de minha finitude, para alcançar e perfazer-se na comunicação, comungação, comunhão. O mistério da trindade, nesse sentido preciso, compõe a cifra da transcendência por excelência no ato filosófico que compreende e racionaliza (razoabiliza) o dado da fé. Tal o é, que precisamente esta comunicabilidade fundamental será ressaltada por Jaspers na sequência de sua exposição, em que chama a atenção para sua decorrência maior, inclusive no plano teológico, qual seja, perceber, na intimidade do ser-pessoa de Deus em sua trindade pessoal, seu dinamismo relacional, em que, longe do Deus distante e solitário que manteria o universo unicamente para adorá-lo sem entretanto voltar-se a ele, temos no mistério da trindade um Deus vivo enquanto relação e comunicação íntima entre três pessoas, que são em realidade uma, e na qual a humanidade é comunicada, assumida, relacionada, na própria intimidade divina, no próprio seio da trindade, na pessoa do Filho, na palavra que comunica e se faz ouvir, na encarnação<sup>118</sup>. Jaspers observa, então, que

após a teologia negativa da especulação filosófica, a qual diz unicamente o que Deus não é, [...] ao invés do simples “sobrepular” de um ato transcendente que não leva a nada, o aspecto positivo da divindade deve, necessariamente, se fazer presente. Porém, aqui, medidas as possibilidades de todo o pensamento, permanece o mistério. A Trindade, impensável e inimaginável, permanece um símbolo do mistério absoluto. Daí a força extraordinária deste símbolo [... – ele se faz] ponto de partida, e não resultado das especulações. E é vão buscar as razões de ser de um símbolo<sup>119</sup>.

Na finalização de suas observações a respeito, Jaspers faz observar que a eficácia originária das especulações trinitárias são parcialmente explicadas por exporem o ritmo triádico a dialética que perpassa o mundo criado: a) presença em todas as coisas; b) presença na alma; c) presença em toda a realidade. Este movimento triádico atestado por todo ser remete diretamente ao seio da divindade em trindade, e Jaspers faz notar que, em Agostinho, esta dialética trinitária se faz presente em toda sua obra, de diversas maneiras, observando que “através das tríades que aparecem

<sup>118</sup> *Idem, Ibid.*, p. 223.

<sup>119</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 223-224.

[na realidade] e se tornam para nós símbolos, nós nos elevamos até Deus – Deus, na sua realidade trinitária, mostra-se nos inumeráveis reflexos ternários do ser”<sup>120</sup>, ao que Jaspers passa a elencar exemplos do grande número de analogias triádicas com que Agostinho ilustra a presença da natureza triádica do ser absoluto criador, na constituição e no ritmo ternários de toda a realidade contingente criada, dos diálogos iniciais até os grandes tratados da maturidade, sobretudo e por evidente, no *De trinitate*<sup>121</sup>. Mas há que se notar, igualmente, que a concepção ternária do divino e da realidade não se encontram restritas ao cristianismo, e Jaspers lembra-nos, nesse sentido, que tais especulações já se faziam presentes em Platão e Plotino, das quais Agostinho certamente se faz herdeiro, porém no pano-de-fundo da fé cristã no Deus criador e ser absoluto, o que termina por transmutar e, na verdade, alterar radicalmente o sentido de tais especulações no pensamento agostiniano<sup>122</sup>. Terminemos com uma observação que compõe espécie de resumo da análise jaspersiana sobre a especulação trinitária de Agostinho:

Estes modos de transcendência formal, tais quais uma grande sinfonia, parecem ressoar ainda através do conteúdo de todo ser. Todas as categorias, todos os fenômenos concretos e sensíveis, servem de material. Tal função parece predeterminada, e Agostinho ao entender esta ordenação pela primeira vez, não cessará pois de lhe observar através de milhares de variações: faz tocar a orquestra dos pensamentos, harmoniza os diversos instrumentos na transparente construção da obra, repete a mesma melodia em variações inéditas, e descobre a dramaturgia lógica [...], e reencontra os umbrais do silêncio, nas frases calmas e perfeitas<sup>123</sup>.

## Conclusão

No espírito e no propósito amplo do seminário ministrado pela Professora Chiara, intentamos apontar, para além das aproximações notórias, e mesmo evidentes, entre as duas interpretações da obra

<sup>120</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>121</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 224-225.

<sup>122</sup> *Idem, Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>123</sup> JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 226-227.

agostiniana, o sentido essencialmente diverso e contrastante de ambas, resultante não só das concepções distintas que Heidegger e Jaspers nutrem acerca de aspectos fundamentais do pensamento de Agostinho, mas oriundo sobretudo do propósito mais amplo no qual ambas as leituras encontram-se inseridas: a visão essencialmente divergente quanto ao historiar a filosofia, ao seu curso e feitura, e quanto ao papel por esta desempenhado no ato filosófico presente. Nesse sentido, ilustrativa da diferença vital entre ambos, no tocante ao voltar-se para a história do pensamento e seus expoentes, vem a ser uma passagem do recém-publicado primeiro volume dos *Cadernos Negros* de Heidegger, na qual este deixa claro, criticamente, sua distância para com o tratamento histórico da filosofia levado a efeito por Jaspers:

Jaspers vem a ser o [exemplo] mais extremado possível que, atualmente, se possa tomar como contraposição ao meu esforço filosófico (a pergunta pela diferença do ser). Mas como tanto sua “filosofia” como a minha são consideradas “filosofia existencial”, com isto resulta a prova mais impressionante da extrema confusão de nossa época. Assombroso... que haja tão pouco conhecimento a respeito do estilo, para que se não perceba, já na postura em geral com relação à história da filosofia, a abissal disparidade que reina [entre as duas filosofias - ...] A objeção mais aguda contra o seu “pensamento” [Jaspers] é o caráter prolixo de sua literatura, na qual não se encontra nem uma única pergunta essencial do pensar, antes [...] manejam-se as respostas e os posicionamentos dados historicamente como se fossem algo já terminado, com o fito de um “evocar” [apelar]<sup>124</sup>.

Com efeito, para Heidegger, a tarefa de uma atual história da filosofia corresponde, sobremaneira, a trazer ao lume a trajetória do esquecimento do ser em que a filosofia ocidental decaiu, na finalidade de se perpassar, em seus marcos e momentos decisivos, o que corresponde à presença oculta de tal questionamento, bem como as razões para tal ocultamento e/ou esquecimento. Trata-se de expor como o questionamento fundamental do pensar originário, não obstante tenha se perdido na reflexão acerca do entitativo, conduz entretanto a busca do pensamento pela sua própria superação, embora o pensar do ente, da

<sup>124</sup> HEIDEGGER, *Cuadernos negros* (1931-1938), 2015, p. 313-314. Para uma aproximação à questão da relação Jaspers-Heidegger, *vide*: GENS, J.-C., «La ‘communauté de combat’ entre Heidegger et Jaspers», 2009b, p. 213-230.

manipulação, da técnica, dominem nossa época. Heidegger deplora uma história da filosofia que se componha de um enumerar os postulados componentes do pensamento ocidental, como se tais fossem monumentos intactos e prontos a resplandecer sua luz interna aos que a eles se prostram. Assim visualiza a postura jaspersiana quanto às abordagens de pensamentos históricos. Por seu turno, Jaspers se propõe verificar a constituição da história espiritual da humanidade, inserindo-se em sua marcha de transcendência histórica, tanto quanto pessoal, dado que o ser humano é historial por essência. Se Heidegger questiona um pensamento histórico, é com o fito de dialogar e desocultar a pergunta pelo ser que se lhe oculta ou se lhe manifesta. Ao contrário, Jaspers não se propõe questionar o pensamento histórico num diálogo que o esquadrinhe na finalidade de lhe elucidar o ser, porém com o fito de elucidar a existência pessoal, intransferível, no movimento mesmo da transcendência humana. Heidegger perscruta a história para exsurgir, nos momentos cruciais do percurso, o pensamento originário e perdido do ser, compondo a transcendência um movimento decorrente de tal questionamento. Jaspers, ao contrário, lê a história como sendo movida essencialmente pela busca humana da transcendência da existência, imanente ante o ser englobante que já se lhe apresenta. Num, a história oculta seu motivo central: a pergunta pelo ser da diferença ontológica; noutra, a história é movida e explicita seu movimento fundamental: a transcendência face ao ser.

Assim, Heidegger lê Agostinho na busca do resgate descritivo, elucidado sobretudo fenomenologicamente, do que entende e qualifica como o viver fático do cristão, observando que sua filosofia não escapa à queda do pensamento onto-teo-lógico que perpassa o cristianismo quando este se encontra com a filosofia grega tardia. Jaspers procura no pensamento agostiniano o movimento fundamental de elucidação da existência, ainda que à tutela da fé eclesiástica que o move.

Vimos que para Heidegger, em sua leitura da memória na descrição agostiniana, a afetividade não é um aspecto secundário da essência desta, mas sim a própria intencionalidade memorial, vale dizer: da interioridade em atitude fenomenológica que significa a realidade recolhida e memorada, não como mero elenco de fatos e imagens, porém como sentido do ser dado à vivência existencial. O memorado o é, não por mero incidente ou acaso, mas sim pela significação conferida pela afetividade que lhe recolheu, no ínterim das lembranças, à atemporalidade e,

portanto, à luz da instância interior do eterno que se me dá em intimidade. Para Jaspers, a interioridade, mais que a *intentio* fenomenológica que a move para ressignificar o memorado, institui-se como momento primordial da experiência originária da consciência, em que a própria existência constitui-se na certeza do ser, ponto de partida inalienável e não passível de ressignificação pela memória, antes constituindo-se no momento da linguagem originária que me move à transcendência no englobante. Se para Heidegger a memória, culminância da interioridade agostiniana, atua rumo à culminância no ser, para Jaspers a certeza da existência, instituinte da interioridade, move-se já e desde sempre, no âmbito do ser, posto que a consciência de si é consciência de ser, o qual já se institui de pronto no próprio enigma a evocar o movimento da transcendência.

Outrossim, atentemos ainda para uma diferença incisiva, no interior de uma convergência mais ampla. Para Heidegger a linguagem humana (a que chamará posteriormente, em *A caminho da linguagem*, de secundária), enquanto instaurada pela intencionalidade memorial, e portanto significativa, culmina a atitude do projetar-se à realidade do *Lebenswelt* (mundo-da-vida em Husserl; Heidegger na verdade irá cunhar a expressão *ser-no-mundo*, com o qual situa a existência humana em sua vivência primordial), em audição e fala responsiva à linguagem originária (constituindo-se no dizer fundante da atitude fenomenológica), em que o ser reside e se desvela, constituindo-se portanto em sua habitação. Para Jaspers, igualmente a linguagem é a morada do ser, entretanto não numa linguagem secundária responsiva ante uma linguagem originária evocativa, mas a própria interioridade se constitui em linguagem única, no instituir-se no momento primordial da certeza da existência, qual seja, na linguagem do ser *hic et nunc*, evocando-se enquanto tal na cifra e no símbolo. Não há uma dupla linguagem, mas um único cifrar a realidade, na evocação da transcendência a que a presença atual do englobante me enseja e me dispõe. A linguagem é relacional em sua própria instituição, constituindo-se na comunicação própria do ato transcendente. Em Agostinho, toda a riqueza do mistério da Trindade evoca e compõe-se em cifra, ante a qual já se comunica em sua própria interioridade, e já se esclarece minha própria existência.

Finalizemos nossa comunicação com uma comparação provocativa, ao sabor de inevitável leveza irônica, e à luz de um trecho de Agostinho

emblemático de seu entendimento quanto à assimilação das heranças filosóficas gregas por parte do cristianismo. Em seu breve tratado sobre *A Verdadeira Religião* (*De uera religione*), Agostinho afirma que as maiores aspirações e buscas, e mesmo os postulados centrais, das grandes escolas filosóficas gregas, mormente da tradição platônica, convergem, e na verdade se realizam, junto às verdades centrais do evangelho e da fé cristã<sup>125</sup>. Nesse sentido, o cristianismo é a verdadeira sabedoria amada pelos gregos, a filosofia autêntica pela qual o sábio cristão atinge a felicidade buscada por todas as correntes filosóficas da antiguidade. Por seu turno, Heidegger, e sobretudo Jaspers, aludem com frequência ao fato de, no pensamento agostiniano, a autêntica e verdadeira atitude filosófica, pela qual se adquire o ver interior na intencionalidade dos memorabilia (Heidegger), bem como se elucida a existência nas cifras dos mistérios da fé que nos movem no ato transcendente (Jaspers), encontrarem-se permeados pela inautenticidade do pensamento onto-teológico, por um lado; e pelo peso da autoridade imposta pelo credo eclesial, por outro. Certamente, diriam Jaspers e Heidegger, os melhores esforços e as mais profundas aspirações internas ao pensamento agostiniano, encontrariam hoje, caso Agostinho pudesse conhecer, sua

<sup>125</sup> «Suponhamos que Platão vivesse atualmente e não se recusasse às minhas perguntas [...] suponhamos que algum discípulo seu, no tempo em que ele vivia, o interrogasse sobre essa questão. Receberia a seguinte explanação: que a verdade não se capta com os olhos do corpo, mas com a mente purificada; [...] que ao conhecimento da verdade nada se opõe tanto quanto a corrupção dos costumes e as falsas imagens corpóreas [...]; que, pela mesma razão, antes de tudo deve-se cuidar da alma, para que possa contemplar o exemplar imutável das coisas e a beleza incorruptível [...]; que, entre todos os seres existentes, só foi dado à alma racional e intelectual, o privilégio de encontrar suas delícias na contemplação da divina eternidade [...] Suponhamos que Platão tenha persuadido seu discípulo de tais ensinamentos, e que ele lhe perguntasse: ‘no caso de um homem excelente e divino convencer os povos dessas verdades [...] julgarias ser ele digno de honras divinas?’ que Platão teria respondido que isso não poderia ter sido feito por simples homem, mas só se a força e a sabedoria de Deus tivessem escolhido alguém [...] E quanto à resposta sobre as honras divinas que tal homem mereceria, eu julgo supérflua a pergunta, por ser fácil compreender quanta honra de fato merece a sabedoria de Deus, visto que é sua ação e governo que valeram a esse homem a verdadeira salvação do gênero humano, e merecimento pessoal imenso. Ora, essas suposições já estão realizadas e são celebradas em escritos e monumentos» (AGOSTINHO, *De uera religione* iii, 3-4. cf. ainda iii, 5 – iv, 7). Vide a respeito o artigo de MADEC, G., «S Plato uiueret... (Augustin, *De uera religione*, 3.3)», 1981, pp. 231-248.

ressonância realizadora no pensamento da existência que se elucida, do ver fenomenológico, da transcendência através das cifras que compõem a linguagem do englobante. Se para Agostinho, Platão seria cristão caso tivesse podido conhecer o evangelho, para Heidegger e Jaspers, Agostinho seria um fenomenólogo existencial, caso pudesse viver em nosso tempo.



## Bibliografia

AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín*, edição bilingue latim-castelhano em 41 volumes, promovida pela Federación Agustiniana Española, La Editorial Católica (BAC), Madrid 2008-2013.

AGOSTINHO, *Confissões*, 2. ed., trad. de Espírito Santo A., Beato, J. e Pimentel, C. C. M. S., Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 2004.

\_\_\_\_\_, *A trindade*, edição bilingue latim-português, trad. de Espírito Santo, A., Paulinas, Lisboa 2007.

\_\_\_\_\_, *A trindade*, 3. ed., trad. de Belmonte, A., Paulus, São Paulo 2005.

\_\_\_\_\_, *A verdadeira religião*, 2. ed., trad. de Oliveira, N. de A., Paulus, São Paulo 2007.

\_\_\_\_\_, *Confissões*, trad. de Santos, J. O., e Pina, A. A. de, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 1973.

ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée: l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, P.U.F., Paris 2014.

BALLANTI, R. C., «Agostino e l'agostinismo nella ricezione di Jaspers in Studi jaspersiani I», *Rivista annuale della "Società Italiana Karl Jaspers"* (2013), Orthotes Editrice, Napoli/Salerno.

BARASH, J. A., *Heidegger e o seu século*, Instituto Piaget, Lisboa 1997.

BEAUFRET, J., *Introdução às filosofias da existência*, Duas Cidades, São Paulo 1976.

BRACHTENDORF, J., “*Confissões*” de Agostinho, Loyola, São Paulo 2008.

BRUN, J., «Le Chiffre de l'échec dans la philosophie de Karl Jaspers» in PAUL, J.-M. (ed.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986.

CAPUTO, J., *Heidegger and Aquinas - an essay on overcoming metaphysics*, Fordham University Press, New York 1982.

\_\_\_\_\_, «Heidegger and Eckhart (The mystical element in Heidegger's Thought – part two)», *Journal of The History of Philosophy*, 13-01 (1975), p. 61-80.

\_\_\_\_\_, *Desmistificando Heidegger*, Instituto Piaget, Lisboa 1998.

CARVALHO, J. M., *Subjetividade e corporalidade na filosofia e na psicologia*, FiloCzar, São Paulo 2014.

CORTI, C. A., «Philosophie aus religiöser Erfahrung – Karl Jaspers (1883-1969) interpretiert Augustinus» in FISCHER, N. (dir.): *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 265-280.

DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris 2011.

\_\_\_\_\_; CABESTAN, P., *Daseinanalyse: phénoménologie et psychiatrie*, Vrin, Paris 2011.

DAVID, P., «Augustin» in FEDIER, F.; FRANCE-LANORD, H. e ARJAKOVSKY, Ph. (dirs.): *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Du Cerf, Paris 2014, pp. 130-133.

DEPRAZ, N., «Saint Augustin et la méthode de la reduction» in CARON, M. (dir.): *Saint Augustin – les cahiers d’histoire de la philosophie*, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 551-571

D’HELT, A., *Heidegger et la pensée médiévale*, Ousia, Paris 2010.

ECHAURI, R., *Esencia y existencia – ensayo sobre Heidegger y la ontologia medieval*, Editorial Cudes, Madrid 1991.

DUFRENNE, M.; RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, Éditions du Seuil, Paris 1947.

FALQUE, E., «Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin» in DE LIBERA, A. (ed.), 2013, pp. 115-119.

FIORILLO, C., “Ezistenza e tempo, verità e comunicazione: la via ermeneutica di Karl Jaspers in Dialegesthai”. *Rivista telematica di filosofia*, 5 (2003), URL = [www.mondodomani.org/dialegesthai](http://www.mondodomani.org/dialegesthai)

FORTE, B., *A escuta do outro*, Paulinas, São Paulo 2003.

GENS, J.-C., «La réception de Jaspers dans la philosophie et la psychiatrie françaises II», *Le Cercle Herméneutique*, 13-14 (2009a/2010), Vrin, Paris, p. 95.

\_\_\_\_\_, «La ‘communauté de combat’ entre Heidegger et Jaspers» in JOLIVET, S.; ROMANO, C. (éd.): *Heidegger en dialogue 1912-1930: rencontres, affinités, et confrontations*, Vrin, Paris 2009b, pp. 213-230.

GILES, T. R., *História do existencialismo e da fenomenologia*, Edusp/EPU, São Paulo 1975.

GILSON, É., *O espírito da filosofia medieval*, Martins Fontes, São Paulo 2006.

\_\_\_\_\_, *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, trad. de AYOUB, C. N. A., Paulus/Discurso Editorial, São Paulo 2007.

GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, P.U.F., Paris 2013.

HEBECHE, L., *O escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo*, Editora Unijuí, Ijuí 2005.

\_\_\_\_\_, «Reabilitando a hermenêutica da facticidade – sobre “Desmitologizando Heidegger” de John Caputo» in SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (orgs.): *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Edipucrs, Porto Alegre 2002, pp. 173-210.

HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1959.

\_\_\_\_\_, *Ser e tempo*, trad. de SCHUBACK, M. S. C., Volumes I e II, Vozes, Petrópolis 1988.

\_\_\_\_\_, *Estudios sobre mística medieval*, trad. de MUNÓZ, J., Ediciones Siruela, Madrid 1997.

\_\_\_\_\_, *Meu caminho para a fenomenologia*, trad. de STEIN, E., Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 2003a, p. 495.

\_\_\_\_\_, *Agustín y el neoplatonismo*, Fondo de Cultura Económica, México 2003b,

\_\_\_\_\_, *Introducción a la fenomenología de la religión*, tr. de USCATESCU, J., Siruela, Madrid 2005.

\_\_\_\_\_, *Fenomenologia da vida religiosa*, trad. de GIACHINI, E. P., Vozes, Petrópolis 2010.

\_\_\_\_\_, *Cuadernos negros* (1931-1938), Editorial Trotta, Madrid 2015.

HERSCH, J., «L'écriture chifrée, fonction de l'historicité» in PAUL, J.-M.(ed.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986, pp. 251-257.

HORN, C., *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*, Edipucrs, Porto Alegre 2008.

INWOOD, M., *Heidegger*, Loyola, São Paulo 2004.

JASPERS, K., *Philosophie, zweite auflage*, 2. ed., Julius Springer Verlag, Heidelberg 1932.

\_\_\_\_\_, *Psychologie der weltanschauungen, vierte auflage*, 4. ed., Julius Springer Verlag, Berlin/Heidelberg 1954.

\_\_\_\_\_, *Introdução ao pensamento filosófico*, 3. ed., Cultrix, São Paulo 1976.

\_\_\_\_\_, *Les grands philosophes - 2: Platon et Saint Augustin*, trad. FLOQUET, G.; HERSCH, J.; NAEF, H., Librairie Plon, Paris 1989.

LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin*, P.U.F., Paris 1988.

MAC DOWELL, J. A. A. A., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, 2. ed., Loyola, São Paulo 1993.

MADEC, G., «Si Plato uiueret... (Augustin De uera religione, 3.3)» in *Néoplatonisme – Mélanges offerts à Jean Trouillard, Le Cahiers de Fontenay*. 19/22 (1981), pp. 231-248.

MCGRATH, S. J., *The early Heidegger and medieval philosophy: phenomenology for Godforsaken*, The Catholic University of America Press, 2006.

MAMMÌ, L., «*Stillae temporis* – interpretação de uma passagem das *Confissões*, XI, 2» in Palacios, P. M. (org.): *Tempo e razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, Loyola, São Paulo 2002.

MARION, J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris 2008.

MARIETTI, A. K., *Karl Jaspers*, L'Harmattan, Paris 2002.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*, Edições 70, Lisboa 1989.

PENZO, G., «O divino como liberdade absoluta – Karl Jaspers (1883-1955)» in PENZO, G.; GIBELLINI, R.: *Deus na filosofia do século XX*, Loyola, São Paulo 1998, pp. 239-251.

PRZYWARA, E., *Augustin: passions et destins de l'Occident*, 2. édition, Du Cerf, Paris 2007.

OTT, H., «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger» in CORDÓN, J. M. N.; RODRIGUÉZ, R. (orgs.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid 1993.

RODRIGUES, A. C. T., «Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia», *Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental*, VIII, 4 (2005), pp. 754-768.

ROESNER, M., «La philosophie aux prises avec la facticité. L'influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Heidegger» in JOLLIVET, S.; ROMANO, C. (éd.): *Heidegger en dialogue 1912-1930*, Vrin, Paris 2009.

SAFRANSKI, R., *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, Geração Editorial, São Paulo 2000.

SAMUEL, M., «Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin» in PAUL, J.-M. (ed.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986.

SCHILPP, P. A., *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Company, New York 1957.

SCHNÄDELBACH, H., *Filosofía en Alemania – 1831-1933*, Cátedra, Madrid 1991.

SCHUBACK, M. S. C., *Para ler os medievais – ensaio de hermenêutica imaginativa*, Vozes, Petrópolis 2000.

SIKKA, S., *Forms of transcendence – Heidegger and medieval mystical theology*, State University Press, New York 1997.

SOMMER, C., «'Notre Coeur est sans repos'. *Theologia crucis* et 'considération métaphysique du monde' d'Augustin à Heidegger via Luther» in DE LIBERA, A. (éd.): *Après la métaphysique: Augustin?*, Vrin, Paris 2013, p. 129-145.

STEINER, G., *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo 1982.

TIETZ, U., «A filosofia da existência alemã» in DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (orgs.): *Fenomenologia e existencialismo*, Loyola, São Paulo 2012.

VAZ, H. C. de L., *Antropologia filosófica*, Loyola, São Paulo, [s.d.], v. 1.

\_\_\_\_\_, *Ontologia e história – escritos de filosofia VI*, 2, ed., Loyola, São Paulo 2001.

VILLEVIELLE, L., *Heidegger et l'indétermination d'être et temps*, Hermann Éditeurs, Paris 2014.

VON HERRMANN, F.-W., «Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger» in FISCHER, N. (dir.): *Augustinus – spuren und spiegelungen seines Denken* (Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 253-264.

WALKER, C., «Karl Jaspers and Edmund Husserl – I: The perceived convergence; II: The divergence in Philosophy», *Psychiatry and Psychology*, 1-2, p. 117-134 (I); and 4, p. 245-265 (II) [1994], The John Hopkins University Press.

WISSER, R., «La philosophie ne doit pas abdiquer’ – La foi philosophique d’une philosophie de la liberté» in P., J.-M. (ed.): *Situation de l’homme et histoire de la philosophie dans l’oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986, pp. 215-231.



Daniel Ribeiro de Almeida Chacon<sup>1</sup>

## O conhecimento de Deus a partir da obra *De Trinitate* de Santo Agostinho

**Resumo:** O objetivo deste artigo consiste em elucidar o problema do conhecimento de Deus a partir dos livros XI-XV do *De Trinitate*, de Santo Agostinho. Nesse sentido, a problematização desta pesquisa diz respeito à possibilidade mesma do conhecimento trinitário. Em face dessa questão, a hipótese aqui proposta pode ser dita nos seguintes termos: através da fé em Cristo, a razão pode se elevar, superando, assim, seu estado de degradação para, enfim, alcançar a *contemplatio Dei*. Ainda, conforme postula Agostinho, no mais íntimo da *mens* manifesta-se um vestígio da Trindade mesma que é Deus, a saber: *memoria Dei*, *intelligentia Dei* e *amor Dei*. O método proposto neste labor acadêmico será o da revisão bibliográfica. As considerações desenvolvidas nesta pesquisa, no entanto, situam-se na perspectiva de que no horizonte dessa reflexão a pergunta pelo conhecimento de Deus não se resolve sumariamente; antes, para além de uma simples discussão restrita à antiguidade tardia, o esforço de clarificação da inteligência da fé cristã resulta ainda em um complexo dilema para a inteligência filosófica contemporânea.

**Palavras-chave:** Fé, Razão, Conhecimento de Deus, *De Trinitate*

**Abstract:** This paper aims to clarify the problem of the knowledge of God, in Books XI-XV of *De Trinitate*, by Saint Augustine. Thus, the problematization of this research concerns the very possibility of Trinitarian knowledge. In the face of this question, the hypothesis proposed in this paper can be presented in the following terms: through faith in Christ, reason can rise and thus overcome its state of degradation to finally attain the *contemplatio dei*. And yet, as Augustine postulates, in the innermost part of *mens* is manifested a vestige of the Trinity itself, which is God. Such a vestige is presented as *memoria dei*, *intelligentia dei*, and *amor dei*. The method proposed is based on literature review. However, the considerations developed during this research are situated in the perspective that in the horizon of this reflection, the question for the knowledge of God is not

<sup>1</sup> Professor Efetivo e Pesquisador da Universidade do Estado de Minas Gerais – UEMG. E-mail: [dan.chacon@yahoo.com.br](mailto:dan.chacon@yahoo.com.br)

resolved summarily. Rather, beyond a simple discussion restricted to the Late Antiquity, the effort to clarify the intelligence of the Christian faith still results in a complex dilemma for contemporary philosophical intelligence.

**Keywords:** Faith; Reason; Knowledge of God; *De trinitate*.

## **Introdução**

O presente texto<sup>2</sup> intenciona apresentar a “investigação psicológica” do mistério trinitário como resultado do esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus. Nessa via essencialmente interiorizante e ascendente se indica um vestígio da Trindade na dimensão mais excelsa da alma humana. Mas, conforme elucida Agostinho, devido à degradação da alma pelo pecado, a razão não será capaz de alcançar, por si mesma, a *contemplatio aeternorum*.

A presente pesquisa pertence ao campo de reflexão da Filosofia da Religião. Nesta área, a questão em torno da relação entre fé e razão apresenta-se como um intrigante drama, alvo de extensa e séria produção filosófica. Ainda, convém esclarecer que o método utilizado nesta produção acadêmica consiste na revisão bibliográfica. A análise crítica dos livros XI a XV do *De Trinitate* pressupõe os resultados da interpretação de importantes comentadores.

O desenvolvimento desta proposta se dá em dois momentos distintos que, quando tomados em conjunto, visam a demonstrar a validade da hipótese central aqui expressa. Nesse sentido, objetivamos apresentar a via epistemológica sugerida por Agostinho a partir dos conceitos de homem interior – homem exterior e ciência – sabedoria. No segundo instante, se realiza uma excursão sobre as etapas da degradação humana e da necessidade de purificação pela fé em Cristo a fim de se chegar à contemplação de Deus.

Contudo, a intenção desta investigação não consiste então em, a partir de Santo Agostinho, solucionar o problema que, todavia, ainda persiste na contemporaneidade. No presente, esse desafio

<sup>2</sup> Este artigo é uma adaptação de um excerto da Dissertação, de nossa autoria, intitulada *Fé e Razão*, a partir da obra *De trinitate* de Santo Agostinho. A pesquisa aqui realizada contou com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

possui uma singularidade que o separa radicalmente das categorias conceituais em que operavam a inteligência filosófica na antiguidade. Dessa forma, o objetivo desta investigação reduz-se à compreensão das origens do problema e da síntese da inteligência cristã na antiguidade tardia, ainda que a relevância da síntese agostiniana se situe para além de seu valor estritamente histórico.

### 1. Homem exterior e homem interior

Conforme Santo Agostinho, o conhecimento de Deus impõe a exigência de uma dialética da interioridade. Por esta via, o ser humano pode alcançar a contemplação das verdades eternas e imutáveis, das quais a Trindade constitui o apogeu<sup>3</sup>: «e o que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável?»<sup>4</sup>. Ora, a incursão agostiniana, a fim de encontrar em si mesmo, imagem e semelhança de Deus, um vestígio da Trindade se deu a partir de um íntimo e gradual movimento, do exterior para o interior e do inferior para o superior.

Não há, portanto, um caminho mais perfeito para alcançar o conhecimento do Deus-Verdade se não o voltar-se para si e, evitando pôr-se em clausura, num amor de si, ascender em direção ao *amor Dei*. Com efeito, concretiza-se aqui uma metafísica da interioridade, segundo a qual a atenção voltada para a introspecção do espírito é interpelada a não se fixar em si mesma, mas a transcender-se em direção àquele Outro que é capaz de conduzir o ser humano a sua realização plena:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te

<sup>3</sup> A visão do Deus-Trindade pela dialética da interioridade oferece o quadro fundamental do *intellectus fidei*: cf. DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, 1966, p. 387-388. Nesse sentido, a via analógica desenvolvida por Santo Agostinho no *De trinitate* é essencial para compreender a inteligência da fé.

<sup>4</sup> AGOSTINHO, *De trinitate* [*De trin.*] XII, 14, 22.

esqueças que transcendes a tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão<sup>5</sup>.

Nessa notável passagem, a dialética da interioridade aparece caracterizada por três atitudes: (1) de superação da exterioridade<sup>6</sup> – *Noli foras ire*; (2) de introspecção – *in teipsum redi*; e, por fim, (3) de ascensão – *transcende et teipsum*. Mas, se é necessário escapar de si, qual a razão de voltar-se para si mesmo? Nas páginas do *De Trinitate*, a presente questão é pensada a partir da compreensão de que, nas profundezas da alma humana, no mais íntimo da mente<sup>7</sup>, é possível encontrar uma imagem e semelhança do Criador<sup>8</sup>. Com efeito, esta semelhança não se

<sup>5</sup> AGOSTINHO, *De vera religione* [VR] 39, 72. Remete-se, para esta obra, à tradução brasileira: *A verdadeira religião*, da Editora Paulus.

<sup>6</sup> No entanto, quanto à superação da exterioridade, CONTALTO, S., *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões de Agostinho*, 2011, p. 51, esclarece: «O itinerário agostiniano em busca da interioridade não desconhece e nem desconsidera o mundo exterior. Antes toma-o como referência para se posicionar servindo-se abundantemente da linguagem que expressa a experiência e a presencialidade das coisas sensíveis».

<sup>7</sup> Apesar da especificidade e da fluidez da terminologia epistemológica e antropológica da filosofia agostiniana, Étienne Gilson faz alguns esclarecimentos importantes para o desenvolvimento dessa investigação: (1) *anima* é uma expressão que designa uma função vital dos corpos, um princípio animador compartilhado por homens e animais irracionais; (2) *animus* é preferencialmente utilizado em referência ao homem, constituindo, simultaneamente, um princípio vital e uma substância racional; (3) *spiritus* possui duas significações distintas: conforme a definição porfiriana e no sentido das Escrituras. De acordo com a primeira, *spiritus* designa a memória sensível, sendo, assim, superior à *anima* e inferior à *mens*. Conforme a interpretação escriturística de Santo Agostinho, o *spiritus* se refere à parte racional da alma, ou seja, a uma faculdade singular dos seres humanos; (4) *mens* vem a ser a parte superior da alma racional (*animus*), e se traduz, amiúde, como ‘pensamento’, e se caracteriza pela relação com os inteligíveis. Com efeito, a *mens* contém a *ratio* (movimento pelo qual a *mens*, numa atividade associativa ou dissociativa, transita de um dos seus conhecimentos a outro) e o *intellectus* (compreendido como a parte mais excelente da *mens*). Cf. GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2010, pp. 95-96. Ressalta-se ainda que, a rigor, as significações dos múltiplos conceitos da filosofia agostiniana não são sempre assim tão nítidas e de fácil tradução como aparentemente essa exposição possa sugerir.

<sup>8</sup> Agostinho esclarece que, na alma humana, há uma imagem e semelhança de Deus pensadas sempre em relação à Trindade: «De facto, Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; mas logo a seguir está dito: ‘E Deus fez o homem à imagem de Deus’. Seguramente não diria nossa, que é plural, se o

dá segundo as aparências exteriores, mas segundo o que é singular e mais excelente no ser humano, ou seja, a imagem divina se dá em sua alma racional.

A distinção realizada no livro XII do *De trinitate* entre homem exterior e homem interior é crucial para a ascendência do espírito que visa à sabedoria. Contudo, é necessário esclarecer que, para Santo Agostinho, o ser humano<sup>9</sup> não é nem um nem outro isoladamente. A distinção entre homem interior e homem exterior é, de certa maneira, muito genérica, e se refere a duas disposições do espírito humano, conforme expressão do livro XII: «duas em uma só mente»<sup>10</sup>. Inspirado na literatura paulina<sup>11</sup>, o que Agostinho constata é a presença de diferentes tendências humanas na relação com a existência.

Segundo a definição agostiniana, «o que em nosso espírito temos de comum com o animal irracional diz-se justamente pertencer ainda ao homem exterior»<sup>12</sup>. Discernir o homem exterior não equivale apenas a identificar sua corporeidade, mas também a manifestação da vida que confere vigor ao seu organismo físico; os sentidos com os quais se percebem as coisas exteriores; e a recordação<sup>13</sup> dos objetos gravados na

homem fosse feito à imagem de uma única Pessoa, fosse a do Pai, fosse a do Filho, fosse a do Espírito Santo, mas, porque era feito à imagem da Trindade, por isso mesmo foi dito: à nossa imagem. Depois, para não sermos levados a crer que na Trindade há três deuses, sendo a Trindade um Deus único, repete: 'E Deus fez o homem à imagem de Deus', como se dissesse: à sua imagem» (AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 6, 6).

<sup>9</sup> Apesar da distinção corpo (princípio material) e alma (princípio incorpóreo e inextenso), a noção de ser humano na antropologia agostiniana se distancia da radicalidade do dualismo maniqueísta e da conseqüente instrumentalização da relação corpo e alma. A influência neoplatônica em sua antropologia diz respeito mais à elaboração do homem interior, mais especificamente na presença interior e superior da Trindade na *mens*, equivalente ao *noûs* neoplatônico: cf. VAZ, H. C. L., *Antropologia Filosófica*, 2004, pp. 53-59. Destarte, é a partir da fé cristã que Santo Agostinho irá desenvolver a ideia de pessoa em sua unidade (corpo-alma), universalidade, singularidade e contingência histórica.

<sup>10</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 3, 3.

<sup>11</sup> Cf. SOUZA, 2013, p. 169-170,

<sup>12</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 1, 1.

<sup>13</sup> No entanto, Agostinho, ainda que aparentemente reticente, admite que quanto à recordação dos conteúdos da fé cristã, o que se realizaria nesse ato seria uma atividade do homem interior: «Mas, se conhece e recorda o significado dessas palavras, realiza já, sem dúvida, uma atividade própria do homem interior, mas

memória<sup>14</sup>. Em suma, o homem exterior é identificado com os seres irracionais enquanto compartilha com eles os mesmos atributos.

A expressão “homem exterior” se refere àquela parte da alma que mantém contato com o sensível, ainda que num plano comum aos demais animais. No entanto, mesmo na estrutura física, Agostinho considera uma importante diferenciação por parte dos seres humanos, pois estes possuem uma constituição corpórea ereta que possibilitaria uma fronte elevada em direção ao céu, ou seja, para aquilo que o ultrapassa. Na concepção agostiniana, essa característica humana é um convite para que a alma, substância espiritual, se inspire a elevar-se, fixando seu olhar para além da realidade sensível, mais especificamente, para a superioridade dos inteligíveis<sup>15</sup>.

Em face da possibilidade mesma de ultrapassar os limites da exterioridade do mundo corpóreo, o simples ato de recusar-se a transcender essa esfera e, conseqüentemente, de negligenciar as realidades mais sublimes que a mera transitoriedade do momento presente, significa um desprezo à própria natureza constitutiva da alma humana. A efetivação dessa posição coincidiria com a redução a uma condição inferior àquela para a qual a alma foi criada. Dessa forma, a disposição que Agostinho nomeia como “homem exterior” não é nada além do que um estágio preliminar do espírito que deve ser por ele superado.

Contudo, uma questão essencial se impõe: se a superação da realidade sensível é um princípio *sine qua non* da filosofia agostiniana, o argumento cético desenvolvido pelos acadêmicos e que, com grande diligência, foi refutado por Agostinho no tempo que se seguiu à sua conversão não seria agora legitimado? Certamente, a proposta de uma ascendência do espírito não se confunde com a recusa cética em relação à possibilidade de se estabelecer um conhecimento seguro da realidade. Conforme os acadêmicos, cujo ceticismo Agostinho combate, o problema do conhecimento se instauraria em razão de os sentidos invariavelmente

ainda não se deve dizer ou considerar que vive segundo a trindade do homem interior se não amar todas as coisas que nelas são ensinadas, preceituadas, prometidas»: AGOSTINHO, *De Trin.*, XIII, 20, 26.

<sup>14</sup> Cf. *Idem, Ibid.*, XII, 1, 1.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*

se equivocarem, porém esta não é, definitivamente, uma alegação defendida por ele.

A relação e os limites entre o que, no *De Trinitate*, denominam-se “homem exterior” e “homem interior” requerem uma aproximação às considerações desenvolvidas no *De libero arbitrio*. Nessa obra<sup>16</sup>, Santo Agostinho parte da corporeidade dos sentidos até chegar a um ponto caro para a presente Dissertação, a saber: a verdade imutável da sabedoria, pois, conforme elucidado anteriormente, nisso consiste o fim último da relação entre fé e razão. Nesse sentido, a passagem dos sentidos à verdade se dá no percurso de sua exposição sobre a existência de Deus.

No caminho desenvolvido nessa obra, Santo Agostinho analisa os chamados *sensus corporis*, isto é, os cinco sentidos externos<sup>17</sup>. O desenvolvimento da sua argumentação sugere que estes sentidos possuem um papel inicial na construção do conhecimento sensível. Contudo, ainda que os dados sensíveis sejam o ponto de partida, é por meio da razão que se alcança o conhecimento. As sensações por si mesmas não são capazes de informar quanto à verdade ou falsidade de algo; por conseguinte, os sentidos não nos podem enganar.

A reflexão avança, apontando para o então denominado *sensus interior*, ou seja, o sentido interior. Este possui a competência de assimilar as impressões advindas dos *sensus corporis* e, além disso, perceber também os próprios sentidos externos. Assim como estes, o sentido interior não é uma especificidade humana, mas uma dimensão do espírito presente até nos animais irracionais<sup>18</sup>.

A relação entre essas esferas se produz num nível hierárquico de subordinação dos sentidos externos ao sentido interior<sup>19</sup>. A disposição de

<sup>16</sup> O livro I do *De libero arbitrio* foi escrito cerca de 388 d.C.; já os livros II-III foram escritos entre 391-395 d.C.: cf. LANCEL, S., *Saint Augustin*, 1999, p. 741.

<sup>17</sup> Cf. AGOSTINHO, *De libero arbitrio* [LA], II, 3, 8.

<sup>18</sup> Cf. Id., LA II, 4, 10.

<sup>19</sup> A subordinação de um ao outro se confirma nas palavras de Evódio, interlocutor de Santo Agostinho nesta obra: «É porque eu reconheço no sentido interior um guia e um juiz dos sentidos exteriores. De fato, quando estes faltam em algo de suas funções, o sentido interior reclama os seus serviços, como junto a um servidor, conforme dissemos em nossa conversa anterior. Na verdade, o sentido da vista, por exemplo, não vê a presença ou a ausência de sua visão. E porque não vê, não pode julgar sobre o que lhe falta ou lhe basta. Esse é o papel do sentido interior» (LA II, 5, 12).

ordenação e sujeição a que o *De libero arbitrio* se refere está fundada na capacidade judicativa relativa à dimensão do sentido interior. O princípio que rege essa concepção se expressa na sentença: “Quem julga é superior àquele [sic] sobre o que julga”. Ora, por *iudicare*, julgar, compreende-se a atividade de um ser sobre determinado objeto, implicando certa relação de dependência na ação<sup>20</sup>.

O *sensus corporis* e o *sensus interior* correspondem à dimensão do homem exterior. Apesar da possibilidade da dispersão dos sentidos na multiplicidade da realidade intramundana, através deles inicia-se o itinerário introspectivo e ascensional para o conhecimento da Verdade:

E assim, gradualmente, desde os corpos até a alma, que sente através do corpo, e da alma até sua força interior, a qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível, aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, a qual compete julgar o que é aprendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a inteligência de si e desviou o pensamento do hábito, subtraindo-se às multidões antagônicas dos fantasmas, para que descobrisse com que a luz era aspergida quando clamava, sem nenhuma hesitação, que um imutável de antepor-se ao mutável, o motivo pelo qual conheci o próprio imutável – porque, se não o conhecesse de modo algum, de nenhum modo o anteporia, com certeza absoluta, ao mutável – e chegou àquilo que é num relance de vista trepidante. Então, porém, contemplei as tuas coisas invisíveis, compreendidas por meio daquelas coisas que foram feitas [...] <sup>21</sup>.

Santo Agostinho segue, portanto, sua conversação, no *De libero arbitrio*, analisando a dimensão na qual a atividade judicativa por excelência se concretiza, a saber: a *ratio*. Situada acima do *sensus corporis* e do *sensus interior*, a razão é a condição humana que possibilita a própria ciência: «Pois, a não ser ultrapassando esse mesmo sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais poderá chegar a ser objeto de ciência. Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão – aquilo que será considerado ciência»<sup>22</sup>. Nesse sentido, o

<sup>20</sup> Cf. RAMOS, A. Z., *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De trinitate*, 2009, p. 111.

<sup>21</sup> AGOSTINHO, *Confessiones*, VII, 17, 23.

<sup>22</sup> AGOSTINHO, *LA II*, 3, 7.



conhecimento exige operações que ultrapassam a esfera dos sentidos externos e, também, do sentido interior:

[...] reter na memória não só as que são naturalmente captadas, mas também as que à memória são intencionalmente confiadas, e voltar a imprimir as que começam a cair no esquecimento, recordando-as e pensando nelas de forma que, assim como do conteúdo da memória se forma o pensamento, assim também pelo pensamento se consolide precisamente o que a memória contém; construir visões imaginárias, colhendo daqui e dali e como que cosendo algumas recordações; ver de que modo, neste gênero de coisas, verossímeis se distinguem das verdadeiras, não no que respeita às espirituais, mas precisamente as corpóreas: estas e outras coisas do mesmo gênero, se bem que aconteçam e se passem ao nível das coisas sensíveis e daquelas que o espírito delas colhe pelos sentidos do corpo, nem são desprovidas de razão, nem são comuns a homens e animais irracionais<sup>23</sup>.

Com efeito, a saída da esfera dos sentidos para a racionalidade corresponde ao que o *De Trinitate* sugere como a passagem do homem exterior para o homem interior. As considerações desenvolvidas no *De libero arbitrio* lançam luz sobre as especificidades existentes desse salto. Os sentidos externos, o sentido interno e a razão, conforme esta obra, refletem respectivamente a hierarquia dos valores da existência, a saber: *esse, vivere et intelligere*, “ser”, “viver” e “entender”. No entanto, é na dimensão mais sublime da existência, o *intelligere*, que se encontra a possibilidade de ascender ao divino, encontrando em si o que escapa de si mesmo, ou seja, os vestígios da Trindade.

A essa dimensão, a terminologia do *De trinitate* identifica como “homem interior”:

Assim, subindo nós interiormente pelas partes da alma alguns degraus de reflexão, no ponto onde começa a encontrar-se alguma coisa que já não partilhamos com os animais irracionais, aí começa a razão na qual o homem interior pode ser reconhecido<sup>24</sup>.

No homem interior, portanto, se encontra o exercício da razão, aquele que excede em seu valor à exterioridade dos sensíveis e dos próprios sentidos.

<sup>23</sup> AGOSTINHO, *LA*, II, 3, 9.

<sup>24</sup> *LA*, XII, 8, 13.

Os sentidos do corpo, em expressão agostiniana, *fenestrae sunt mentis*, ‘são as janelas da alma’ que, sem a atividade da razão, em vão permaneceriam abertas<sup>25</sup>. Apesar de a sensação se iniciar na relação com a coisa, ou seja, ainda que o sensível possua em si a causa da sensação, é a alma, e não os sentidos, que atua nos objetos e que se permite afetar em decorrência de sua própria ação e de sua união com o corpo<sup>26</sup>. Com efeito, é no nível da alma racional que se encontram a sensação e sua compreensão<sup>27</sup>.

Acima do conhecimento relativo ao sensível, à recordação dos objetos gravados na memória (*notitia*), encontra-se o conhecimento capaz de ajuizar de acordo com as verdades eternas (*cogitatio*)<sup>28</sup>. A alma racional<sup>29</sup> é, pois, a única capaz de transcender a dimensão da sensibilidade, além de ser essencialmente apta para, também, discriminar e ordenar hierarquicamente sua experiência. Nesse sentido, o exercício do homem interior implica o julgamento dos dados sensíveis, não a partir de uma doação pessoal de valor, ou seja, construindo por si mesmo o sentido da realidade, mas recorrendo às razões eternas que o sobreexcedem:

Mas é exclusivo da mais alta das razões ajuizar destas coisas corpóreas segundo razões incorpóreas e sempiternas que, se não estivessem acima da mente humana, certamente não seriam imutáveis, e, se algo nosso lhes não estivesse submetido, não poderíamos ajuizar das coisas corpóreas em função delas. Ora, nós ajuizamos das coisas corpóreas em função do

<sup>25</sup> Cf. AGOSTINHO, *In Psalmum*, XLI, 7.

<sup>26</sup> Cf. GILSON, E. *Introdução...*, cit., p. 123. Ainda sobre essa passagem, Gilson comenta que a doutrina agostiniana das sensações consiste numa reinterpretação de Plotino, para quem as imagens das coisas sensíveis percebidas pelo corpo eram, na verdade, impressas pela alma em si mesma.

<sup>27</sup> Com essa doutrina, Agostinho insiste, pois, em salvaguardar a máxima da transcendência da alma em relação ao corpo, importante questão para a mentalidade da antiguidade tardia.

<sup>28</sup> Cf. DALPRA, F. C. «A inteligência é a recompensa da fé: a conciliação entre fé e razão na teoria do conhecimento de Agostinho», 2009, p. 135-136.

<sup>29</sup> O intelecto (*intellectus*), denominado também comumente intelectiva (*mentis intellectus*), enquanto dimensão mais eminente da alma racional, tem acesso aos inteligíveis e por essa razão é capaz de emitir juízos assertivos.

princípio das dimensões e das figuras, princípio que a nossa mente sabe que se mantém imutável<sup>30</sup>.

Conforme essa epistemologia, a alma racional reconhece uma proposição verdadeira como algo que não é por ela determinada. É necessário, então, que a verdade se situe num nível superior à própria alma humana. Logo, essa consideração vem a ser imprescindível para compreender o porquê da exigência de uma dialética ascensional na filosofia agostiniana. Apesar de sua excelência, a mente intelectiva não se constitui soberana, autossuficiente; ao contrário, ela depende necessariamente das razões incorpóreas, imutáveis e sempiternas, não condicionadas ao homem. A mutabilidade da alma racional revela a impossibilidade da mente intelectiva se fixar como determinação inalterável e sempiterna para ajuizar as coisas sensíveis e de estabelecer, por si mesma, a ordenação e o sentido da própria realidade, implicando, dessa forma, a exigência de um itinerário ascensional<sup>31</sup>.

Apesar da transcendência das razões eternas, Santo Agostinho sugere a existência de um elo com o homem interior. A questão se explicita nos seguintes termos: a partir das razões eternas o intelecto se torna apto para julgar. Como o esforço judicativo do homem interior implica necessariamente o recurso às razões eternas, existe, então, em algum grau, uma relação entre eles. Portanto, a dimensão do homem interior supera, inevitavelmente, a dimensão do homem exterior, pois apenas a mente intelectiva pode se relacionar com as razões eternas<sup>32</sup>.

A referida superioridade dá-se também pelo fato de a alma racional poder pensar, além dos sentidos, a si mesma e, por ser capaz, mediante as razões eternas, de advertir quanto à hierarquia dos valores<sup>33</sup>. Com

<sup>30</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 2, 2.

<sup>31</sup> Na assim chamada 'teoria da iluminação', a verdade não é simples construção da inteligência finita: «[...] a alma humana, ainda que dê testemunho da luz, todavia ela própria não é a luz, mas o Verbo de Deus é que é a luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo; e que estava neste mundo [...]» *Idem, Conf.*, VII, 9, 13.

<sup>32</sup> Cf. RAMOS, *Ciência e sabedoria...*, cit., p. 116-117.

<sup>33</sup> Quanto à superioridade da razão, Agostinho dissipa qualquer dúvida a esse respeito quanto diz: «[...] todas as realidades inferiores a ela: os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior, quem, pois, a não ser a mesma razão nos declara como um é melhor do que o outro, e o quanto ela mesma ultrapassa-os a

efeito, a via ascensional da alma racional e sua possibilidade mesma de interiorização denotam seu valor intrínseco, pois tanto melhor e mais refinado é o degrau que corresponde à identidade verdadeira do ser. Ora, Agostinho tinha plena consciência de que, no homem interior, abriga-se a singularidade do ser humano. Além disso, o próprio homem interior constitui o lugar onde é possível o reconhecimento da presença do Deus-Trindade<sup>34</sup>.

Na epistemologia agostiniana, portanto, o conhecimento verdadeiro não se funda na exterioridade dos objetos sensíveis, mas na Verdade transcendente alojada no interior da alma humana. A razão do conhecimento, a Verdade em si, é o próprio Deus, «Mestre Interior» e «Luz Espiritual» capaz de desvelar as verdades eternas<sup>35</sup>. A mente, iluminada pela graça divina, percebe, ao voltar-se para si, as razões eternas que lhe permitem emitir juízos relacionados à justiça, bondade e verdade<sup>36</sup>. Em especial, dois importantes excertos do *De trinitate*

todos? E quem nos informará sobre isso a não ser a mesma razão?» (AGOSTINHO, *De lib. arb.*, II, 6, 13).

<sup>34</sup> Cf. NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2009, p. 189-190 O autor esclarece, nessas mesmas páginas, que o reconhecimento da presença divina no homem interior não representa um esforço de apreender o que Deus é em sua completude, pois as pretensões confessionais são, de certa maneira, inalcançáveis e inesgotáveis.

<sup>35</sup> Cf. PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 1972, p. 350. Na filosofia agostiniana, Deus é a razão, a origem mesma da existência das verdades imutáveis a partir das quais os homens podem emitir juízo. Na linguagem metafórica utilizada por Santo Agostinho, Deus é para o pensamento o que o sol é para a vista; Deus é, nesse sentido, a fonte da verdade como o sol é a fonte da luz: cf. GILSON, E., *op. cit.*, 2007, p. 160. Com efeito, as verdades eternas (*rationes divinae*) participam da essência divina. Ora, com a impossibilidade de predicar uma oposição radical entre Deus e as ideias divinas, conhece-las é, salvo os limites da razão humana, conhecer o próprio Deus (cf. DALPRA, «A inteligência é a recompensa da fé...», *cit.*, p. 18).

<sup>36</sup> Duas considerações aqui são necessárias: (1) A iluminação divina não diz respeito ao conhecimento do sensível propriamente dito, mas do inteligível. No entanto, isso não significa que a iluminação não permita ao homem enunciar juízos quanto à realidade sensível, uma vez que, para tanto, recorre-se a noções inteligíveis como beleza, harmonia, equilíbrio, valores matemáticos, dentre outras (cf. SOARES, L. M. M. D., *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da "interioridade" em Santo Agostinho*, 2002, pp. 42-53). (2) A cognição da verdade é semelhante a lampejos em que a mente apreende a verdade de maneira fragmentada. Assim, o enredar último da verdade, identificado com a felicidade

explicitam de maneira bem distinta e inequívoca a posição defendida por Agostinho:

Deve-se antes crer que a natureza da mente intelectual foi criada de tal modo que, unida segundo a ordem natural disposta pelo Criador às realidades inteligíveis, as vê a uma luz incorpórea especial, do mesmo modo que os olhos da carne veem aquilo que os rodeia a esta luz corpórea, olhos que foram criados aptos para essa luz e a ela conformes<sup>37</sup>.

Onde, pois, estão escritas essas regras, onde é que o injusto conhece o que é justo, onde reconhece claramente que necessita ter aquilo que não tem? Onde estão, portanto, escritas senão no livro daquela luz que se diz verdade, da qual é copiada toda a lei justa e transposta para o coração do homem que pratica a justiça, não saindo de onde está, mas como que se imprimindo nele, tal como uma imagem que passa do anel para a cera, mas sem abandonar o anel<sup>38</sup>?

O horizonte a que se referem estes fragmentos constitui a célebre doutrina da iluminação. Na epistemologia agostiniana, existe, porém, uma imprescindível distinção de duas espécies de conhecimentos, a saber: *scientia* e *sapientia*.

## 2. Razão inferior e a *scientia*

Assim como a distinção entre homem exterior e homem interior representa duas disposições do espírito humano, a referência a uma diferenciação das faculdades específicas da alma racional não significa uma ruptura radical no ser humano, um dualismo extremo na própria mente; ao contrário, o que Santo Agostinho sustenta é que a razão, substância espiritual una e singular, desempenha funções distintas:

absoluta, restringe-se à consumação dos tempos, isto é, ao irromper da escatologia neotestamentária (cf. GILSON, E., *op. cit.*, 2007, p. 73). O próprio Agostinho, quanto às verdades imutáveis e eternas, alega: «Alcançá-las com a visão da mente é privilégio de poucos, e quando, na medida do possível, se alcançam, aquele que as alcançou não se fixa nelas, mas é repelido como o revérbero do olhar que é reflectido, e constrói sobre uma realidade não transitória um pensamento transitório» (AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 14, 23).

<sup>37</sup> Id., *De Trin.*, XIV, 15, 24.

<sup>38</sup> Id. *De Trin.*, XIV, 15, 21.

[...] no desempenho da sua atividade, uma parte da nossa racionalidade divide-se, não porque se separe para quebrar a unidade, mas como que se desviando para auxílio do conjunto. E assim como no homem e na mulher é uma só carne dos dois, assim também a natureza única da nossa mente abarca o nosso entendimento e a nossa ação, ou a deliberação e a execução, ou a razão e o desejo racional, ou que se possa dizer de outra maneira mais expressiva, de que forma que, assim como daqueles, homem e mulher, foi dito: serão dois numa só carne, assim também possa dizer-se destes: são dois numa só mente<sup>39</sup>.

Santo Agostinho enfatiza, então, um duplo movimento da razão: 1) o de acesso à luz imutável e eterna – *intellectum*; e, 2) o de relação com a realidade mundana – *actionem*. Na alma encontram-se, portanto: a) a razão inferior, responsável pela ciência de apreender e desenvolver os conhecimentos ligados à realidade temporal e sensível – *actio rationalis in temporalibus*; e, b) a razão superior, função mais elevada da alma, responsável pela contemplação das verdades inteligíveis – *contemplatio aeternorum*<sup>40</sup>. Contudo, os dois níveis do conhecimento, ciência e sabedoria, ocorrem no homem interior, ainda que o primeiro se assemelhe mais ao homem exterior, por estar voltado para a concretude e contingência da realidade.

A razão exerce seu domínio sobre as realidades corpóreas a partir de uma ação judicativa que se funda nas razões eternas. Ao exercício racional que pretende, então, emitir juízos relativos à vida mundana, Santo Agostinho denomina de razão inferior:

Mas aquela parte de nós que se ocupa da atividade das coisas corpóreas e temporais, de tal modo que nos não é comum com o animal irracional, é sem dúvida racional, mas é como que derivada daquela substância racional da nossa mente pela qual nos aproximamos da verdade inteligível e imutável, e é destinada a cuidar e administrar as coisas inferiores<sup>41</sup>.

Relacionada a esta faculdade, encontra-se a *scientia*. Santo Agostinho a define como «conhecimento das coisas temporais e mutáveis necessário à realização das ações desta vida»<sup>42</sup>. A ciência é dada na

<sup>39</sup> *Idem, De trin.*, XII, 3, 3.

<sup>40</sup> Cf. RAMOS, *Ciência e Sabedoria em...*, cit., pp. 123-124.

<sup>41</sup> AGOSTINHO, *De trin.*, loc. cit..

<sup>42</sup> *Idem, De trin.* XII, 12, 17.

condição temporal atual a uma razão também temporal. A expressão latina *scientia* deriva do termo *scire*, que remete à ideia de um conhecimento seguro. De modo efetivo, Agostinho utiliza a expressão *scientia* num sentido amplo, que abarca a própria ação do homem.

A ciência é indispensável à vida humana, pois, além de fazer parte de sua natureza, a ação humana se realiza na esfera sensível e temporal. A abstenção do mal requer a ciência e, de igual modo, a prática do bem exige que a ela se conheça: «Por isso tudo aquilo que fazemos com prudência, fortaleza, temperança e justiça, pertence àquela ciência ou doutrina em obediência à qual a nossa ação se esforça para evitar o mal e buscar o bem [...]»<sup>43</sup>. Na verdade, apenas vivendo na dimensão temporal o homem pode alcançar, ordenando os bens à luz das razões eternas, o seu objetivo último: «Sem a ciência, de facto, nem sequer se pode alcançar as virtudes com que se vive retamente e pelas quais esta mísera vida é dirigida de modo a alcançar a eterna, que é realmente bem-aventurada»<sup>44</sup>. Com efeito, o exercício da ciência possui uma nítida intencionalidade ética.

O degrau do conhecimento da realidade sensível e temporal constitui etapa essencial para a metafísica da interioridade. A atividade da razão sobre os dados sensoriais constitui uma dimensão propedêutica para o conhecimento das realidades eternas e imutáveis. Nessa lógica, a obra *Confessionum* alude a uma importante passagem do apóstolo Paulo, onde se diz:

Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus Lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa<sup>45</sup>.

A razão, diante dos dados sensíveis, interroga a própria natureza da criação: *quod est?* A este exercício Agostinho chama de *scientia*. É necessário, no entanto, que a contemplação da criação não seja frívola, porém que impulse a alma, numa dialética ascensional:

<sup>43</sup> *Idem, De trin.*, XII, 14, 22

<sup>44</sup> *Idem, De trin* XII, 14, 21.

<sup>45</sup> Rm. 1, 19-20.

É preciso não ser, em vão nem inútil, o exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos gérmenes geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada uma guarda sua própria característica e natureza. Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes<sup>46</sup>.

Nesse sentido, a ciência não deve ser interpretada como essencialmente má. Na verdade, o valor ou mesmo o demérito da ciência consiste na finalidade à qual ela se destina. Caso este degrau do conhecimento supere a simples curiosidade e a vã satisfação dos desejos desta vida mortal, a ciência será benéfica e edificante. Os possíveis efeitos deletérios da ciência, todavia, dar-se-ão na medida em que a razão se limitar aos seus conhecimentos temporais. Inerente à atividade da razão inferior, existe um complexo e inevitável drama: por se envolver especificamente com os objetos corporais e transitórios, a razão inferior expõe-se constantemente ao perigo de rendição à sedução dos entes corpóreos, e, por conseguinte, de reduzir o sentido da existência à realidade sensível.

Em tal cenário, a ideia da ciência como possuidora de um fim si mesma corresponde a um exercício de nefasta perversão, a um grilhão que mantém o ser humano cativo da exterioridade e, por isso, privado de ascender à verdadeira sabedoria. Na filosofia agostiniana, a *scientia*, portanto, dá-se em vista da *contemplatio aeternorum*, ou seja, da própria *sapientia*.

### 3. Razão superior e a *sapientia*

Santo Agostinho define a razão superior como a dimensão do homem interior responsável pela contemplação dos inteligíveis. Com efeito, a razão superior diz respeito à *sapientia*. A presente formulação agostiniana esclarece, então, a especificidade das funções da razão

<sup>46</sup> AGOSTINHO, VR, 29, 52.



humana, sendo que a razão inferior, enquanto ciência, volta-se para o campo da ação e, de outro modo, a razão superior, enquanto sabedoria, refere-se especialmente ao domínio da contemplação das realidades eternas e imutáveis, superiores aos objetos da ciência.

Quanto ao significado do conceito de sabedoria, o *De Trinitate* elucida:

Os que discutem acerca da sabedoria definiram-na dizendo: “A sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”. Por isso, também eu, num livro anterior, não silencieei que se poderia designar não só a sabedoria, mas também a ciência, o conhecimento de ambas as realidades, isto é, das divinas e das humanas. Mas, de acordo com a distinção que faz o apóstolo ao dizer: “A um é dada uma palavra de sabedoria, a outro, uma palavra de ciência”, essa definição deve ser dividida de modo a chamar propriamente a sabedoria à ciência das coisas divinas e atribuir propriamente o nome de ciência ao conhecimento das coisas humanas [...]<sup>47</sup>.

Apesar de sua definição mais estrita de sabedoria<sup>48</sup>, Agostinho não nega que a *sapientia* possua certa incidência na ciência das coisas humanas; seu objetivo, portanto, não se reduz a contradizer em definitivo a formulação dos que “discutem acerca da sabedoria”: *rerum humanarum divinarum que scientia*. No entanto, para nosso autor, a incidência da sabedoria em relação à ciência dos homens deve ser interpretada num horizonte de submissão da *scientia* à *sapientia*. O problema da formulação dos que “discutem acerca da sabedoria” parece estar no fato de que a definição de ciência se tornaria desnecessária, uma vez que a sabedoria implicaria a dimensão das coisas humanas, assim como das coisas divinas. A ciência tornar-se-ia, assim, apenas uma dimensão inferior da sabedoria. Contudo, a questão fundamental se dá no nexo harmônico determinado pelas relações entre ciência e sabedoria.

<sup>47</sup> *Idem, De trin.*, XIV, 1, 3.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino indica ser essa mesma a exata compreensão de Agostinho: «Em sentido contrário, diz Agostinho: ‘A ciência das coisas divinas chama-se propriamente sabedoria; mas, a das coisas humanas, denomina-se propriamente ciência’» (TOMÁS DE AQUINO, *Sumae Theologiae*, II-II, q. 9, a. 2, sc.). Contudo, Marrou (MARROU, H.-I., *Augustin et la fin de la culture antique*, 1938, p. 564-569) assegura que, dependendo do contexto, o conceito de sabedoria em Santo Agostinho pode assumir formulações variadas.

Aquele que, almejando ser sábio, retorna ao conhecimento sensível e temporal, deverá fazê-lo sem se esquecer da dimensão do eterno. Nesse sentido, o *De libero arbitrio* expressa: «Acaso, em tua opinião, será a sabedoria outra coisa a não ser a verdade, na qual se contempla e se possui o sumo Bem, ao qual todos desejamos chegar, sem dúvida alguma?»<sup>49</sup>. Diante dessa questão, o próprio Agostinho, após esclarecer melhor o problema, ratifica essa possível compreensão: «Logo, estamos agora de acordo sobre a natureza da sabedoria»<sup>50</sup>. A sabedoria se relaciona, assim, com a Verdade e com o *bonum beatificum* que transcende a realidade mundana.

A sabedoria é, pois, um conhecimento na beatitude, uma “ciência” da contemplação de Deus. Na filosofia agostiniana há uma estreita correspondência entre a piedade e a contemplação. Contudo, o ato contemplativo exercido no tempo presente não implica uma visão direta da Trindade. Porém, segundo o *De Trinitate* indica, a contemplação no momento atual diz respeito mais a um voltar-se para Deus, no sentido de amá-lo e prestar-lhe culto devido. Ora, o amor a Deus, ainda que imperfeito neste instante, no entanto, será perfeito na era vindoura. Na era presente, portanto, não é dado ao homem o gozo pleno da sabedoria. Apenas na vida futura, na eternidade, a sabedoria será desfrutada em seu sentido último, a saber, como contemplação de Deus tal como ele é:

Mas, depois de haver perscrutado a múltipla riqueza das Sagradas Escrituras, descobro que no Livro Job, sendo este santo varão a falar, está escrito: “A piedade é sabedoria; fugir do mal é ciência”. Nesta diferença deve entender-se que a sabedoria se liga à contemplação, e que a ciência se liga à acção. Neste passo referiu piedade, que em grego se diz *theosebeia*, como culto de Deus; é esta a palavra que os códices gregos registram nesse passo. E o que, nas coisas eternas, há de mais excelente do que Deus, cuja natureza, só a dele, é imutável? E o que é o seu culto senão o seu amor, amor que nos leva a desejar vê-lo agora e acreditar e a ter esperança de que o veremos e, em função do nosso progresso, a vê-lo “presentemente através de um espelho em enigma, e então” manifestamente? É precisamente isso que diz o apóstolo Paulo: “face a face”; isto mesmo diz João: “Caríssimos, agora somos filhos de Deus mas não se manifestou ainda o que havemos de ser. Sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a ele,

<sup>49</sup> AGOSTINHO, *LA II*, 9, 26.

<sup>50</sup> *Idem*, *LA II*, 9, 27.

porque o veremos tal como ele é<sup>51</sup>. A palavra acerca desses passos e de outros semelhantes parece-me ser palavra de sabedoria<sup>51</sup>.

Nisto consiste, pois, a *beata vita*: conhecer Deus face a face. Na medida em que Deus está na origem de todo o universo, a realização humana se dá no regresso (*redire*) à pátria de origem, à fonte do existir<sup>52</sup>. A sabedoria, então, identifica-se com a concretização desse retorno ao Criador, como pátria inicial. Os olhos do sábio devem, assim, voltar-se para a morada celeste, para as realidades eternas, imutáveis e inteligíveis, e, apenas a partir delas, devem aplicar-se ao exercício da ciência. Do contrário, a fixação radical da alma nas realidades sensíveis e nos seus próprios desejos fortuitos implica um rompimento na relação com o Criador, uma degradação que ocasiona a dessemelhança com Deus.

#### 4. Etapas da degradação humana

A partir de uma dialética necessária e irreversível, por si mesma, o ser humano, *imago Dei*, precipita-se na regressão a uma *imago animalis*. Nesse movimento de dessemelhança, três aspectos são determinantes<sup>53</sup>: 1) *concupiscentia carnis*: o deslocar da mente para os entes sensíveis e contingentes; 2) *cogitationis delectatio*: a subtração da visão do eterno; 3) *corruptela voluntatis*: a soberba que ocasiona o amor centrado nos bens inferiores<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 14, 22.

<sup>52</sup> Cf. ARENDT, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, 2003, p. 69.

<sup>53</sup> No livro X de *Confessionum*, Santo Agostinho cita três tentações que também correspondem às degradações da imagem de Deus no homem, a saber: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* e a *ambitione saeculi*: «Sem dúvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século» (AGOSTINHO, *Conf.*, X, 30, 41). Uma leitura em confronto com *Confessionum* é indispensável, pois se no *De Trinitate* a ênfase da degradação se dá na leitura da narrativa dos primeiros pais, nesta outra, as tentações são tomadas num quadro mais amplo, considerando mais enfaticamente as tentações por um viés estrutural da alma humana no pós-queda.

<sup>54</sup> Cf. SZESKOSKI, L. V., *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII, XIV)*, 2012, p. 38.

#### 4.1. Concupiscentia carnis

A primeira degradação diz respeito à queda do ser humano na escala do ser. Apesar da bondade intrínseca à criação<sup>55</sup>, o homem se fez degenerado e corrupto em decorrência da queda. Com efeito, o gênero humano tornou-se maculado pelo pecado:

Deus, Autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua própria vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados. Estivemos todos naquele um quando fomos todos aquele um, que caiu em pecado pela mulher, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e difundida nossa forma individual, forma que cada qual haveríamos de ter, mas já existia a natureza germinal, de que havíamos de descender todos. Desta viciada pelo pecado, ligada pelo vínculo da morte e justamente condenada, o homem, nascendo do homem, não nasceria doutra condição<sup>56</sup>.

O estado de decadência e ultraje resultante da queda condicionou o ser humano a uma posição inferior à que gozava. A sujeição aos vícios e a negligência das virtudes se tornaram problemas iminentes. Conforme Agostinho, a mente racional se encontra agora sujeita à tentação do desejo, ao fascínio da beleza dos entes corpóreos. Com o pecado, pois, instaurou-se o conflito entre a carne e o espírito. Paulo, o apóstolo, descreve com clareza essa tensão: «Pois a carne deseja o que é contrário ao Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com o outro, de modo que vocês não fazem o que desejam»<sup>57</sup>.

Em virtude da queda, a inteligência perdeu sua sensatez ao reduzir a essência do ente à corporeidade do mundo sensível, o ser à matéria, num exercício sacrílego e idolátrico de divinização da criação. Novamente, o retorno ao apóstolo Paulo é forçoso: «Dizendo-se sábios, tornaram-se loucos e trocaram a glória do Deus imortal por imagens feitas segundo a semelhança do homem mortal, bem como de pássaros, quadrúpedes e répteis». Contudo, o erro não se restringe apenas à prática de culto aos

<sup>55</sup> Conforme o bispo de Hipona: «Como está escrito, o homem foi criado justo por Deus e, por conseguinte, com vontade boa, porque sem vontade boa não seria justo. A boa vontade é, pois, obra de Deus, visto havê-lo Deus criado com ela» (AGOSTINHO, *De civitate Dei* [*Civ. dei*] XIV, 11, 1; também, XII, 3).

<sup>56</sup> *Idem.*, *Civ. dei*, XIII, 14.

<sup>57</sup> Gl., 5, 17.

elementos da criação. Quando, porém, a razão se fixa na satisfação dos desejos contingentes da vida, a concupiscência se apresenta.

De modo efetivo, essa concupiscência diz respeito à tentação das coisas relacionadas aos sentidos. O desejo de bens corpóreos provoca a busca incessante pelo deleite dos sentidos, relegando a virtude dos inteligíveis a uma condição de menos valia. Contudo, Agostinho jamais nega a necessidade de cuidados para com o corpo em vista da manutenção da vida. A concupiscência se assenta, todavia, na extrapolação da satisfação das necessidades físicas: «Tu ensinaste-me a ir tomar os alimentos como se fossem medicamentos. Mas quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arma-me ciladas»<sup>58</sup>.

Da sedução dos sentidos, portanto, a alma racional se detém nos entes corpóreos, a fim de satisfazer os desejos da carne – *concupiscentia carnis*.

#### 4.2. *Cogitationis delectatio*

De acordo com o *De Trinitate*, a expressão *cogitationis delectatio* se refere à procura de uma satisfação fugaz em que o pensamento se perde diante da infinidade de atrativos deste mundo. Análoga a essa atitude, Santo Agostinho utiliza fortes expressões como *iumentis insensatis* que significa: «[...] ignomínia à semelhança com o animal irracional»<sup>59</sup>; e *imaginibus, quas memoriae fixit*, que, conforme esclarece, consiste numa atitude racional inegavelmente desprezível<sup>60</sup>:

[...] Deleitada nas formas e nos movimentos corpóreos, dado não os ter conseguido no seu íntimo, envolve-se com as imagens deles que fixou na memória, e inclina-se vergonhosamente numa fornicção imaginária, dirigindo todas as suas funções a esses fins para os quais cuidadosamente busca, pelos sentidos do corpo, bens corpóreos e temporais, ou, com

<sup>58</sup> AGOSTINHO, *Conf.*, X, 31, 44.

<sup>59</sup> *Idem*, *De Trin.*, XII, 11, 16.

<sup>60</sup> Cf. SZESKOSKI, *A concepção agostiniana...*, cit., p. 39.

inchado orgulho, presume estar acima dos outros espíritos entregues aos sentidos corpóreos ou mergulha no mar lamacento do prazer carnal<sup>61</sup>.

Santo Agostinho adota, pois, uma envolvente leitura alegórica da narrativa da queda para elucidar a natureza dessa concupiscência. Os efeitos nocivos dessa degeneração são, pois, interpretados a partir das consequências sofridas por Adão e Eva: «[...] retirada a visão das coisas eternas por forma a que a luz dos seus olhos não esteja com ele e assim, despojados ambos da iluminação da verdade [...]»<sup>62</sup>. Na verdade, a *cogitationis delectatio* se refere a uma subtração da visão do eterno – *visio subtrahitu*. O ser humano, em razão de sua concupiscência, perde a visão da verdade, restando-lhe apenas uma vã curiosidade.

A primeira etapa da degradação que ocasiona a dessemelhança com Deus, a *concupiscentia carnis*, reside na extrapolação da satisfação dos desejos dos órgãos sensoriais no contato com os entes corpóreos. Em contrapartida, a segunda etapa, a *cogitationis delectatio*, direciona sua expectativa não para uma satisfação física, senão para o gozo do conhecimento obtido através do simples contato com os objetos sensíveis. À luz disso, a carne converteu-se no artifício necessário para satisfazer uma curiosidade essencialmente frívola<sup>63</sup>:

A isto acresce outra forma de tentação, perigosa sob muitos aspectos. Com efeito, além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência, umas espécies de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de sentir por meio da experiência da carne. Visto que esse apetite está no desejo de conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado na Escritura por concupiscência dos olhos<sup>64</sup>.

Agostinho distingue, então, o anseio pela satisfação dos desejos corpóreos (*voluptas*) da expectativa de tudo conhecer por intermédio da carne (*curiositas*) sem, contudo, submeter os conteúdos adquiridos ao

<sup>61</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XII, 9, 14.

<sup>62</sup> *Idem*, *De trin.* XII, 8, 13.

<sup>63</sup> Cf. RAMOS, *Ciência e Sabedoria em...*, cit., p. 149.

<sup>64</sup> AGOSTINHO, *Conf.*, X, 35, 54.

horizonte das verdades eternas, ou seja, instituindo o conhecimento sensível como um fim em si mesmo. Nesta ação, a mente volta sua atenção para o sensível, de modo a perder a visão do eterno, numa espécie de *concupiscentia oculorum*. Decerto, desse movimento da mente não poderia surgir nada além de uma ciência perversa – *perversa scientia*.

### 4.3. *Corruptela voluntatis*

O terceiro aspecto da deterioração da imagem de Deus no ser humano diz respeito à soberba ou orgulho, prefigurado na representação dos primeiros pais. Nesse sentido, em alusão à narrativa da queda, o *De Trinitate* expõe a ideia de uma transgressão voluntária da criatura, uma violação consentida pela alma racional, que devido ao próprio orgulho se corrompeu. Em seu *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho relembra a instrução do sábio em Provérbios: «Pois bem, de fato, são verdadeiras as palavras das Escrituras: ‘Antes da ruína o espírito se exalta, e antes da glória, humilha-se’»<sup>65</sup>. A soberba, portanto, é compreendida por ele como o princípio de todo o pecado – «*superbia, quod initium peccati dicitur*»<sup>66</sup>: «Com razão, a Escritura define o orgulho como o princípio de todo pecado, dizendo: ‘O princípio de todo pecado é o orgulho’»<sup>67</sup>.

A concepção agostiniana da *superbia* supõe três aspectos<sup>68</sup>: no nível do ser, a soberba é compreendida como uma imitação pervertida de Deus. A pretensão de usurpação visa à apropriação do ser de Deus, de seu poder, perfeição e independência no ser. Pretende-se, portanto, destronar a Deus em favor do amor de si, da complacência com a glória. Mas, a perversão dessa elevação ilusória e indevida da alma, que deseja ardentemente deliciar-se em si, resulta, necessariamente, num aprisionamento dessa alma em si mesma, numa perigosa armadilha de amar o inferior, o

<sup>65</sup> AGOSTINHO, *De Genesi ad Litteram*, XI, 5, 7. Tradução nossa, aqui e abaixo, conforme a versão francesa de AGAËSSE e SOLIGNAC, na série ‘Oeuvres de Saint Augustin’.

<sup>66</sup> *Idem*, *De Trin.*, XII, 9, 14.

<sup>67</sup> *Idem*, *De Gen. ad litt.*, XI, 15, 19.

<sup>68</sup> Cf. VARGAS, W. J., *Soberba e humildade em Agostinho de Hipona*, 2011, pp. 108-197. Tomamos de empréstimo a esta tese, nas páginas citadas, a descrição dos aspectos relativos à ideia agostiniana da soberba.

efêmero e o mutável até a destruição de si em meio à miséria e à dispersão do sensível:

Mas se, ao contrário, indo por assim dizer a seu próprio encontro, ela se compraz em si mesma, como por uma espécie de arremedo perverso de Deus, até pretender encontrar o seu gozo na própria independência, então se faz tanto menor quanto mais deseja se engrandecer<sup>69</sup>.

Na dimensão do conhecimento, a soberba é interpretada como presunção. A altivez e a confiança desmedida nas próprias virtudes e saberes geram uma má compreensão de Deus. A presunção da soberba se manifesta na impiedade do não assentimento livre da vontade ao conhecimento de Deus. Essa perversidade recusa o alicerce da fé, optando por alcançar um conhecimento voltado à dispersão e exterioridade. A dinâmica dessa impiedade é essencialmente inautêntica, ilusória e vaidosa. Além da deturpação na compreensão de Deus, a presunção da soberba corrompe a compreensão humana de si, pois impede que o homem perceba sua natureza de criatura e seu atual estado de queda.

No nível do querer, a *superbia* é entendida como injustiça, pois representa a ruptura com a ordem justa instituída por Deus. Com este rompimento, anuncia-se a negação do lugar preciso de cada ser na ordem criada e, no caso da alma racional, da moderação do querer. A vontade, numa ação livre, rebela-se contra a ordem divina, a fim de declarar-se autônoma e independente de Deus.

Em *Confessionum*, define-se a *corruptela voluntatis* como a tentação do querer ser temido e amado (*timere et amari*); isso não é outra coisa que a ambição do momento presente (*ambitione saeculi*). A soberba, adstrita à necessidade do amor e temor dos homens, constitui o problema central dessa sedução. A perversão relativa ao desejo de ser benquisto pela sociedade humana ocorre quando o homem acredita ser esse o caminho para a vida feliz, para a realização plena de sua existência. Dessa perversão resulta o anseio contínuo por ser sempre mais admirado e respeitado, não por amor a Deus, mas por amor de si, na expectativa de

<sup>69</sup> AGOSTINHO, *LA*, III, 25, 76.



saciar seu próprio orgulho. Nessa fratura, portanto, o ser humano procura falsear sua posição almejando um louvor do qual não é digno<sup>70</sup>.

Nesse cenário, Agostinho ressalta a dimensão da queda em seus efeitos noéticos e morais. Em razão dessa corrupção e de seus efeitos deletérios, o alicerce da fé torna-se imprescindível para alcançar o conhecimento de Deus. A recusa, portanto, da submissão da ciência à sabedoria, que necessariamente implica o culto devido a Deus, resulta na iniquidade do orgulho, manifesta, inclusive, na atitude dos filósofos pagãos.

#### 4.4. Jesus Cristo, *scientia* e *sapientia*: a purificação pela fé

Além do aspecto cognoscitivo, a *scientia* possui, conforme mencionado, uma incidência direta no campo da ação humana. O conhecimento correto dos *vestigia Trinitatis* implicaria um processo de purificação como condição necessária para alcançar a *sapientia*. Nesse cenário, o conhecimento correto do universo criado exige uma ação justa. O caminho para a visão do eterno pressupõe, portanto, duas possibilidades complementares: a *vita*, que corresponde às virtudes teológicas (fé, esperança e amor) e a *eruditio*, que equivale à preparação científica<sup>71</sup>.

Nesse processo de purificação, dá-se ao homem, imagem deturpada da Trindade, a possibilidade de, através da fé, atingir o conhecimento de Deus até os limites da própria inteligência humana. A partir da fé na encarnação de Cristo, o ser humano se torna capaz de compreender a irrupção do eterno na temporalidade, pois ao tornar-se carne, o Deus Filho se revelou como perfeita personificação do eterno e condição de possibilidade para a contemplação da *sapientia*:

Mas o ser ele mesmo o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, isso foi feito para que ele seja o mesmo nas realidades levadas a cabo no tempo

<sup>70</sup> Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, X, 36, 59.

<sup>71</sup> Cf. HOLTE, R., *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, 1962, p. 364.

a nosso favor, para o qual nos purificamos pela mesma fé, a fim de o contemplarmos para sempre nas realidades eternas<sup>72</sup>.

A fé nesse evento *sui generis* incita o ser humano a aspirar por sua própria imortalidade, a superação da finitude.

Nesse sentido, apenas aquele que se submeteu às condições humanas, aos limites do estado temporal e sensível, sendo divino, pôde cumprir o papel de mediação entre o homem e a sabedoria divina, interpelando a humanidade para que esta, através da graça divina, triunfe sobre a miséria da mortalidade, a fim de alcançar a imortalidade da vida feliz. Com efeito, o Deus encarnado, em seu papel de perfeito Mediador, cumpre uma função imprescindível ao exercício salutar e ordenado da ciência<sup>73</sup>:

A nossa ciência, portanto, é Cristo; a nossa sabedoria também é o mesmo Cristo. É ele que implanta em nós a fé nas coisas temporais; é ele que mostra a verdade eterna. Por ele dirigimo-nos para ele, pela ciência caminhamos para a sabedoria; e, contudo, não nos afastamos do único e mesmo Cristo, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência<sup>74</sup>.

A fé no Deus eterno que adentrou a história se dá, assim, como exigência inegociável para a transição do conhecimento da ciência, ou seja, das coisas temporais e sensíveis para a verdadeira sabedoria, compreendida como contemplação das realidades eternas e imutáveis. Além do mais, é por meio da fé que os homens podem superar a curiosidade pueril, pois não há outra, se não a própria fé, capaz de indicar, *a priori*, uma ordem de realidade superior, despertando a inteligência humana para a compreensão da necessidade de uma via ascensional, que, partindo da realidade intramundana, contemple a realidade transcendente.

Portanto, a fé se impõe a tarefa de salientar a incapacidade e incompletude da razão, para que, enfim, purificada de toda mácula, a razão possa ir além das imagens de temporalidade e materialidade que

<sup>72</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XIII, 19, 24.

<sup>73</sup> Cf. RAMOS, *Ciência e sabedoria em...*, cit., p. 194.

<sup>74</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XIII, 19, 24.

carrega consigo. No seio da relação entre fé e razão existe, então, uma importante oposição descrita na forma *visibilia/invisibilia* ou *temporalia/aeterna*. Nesse sentido, a fé significa o percurso que conduz a razão humana da esfera do visível para o invisível, do temporal para as realidades eternas.

Por conseguinte, não apenas a razão, mas a própria fé não basta a si mesma, pois ela se encontra, também, na esfera da temporalidade. Mesmo condicionada a essa esfera, a fé, no entanto, vem a ser indispensável à razão, pois não há outra capaz de desvelar a significação da realidade visível. Dessa maneira, uma relação ordenada com a criação, ou seja, um envolvimento adequado com os elementos visíveis e temporais é possível se, e somente se, partir da inteligência da fé.

A fé, ainda que temporal, pode conduzir o ser humano para algo além dela mesma, para uma realidade que transcende sua própria contingência e limitação. Nesse sentido, a fé se dá em vista do eterno. O tempo da fé consiste, portanto, num tempo necessário para que o ser humano possa contemplar, na era vindoura, a Verdade: «Dessa forma, não desprezemos o tempo da fé, como o tempo da semente, não desprezemos, mas perseveremos, até que colhemos o que tivermos semeado»<sup>75</sup>.

Por ora, o ser humano, incapaz de contemplar de maneira definitiva as verdades eternas, aguarda, numa atitude de fé, a plenitude da vida futura que se concretizará na visão exata do eterno. Essa vívida esperança distingue o homem de fé dos homens soberbos e orgulhosos. A fé cristã é, portanto, enquanto dádiva graciosa, necessária tanto à purificação do estado de degradação quanto à restauração da *imago Dei* e conquista da sabedoria verdadeira. Assim, assegura o *De Civitate Dei*: «Por esta graça de Deus, pela qual em nós mostrou sua grande misericórdia, tanto somos governados nesta vida, mediante a fé, como, depois desta vida, seremos levados pela mesma forma de verdade incomutável à plenitude da perfeição»<sup>76</sup>.

Cabe, pois, à fé apontar o caminho a ser seguido pela razão. Segundo o *De Trinitate*: «nesta vida mortal, tão cheia de erros e de penas, é particularmente necessária a fé, pela qual se crê em Deus»<sup>77</sup>. Ausente a

<sup>75</sup> AGOSTINHO, *Serm.*, XLIII, 1 .

<sup>76</sup> *Idem*, *De civ. dei*, X, 22

<sup>77</sup> *Idem*, *De trin.*, XIII, 7, 10.

dimensão da fé, o ser humano se enclausura numa espécie de absolutização da finitude, da própria perversidade que impera na era presente. Apenas por meio da fé o homem pode transcender a realidade intramundana na vívida esperança de alcançar, distante das mazelas deste século, a plenitude da vida feliz. Desse modo, a fé cristã é fundamental para a superação desta vida mortal e para a conseqüente contemplação de Deus face a face.

#### 4.5. Imago Dei

Na metafísica agostiniana, o universo possui sua razão de ser em Deus. Cada criatura, em maior ou menor grau, testifica da natureza do Criador, ou seja, revela algo dessa essência divina: «Portanto, na medida em que é bom tudo quanto existe, nessa mesma medida tem, todavia, se bem que muito imperfeita, alguma semelhança com o sumo Bem [...]»<sup>78</sup>. O exercício do conhecimento da criação, quando orientado pela sabedoria, apresenta-se, assim, como um vestígio para a compreensão de Deus. Com efeito, dado que Deus é Trindade, a criação possivelmente deverá expressar um testemunho dessa verdade a partir de certa trindade<sup>79</sup>.

A trindade do amor desvelada ainda no livro VIII do *De Trinitate*, a saber: «aquele que ama, aquilo que é amado e o próprio amor», por si mesma insinua a natureza pericorética da trindade divina, sobretudo aquilo que o Espírito Santo é na Trindade. Ora, em Santo Agostinho, o Espírito Santo é compreendido como *communio*, quer no seio do mistério relacional da Trindade, quer em sua própria abertura à história.

No livro XV, Santo Agostinho retoma sua intencionalidade detida na transição do livro VII para o VIII em face do dilema expresso no livro V:

<sup>78</sup> AGOSTINHO, *De Trin.*, XI, 5, 9.

<sup>79</sup> Nas páginas do *De Trinitate*, Santo Agostinho apresenta diversas analogias trinitárias como: *amans*, *amatus* (*quod amatur*), *amor* (VIII, 10, 14; IX, 2, 2); *mens*, *notitia*, *amor* (IX, 4, 4); *res* (*visio*), *visio* (*exterior*), *intentio* (XI, 2, 2); *memoria* (*sensibilis*), *visio* (*interior*), *volitio* (XI, 2, 6); *ingenium*, *doctrina*, *usus* (X, 11, 17); *memoria* (*intellectus*), *scientia*, *voluntas* (XII, 15, 25); *scientia fidei*, *cogitatio*, *amor* (XIII, 20, 26); *retentio*, *contemplatio*, *dilectio* (XIV, 2, 4). Contudo, a nenhuma dessas corresponde ainda a *imago Dei* (cf. ROSA, J. M. S., 2007, pp. 38-40).

«[...]foi dito três Pessoas não para o dizer, mas para que não se deixasse de o dizer»<sup>80</sup>. Ao refletir, portanto, sobre a pessoa do Espírito Santo, ele recupera seu intento suspenso e aponta para a pneumologia como ontologia da comunhão. Nesse cenário, a teoria agostiniana das relações se funda na pessoa do Espírito Santo como amizade (*amicitia*) ou, dito de forma mais adequada, como amor (*aptius caritas*) do Pai e do Filho<sup>81</sup>. O amor, assim, diz respeito à tarefa relacional por excelência e revelação da Trindade.

Conforme Agostinho, a realidade sensível, o que incluiria o homem exterior, situa-se numa posição inferior na ordem da existência, e, por essa razão, não poderia apresentar uma imagem clara de Deus. Apenas na parte mais excelente da alma é possível encontrar a impressão da imagem divina: «[...] mas é na alma dos homens, alma racional ou intelectual, que deve ser encontrada a imagem do Criador, que foi imortalmente implantada na sua imortalidade»<sup>82</sup>. É necessário, então, que no intuito de encontrar na criação aquilo que se torne transparente à noção da Trindade, a alma volte-se para si mesma, para aquilo que possui de mais nobre, pois embora não possua a mesma substância de Deus, nada há na criação que supere sua proximidade d'Ele<sup>83</sup>. Com efeito, essa pista é essencial para o prosseguimento da investigação agostiniana, pois no homem interior exclusivamente se encontra a capacidade de superar a exterioridade dos sentidos, a fim de voltar-se para si e se transcender. Ora, é nesse domínio, portanto, que a imagem de Deus deverá ser procurada.

Nesse movimento de interioridade, a contemplação da trindade na alma ocorre quando a *mens*, parte superior da alma racional, dobra sobre si mesma, ou seja, mais especificamente, quando as faculdades que a compõem, *memoria*, *intelligentia* e *voluntas*<sup>84</sup> voltam seu olhar para si:

<sup>80</sup> AGOSTINHO, *De trin.*, V, 9, 10.

<sup>81</sup> Cf. ROSA, «Introdução» e «Notas», cit., p. 41.

<sup>82</sup> AGOSTINHO, *De trin.*, XIV, 4, 6.

<sup>83</sup> Cf. *De trin.*, XIV, 8, 11.

<sup>84</sup> Conforme a própria definição de Santo Agostinho no *De Trinitate*: “Chamo agora inteligência àquela com que compreendemos, quando pensamos, isto é, quando nosso pensamento é formado descobrindo aquelas coisas que tinham estado presentes na memória, mas não eram pensadas, e chamo quer vontade, quer

«É, pois, ainda nessas três palavras – memória, inteligência e vontade – que julgamos dever ser insinuada a trindade na mente»<sup>85</sup>. Essas três formam uma trindade, na medida em que formam uma unidade em sua essência e, simultaneamente, são ditas três em termos de relação:

Por isso, memória, inteligência, vontade, são uma coisa só, na medida em que são única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em relação a si mesma, é dita também conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente<sup>86</sup>.

Santo Agostinho refere-se a essa trindade interior da alma racional a partir da consciência que ela possui de si<sup>87</sup>. Nesse sentido, devido à autoconsciência e por relacionar-se consigo mesma, a essa trindade se denomina *memoriasui*, *intelligentia sui* e *amor sui*. Contudo, o que possibilita a tal trindade se efetivar como imagem e semelhança de Deus é o movimento de ascensão de que ela é capaz, isto é, sua real possibilidade de voltar-se para o Criador: «Esta trindade da mente não é imagem de Deus pelo facto de a mente se recordar de si mesma, e de se compreender, e de se amar, mas pelo facto de poder também recordar, e compreender, e amar aquele por quem foi criada. Ao fazê-lo, torna-se sábia»<sup>88</sup>.

Com efeito, após chegar à compreensão da trindade da alma, a investigação do *De Trinitate* alcança seu apogeu ao expor a trindade da sabedoria. A trindade de memória, inteligência e vontade, além de se autorrelacionar, é capaz também de se transcender num movimento de ascendência ao Deus-Trindade, da qual é imagem. Apresenta-se, então,

amor, ou dilicção, à vontade que une o que é gerado e aquele que gera, e é de certo modo comum a um e a outro (AGOSTINHO, *De Trin.*, XIV, 7, 10).

<sup>85</sup> *Ibid.*, XIV, 6, 8.

<sup>86</sup> *Ibid.*, X, 11, 18.

<sup>87</sup> Quanto ao movimento de autoconhecimento da *mens*, existe uma diferença entre a consciência de si, como um conhecimento natural, originário e implícito à racionalidade, denominado por Agostinho de *notitia*; e o pensar sobre si, como um conhecimento explícito, fruto da reflexão, ao qual chama *cognitio*. A *mens* possui um conhecimento potencial de si mesma fixado na memória, o qual, no entanto, precisa ser desvelado pelo pensamento, que se move a partir da vontade (cf. SZESKOSKI, *A concepção agostiniana de...*, cit., p. 105-106).

<sup>88</sup> AGOSTINHO, *De trin.*, XIV, 12, 15.

no recordar, compreender e amar a Deus, o caminho da sabedoria, denominado por Agostinho como *memoria Dei, intelligentia Dei e amor Dei*<sup>89</sup>.

Apesar do estado de deformação da alma humana, a imagem de Deus no homem é, no entanto, potencialmente inerente à criação da alma como ser espiritual, *capax Dei*. Daí a necessidade, no entanto, de ela ser restaurada pela graça de Deus a partir da figura do perfeito Mediador. A alma, então, deverá se aprimorar nesta vida, desapegando-se dos desejos individualistas, das seduções da exterioridade e da soberba da vida, a fim de que o homem interior alcance, na fé em Cristo, a contemplação da sabedoria divina<sup>90</sup>.

Quanto à noção da imagem de Deus impressa na alma, não se deve esquecer, entretanto, que na tradição platônica onde ancora a reflexão agostiniana, uma imagem é sempre inferior àquilo a que remete. A alma, desse modo, conquanto não seja divina por si mesma, é interpelada a viver divinamente, no sentido de que, através da fé, aproxime-se de Deus e, assim, a alma poderá conhecê-lo<sup>91</sup>.

### Considerações finais

O objetivo deste artigo consistiu em elucidar o problema do conhecimento de Deus a partir dos livros XI-XV do *De Trinitate* de Santo Agostinho. A via seguida aqui foi a da analogia com a alma humana. Nesse sentido, a “investigação psicológica” do *mysterium trinitatis* foi interpretada como um esforço da inteligência da fé em sua procura pelo conhecimento de Deus, ou seja, esse conhecimento foi manifesto como o resultado da relação fé e razão.

No itinerário analógico proposto no *De Trinitate*, apontou-se para um indício da imagem da Trindade na alma humana. A partir da fé em Cristo, a alma racional encontra a possibilidade de se purificar de seu atual estado de degradação e pecaminosidade. Nesse processo, a fé redireciona o exercício da razão, postulando a existência de uma realidade superior à ordem imanente das coisas. A via, portanto, sugerida

<sup>89</sup> Cf. *De trin.*, XIV, 12, 15-16.

<sup>90</sup> Cf. *De trin.*, XII, 7, 10.

<sup>91</sup> Cf. SOARES, *Verdade, iluminação, Trindade...*, cit., p. 126.

por Santo Agostinho, parte do conhecimento da exterioridade dos sensíveis (*scientia*) para a interioridade da alma racional; e da consciência de si para a consciência de Deus (*sapientia*). Não há, assim, outra condição que possibilite essa dialética, senão a fé.

O conhecimento de Deus exige, assim, um caminho de purificação através da fé em Cristo. Na síntese agostiniana, apenas o Deus encarnado, em sua função de Mediador, revela o exercício ordenado da ciência e manifesta a dimensão do eterno. Desse modo, a fé em Cristo redireciona o exercício da razão, indicando uma realidade transcendente em relação à ordem imanente das coisas. A fé cristã constitui, pois, uma condição indeclinável para a superação das misérias presentes nesta vida mortal e para a contemplação da Trindade. Em outros termos, apenas por meio da fé a razão pode ascender ao conhecimento de Deus (*contemplatio Dei*).

Agostinho conclui, portanto, sua investigação indicando uma imagem e semelhança de Deus a partir de uma trindade da sabedoria que se manifesta no mais íntimo da alma humana: *memoria Dei*, *intelligentia Dei* e *amor Dei*. A despeito do estado de degradação humana, a imagem de Deus no homem, no entanto, inere potencialmente à criação da alma, que segundo Agostinho é um ser *capax dei*. Contudo, apenas através da fé a razão pode se elevar ao conhecimento de Deus.

A proposta deste artigo, no entanto, mantém distância da pretensão de sustentar uma leitura dogmatizante, ou canônica, de Agostinho. Nesse sentido, ainda que a ênfase da interpretação aqui realizada não tenha recaído sobre a especificidade das controvérsias entre os intérpretes contemporâneos, não se deve esquecer que a filosofia agostiniana foi sempre alvo de acalorados debates. Contudo, por razões metodológicas, nossa ênfase aqui recai sobre o necessário e profícuo diálogo interno entre as obras agostinianas, não sobre a problematização das diferentes interpretações do problema do conhecimento de Deus em Agostinho.

Seria, no entanto, um contrassenso lastimável restringir esse problema à reflexão filosófica aqui apresentada, desconsiderando, outrossim, a especificidade do dilema à luz dos desafios suscitados pela filosofia moderna e contemporânea. Com efeito, realizar um resgate da filosofia agostiniana como um cânone sagrado na resolução desse dilema seria uma atitude demasiadamente desastrosa.

A complexidade desse dilema ganhou a devida atenção na reflexão agostiniana e tem concitado a filosofia a desenvolver proficientes



ensaios. Contudo, para além de uma simples querela patrística ou medieval, o esforço de elucidação da razoabilidade da fé projeta-se ainda como um caro dilema para a inteligência contemporânea.

## Bibliografia

AGOSTINHO, *La Genèse au sens littéral* (livres VIII-XII), in *Oeuvres de Saint Augustin: exégèse*, trad. de AGAËSSE, P., e SOLIGNAC, A., v. 49, Desclée de Brouwer, Paris 1972.

\_\_\_\_\_, *La Trinité*, in *Oeuvres de Saint Augustin: dialogues philosophiques*, trad. de MELLET, M. e CAMELOT, Th., v. 15-16, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

\_\_\_\_\_, *La ciudad de Dios*, in *Obras de San Agustín*, trad. de RIO, S. S. del, e LANERO, M. F., Tomo XVI, v. I-II, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1977-78.

\_\_\_\_\_, Sermón XLIII, in *Obras de San Agustín: Sermones* (1) 1-50, trad. de LANERO, M. F. y CAMPOS, M. M., Tomo VII, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1981, pp. 588-596.

\_\_\_\_\_, *A cidade de Deus*. 2. ed., trad. de LEME, O. P., v. 1-2, Vozes, Petrópolis; Federação Agostiniana Brasileira, São Paulo 1990-1991.

\_\_\_\_\_, *Confissões*: ed. bilingue, trad. de ESPÍRITO SANTO, A.; BEATO, J., e PIMENTEL, M. C. de C.-M. de S., Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2001.

\_\_\_\_\_, *O livre arbítrio*, 2. ed., trad., introd., notas de OLIVEIRA, N. de A., Paulus, São Paulo 1995.

\_\_\_\_\_, *Trindade – De Trinitate*: edição bilingüe, trad. ESPÍRITO SANTO, A.; LUCAS, D.; BEATO, J., e PIMENTEL, M. C. de C.-M. de S., Paulinas, Prior Velho 2007.

\_\_\_\_\_, *Trindade*, 4. ed., trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1995.

\_\_\_\_\_, *A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos*, 2. ed., trad., introd., notas de OLIVEIRA, N. de A., Paulinas, São Paulo 2007, pp. 25-138.

ARENDRT, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, trad. de DINIS, A. P., Instituto Piaget, Lisboa 2003.

BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 6. ed., trad. de RIBEIRO, V., Record, Rio de Janeiro 2012.

CONTALDO, S. M., *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões de Agostinho*, Letra e Vida, Porto Alegre 2011.

DALPRA, F. C., «A inteligência é a recompensa da fé: a conciliação entre fé e razão na teoria do conhecimento de Agostinho», *Intuitio*, v. 2 (2009) 130-148.

DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1966.

GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2. ed., trad. de AYOUB, C. N. A., Discurso Editorial; Paulus, São Paulo 2010.

\_\_\_\_\_, *A filosofia na Idade Média*, trad. de Brandão, E. e Martins Fontes, São Paulo 2001.

\_\_\_\_\_, *O espírito da filosofia medieval*, trad. de Brandão, E. e Martins Fontes, São Paulo 2006.

HOLTE, R., *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.

LANCEL, S., *Saint Augustin*, Arthème Fayard, Paris 1999.

MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. DeBoccard, Paris 1938.

MATTHEWS, G. B., «Fé e razão» in *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. CABRAL, A., Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro 2007, pp. 135-148.

NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, 2. ed., Discurso Editorial; Paulus, São Paulo 2009.

PEGUEROLES, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona 1972.

POSSÍDIO, *Vida de Santo Agostinho*, 3. ed., trad. de Monjas Benedictinas, Paulus, São Paulo 1997.

RAMOS, A. Z., *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De Trinitate*, Baraúna, São Paulo 2009.

ROSA, J. M. S., «Introdução» e «Notas», in AGOSTINHO, ST., *Trindade – De Trinitate*, Paulinas, Prior Velho 2007.

RODRÍGUEZ, P. H., «Introducción» in *Obras de San Agustín: Obras apologéticas*, Tomo IV, La Editorial Católica/BAC, Madrid 1948, pp. 791-792.

SOARES, L. M. M. D., *Verdade, iluminação, Trindade: o percurso da “interioridade” em Santo Agostinho*, PUCR-Rio, Rio de Janeiro 2002. 150 f. Tese (Doutorado em Filosofia).

SZESKOSKI, L. V., *A concepção agostiniana do conhecimento em De Trinitate (livros XII, XIII, XIV)*, UFSC, Florianópolis 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

TEIXEIRA, E. B., *Imago Trinitatis: Deus, filosofia e felicidade*. Um estudo teológico sobre o *De Trinitate* de Santo Agostinho, EDIPUCRS, Porto Alegre 2003.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica - Sumae Theologiae*, texto bilingue, trad. de Oliveira, C.-J., v. 5, Loyola, São Paulo 2004.

VARGAS, W. J., *Soberba e humildade em Agostinho de Hipona*, USP, São Paulo 2011. 372 f. Tese de Doutorado em Filosofia.

VAZ, H. C. L., «A metafísica da interioridade: Santo Agostinho», in *Ontologia e história*, 2.ed., Loyola, São Paulo 2012, pp. 77-87.

\_\_\_\_\_, *Antropologia filosófica*, v. 1, Loyola, São Paulo 2004.



Mário Correia<sup>1</sup>

João Rebalde<sup>2</sup>

## A Filosofia da Música de Boécio

**Resumo:** Este trabalho pretende fazer uma apresentação do conteúdo filosófico de *De institutione Musica*, de Boécio. Grande parte do seu conteúdo é técnico e não será diretamente discutido. Assim, tratar-se-á dos seguintes problemas: a música enquanto ciência e o papel dos sentidos e da razão na mesma; a divisão da música em três géneros – música mundana, humana e instrumental; o ethos musical e o papel moral e pedagógico da música. Analisa-se ainda a função da música no mais célebre texto de Boécio, *A Consolação da Filosofia*.

**Palavras-chave:** *De institutione musica*, Boécio, filosofia da música.

**Abstract:** The aim of this paper is to present the philosophical content of Boethius' *De institutione Musica*. A large portion of the aforementioned work is very much of technical nature and will not be directly discussed in the present paper. Hence, I shall turn my attention to the following issues: music as science and the role of the senses and of reason in it; the division of music in three genres – cosmic, human and instrumental music; the ethos of music and the moral and pedagogic roles of music. I shall also address to and discuss on the role of music in Boethius' most renowned opus, *The Consolation of Philosophy*.

**Keywords:** *De institutione musica*, Boethius, philosophy of Music

### 1. Introdução

A função da música nos estudos filosóficos em geral, e em Boécio em particular, não tem sido suficientemente valorizada. Basta pensar que, apesar de Boécio ter escrito um manual de música, manual esse que pretenderei apresentar neste trabalho, não encontramos em livros introdutórios ao pensamento de Boécio referências às suas doutrinas

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade do Porto. Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. [mariojoaorrc@gmail.com](mailto:mariojoaorrc@gmail.com).

<sup>2</sup> João Rebalde, Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto [joaomrebalde@gmail.com](mailto:joaomrebalde@gmail.com)

musicais, a não ser muito indiretamente e de passagem. Contudo, *De institutione musica* contém um conjunto de elementos filosóficos de grande importância, não apenas relativos a uma filosofia da música (anacronicamente falando), mas também a questões éticas, metafísicas e cosmológicas. Além disso, este texto pode ser usado como uma espécie de chave de releitura de um dos textos mais difundidos ao longo de toda a Idade Média – a *Consolação da Filosofia* – que contém elementos musicais muito fortes.

A importância deste manual não se deve à inovação, praticamente inexistente, mas a duas outras coisas: a primeira é a compreensão das opções teóricas e metodológicas de Boécio ao selecionar umas fontes em detrimento de outras para compor o seu manual, que é uma colagem de traduções livres de textos de Nicómaco de Gerasa<sup>3</sup> e de Ptolomeu<sup>4</sup>; a segunda é a sua grande influência na tratadística musical da Idade Média, preponderante pelo menos até ao início do século XIV, ao ponto de podermos afirmar que este texto de Boécio moldou o pensamento teórico sobre a música no ocidente como poucos textos o fizeram.

Para entrarmos em *De institutione musica*, é de notar, antes de mais, que ele faz parte de um projeto educativo de Boécio, que, enquanto *magister officiorum* do reino Ostrogodo, tinha a seu cargo a organização dos estudos no reino. Fazem parte desse projeto educativo o *De institutione arithmetica*, um (talvez perdido) *De institutione astronomia* e a tradução para latim de textos do *Organon* aristotélico e de *Isagoge* de Porfírio. A sua proposta inicial era, até, traduzir todos os textos de Aristóteles e de Platão. Boécio, como foi comum nos autores em que se baseou, não via em Aristóteles e em Platão dois filósofos com posições contraditórias entre si e queria reunir a verdade das filosofias de ambos

3 Nicómaco de Gerasa (fim do séc. I d.C.). Pitagórico num período de renovação desta doutrina, distinguiu-se na música e na matemática. O *De institutione arithmetica* de Boécio é uma tradução para latim do seu manual *Eisagoge Arithmetike*. O seu *Enchiridion harmonices* é uma das fontes mais antigas acerca das doutrinas musicais dos pitagóricos.

4 Trata-se de Cláudio Ptolomeu (séc. II d.C.), o célebre astrónomo do *Almagesto*. Além dos seus trabalhos como astrónomo, foi também o autor de algumas das mais importantes obras de cartografia e de ótica da Antiguidade Tardia. Na música, escreveu os três livros que constituem a *Harmonica*, onde recompilou tudo o que no seu tempo se havia explorado sobre música e acústica.



para encontrar a verdade da própria filosofia. Por isso, não é de todo surpreendente encontrarmos no seu tratado de música um fundo platonizante (e, sobretudo, pitagórico) temperado com elementos pouco platônicos. No caso das teorias acústicas e harmônicas da Antiguidade, aliás, o binómio a fazer não é o de Platão-Aristóteles, mas antes pitagóricos-Aristóxeno<sup>5</sup>.

Antes de expor as principais teorias musicais advogadas por Boécio, convém ainda dizer que aquilo a que estamos habituados a chamar música nos nossos dias é apenas uma pequena parte (e uma parte desdenhada, até) da disciplina musical tal como era vista pelos antigos, sendo de notar, antes de mais, uma grande separação entre teóricos da música e práticos (os poetas e os instrumentistas). O contexto da música é mais a matemática do que as artes miméticas, algo que se nota em *De institutione musica*, que na maior parte dos seus cinco livros trata de questões técnicas relacionadas com o cálculo e a fundamentação matemática dos intervalos, das consonâncias e dos modos musicais. A abordagem, neste trabalho, dessa parte técnica será uma abordagem filosófica, pelo que não tratarei a não ser no que for estritamente necessário de questões específicas de interpretação da complicada matemática musical apresentada por Boécio, que tem mais interesse para a musicologia do que para a compreensão filosófica da música.

## 2. A Ciência Harmónica

### 2.1. O que é a ciência musical? Lugar da música no *quadrivium*

Posto isto, comecemos por compreender o que é e qual o papel da música no contexto das ciências matemáticas.

Como já foi adiantado na introdução, *De institutione musica* faz parte de um projeto maior de escrever um livro para cada uma das partes do *quadrivium*, e, por isso, além de ter um propósito pedagógico, tem em

<sup>5</sup> Aristóxeno de Tarento (356/352 - ? a.C.). Discípulo de Aristóteles que fundou a escola musical que leva o seu nome – os aristoxénicos. São-lhe atribuídas 453 obras, das quais poucas se conservaram. De entre as suas obras musicais, chegaram até nós *Elementa harmonica* e *Elementa rhythmica*. Para uma discussão das fontes de *De institutione musica*, vide CASTANHEIRA, C. P., *De Institutione musica de Boécio: Livro 1 – tradução e comentários*, 2009, pp.13-46.

vista um tratamento matemático da música. É de notar que só isto é uma tomada de posição, uma vez que, grosso modo, havia duas tendências dominantes em conflito no tratamento da música na Antiguidade – os aristoxénicos, que pretendiam tratar da música qualitativamente e através do juízo dos sentidos, não sentindo a necessidade de apelar aos números para tratar dos problemas musicais, que deveriam, assim, ser explorados com um vocabulário próprio e autónomo; e os (neo-)pitagóricos, como é o caso de Nicómaco de Gerasa e, em certa medida, de Ptolomeu, que julgavam que a explicação última desta ciência se encontrava na descoberta das relações numéricas entre sons e que o juízo dos sentidos levava a erros que cabia à ciência harmónica descortinar, fazendo a música parte integrante da matemática. Nesta parte do nosso trabalho, trataremos de descortinar estes problemas: o estatuto da música enquanto ciência, o seu lugar nas matemáticas, o papel dos sentidos e o da razão e a preferência por um pitagorismo (corrigido por Ptolomeu) frente às posições de Aristóximo.

O estatuto científico da música encontra-se implícito em todo o texto, que em grande medida trata precisamente do som enquanto relação numérica e de estabelecer, numa discussão técnica e bastante sofisticada, as proporções envolvidas nos intervalos, nas escalas, na definição das consonâncias e dissonâncias, sendo que grande parte dessa explicação trata de regras (morais!, poder-se-ia dizer) da operação de dividir e coisas semelhantes. No livro V, o último, encontramos, não implícita, mas explicitamente a discussão metodológica desta ciência, isto é, o tratamento de problemas metateóricos quanto à abordagem certa a fazer nesta ciência. Podemos ler, no capítulo II: «A Harmónica é a faculdade de distinguir exatamente as diferenças entre sons graves e agudos por meio dos sentidos e da razão»<sup>6</sup>.

Encontramos nesta frase uma declaração muito sintética das opções teóricas de Boécio. Posta esta definição da Harmónica, coloquemo-la no panorama geral das ciências matemáticas, o que é algo que Boécio já fizera anteriormente em *De institutione arithmetica* I,1, mas que repete no seu escrito sobre música, no livro II, capítulos II e III.

<sup>6</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, trad. De GUILLÉN, S. V., Ediciones Clásicas, Madrid, 2005, p.190.

O *quadrivium* é definido a partir da divisão, atribuída a Pitágoras, entre quantidade contínua e quantidade discreta, ou, respectivamente, magnitude e multitude. A magnitude tem como medida maior uma quantidade finita que pode diminuir ao infinito. A multitude tem como medida menor uma quantidade finita que pode aumentar ao infinito. A magnitude e a multitude, por sua vez, são divididas em duas: há a magnitude das coisas imóveis e a das coisas móveis; há a multitude em si e a multitude em relação a algo. Encontramos, assim, as quatro artes do *quadrivium*:

- A geometria compreende o estudo da magnitude fixa.
- A astronomia persegue o conhecimento da magnitude variável.
- A aritmética é mestra da quantidade discreta em si.
- A música, como se comprova, ocupa o conhecimento da quantidade discreta comparada com outra quantidade<sup>7</sup>.

Esta divisão, de acordo com Ubaldo Pizzani, tem origens anteriores a Boécio – Varrão, Agostinho, Marciano Capella... Até é possível fazer remontar a sua origem a Arquitas, que terá sido a base teórica dessa doutrina na *Eisagoge Arithmetike* de Nicómaco de Gerasa, de quem Boécio copiou o seu manual de aritmética. Não me alongarei nestas questões genealógicas<sup>8</sup>, mas, após compreendermos o lugar da música na matemática – ciência da quantidade discreta em relação com outra quantidade –, vejamos antes o que tem isso a ver com o som, por um lado, e qual o sentido e o papel da música na formação do filósofo.

Para compreendermos o que tem esta definição a ver com aquilo a que estamos habituados a pensar que seja a música, temos de entrar na teoria acústica apresentada no capítulo III do livro I. De acordo com Boécio, a altura de um som varia consoante a frequência dos movimentos provocados pela vibração de um corpo (uma corda, por exemplo) devida a algum golpe no mesmo. Ouvimos apenas um som (e não muitos) porque a velocidade dos sons é tal que se percebem como um som apenas.<sup>9</sup> Os

<sup>7</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p.68.

<sup>8</sup> Para uma discussão mais longa, vide PIZZANI, U., «Il *quadrivium* boeziano e i suoi problemi» 1981.

<sup>9</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p.32: «Mas, como as velocidades dos sons estão muito próximas, os ouvidos não percebem nenhum intervalo e um só som, seja grave ou agudo, impressiona o sentido, ainda que tanto um como o outro constem de muitos.»

sons agudos são provocados por movimentos mais frequentes e rápidos e os graves por mais escassos e lentos. A partir da característica da altura do som, este pode ser tratado como um número. Diz Boécio:

A agudeza consta de mais movimentos do que a gravidade e, como neles a pluralidade marca a diferença, é necessário que a dita agudeza consista em algo relacionado com o número<sup>10</sup>.

Encontramos, assim, qual a relação entre o som e a matemática. A música trata de quantidades comparadas com outras porque os principais objetos de estudo serão as consonâncias, que só podem ser explicadas pela comparação entre dois sons que são convertíveis em dois números. O pitagorismo, a ideia segundo a qual a realidade última de todas as coisas é o número, encontra um excelente terreno de aplicação na música. Esta redução dos fenómenos acústicos a cálculo de proporções será importante para compreender como integrar na música, e na matemática, os géneros da música mundana e da música humana, mais à frente.

Já quanto ao papel da música na formação do filósofo, há que ter em conta a sua integração na matemática, que, tal como foi indicado por Platão, é uma propedêutica da filosofia. No entanto, a música, em Boécio, tem um carácter específico que a distingue das outras três artes matemáticas – é que diz respeito não apenas à especulação, mas também à moralidade<sup>11</sup>. De acordo com Leo Schrade, há que ter em conta o papel ético do *quadrivium* em geral, como treino do intelecto e depuração do mesmo, bem como o papel da música em particular, responsável por fazer da alma humana algo mais harmonioso<sup>12</sup>. Schrade considera que Boécio mistura influências platónicas e aristotélicas. Em Aristóteles, a matemática está dentro da filosofia e é até um dos seus três “hábitos” principais. Em Platão, ela é propedêutica, tendo um carácter pré-filosófico. Boécio não é diretamente influenciado por Aristóteles neste manual, sendo que há apenas uma pequena passagem onde se refere à *Ética a Nicómaco*. Por isso, pelo próprio projeto educativo de Boécio, bem como por algumas afirmações feitas na *Consolação da Filosofia*,

<sup>10</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. *Idem, Ibid.*, p.23.

<sup>12</sup> Cf. SCHRADER, L., «Music in the Philosophy of Boethius», 1947, pp.192-193. Estes aspetos éticos da música serão mais desenvolvidos no ponto 4.

que veremos mais à frente, podemos tomar a música como um instrumento introdutório da filosofia com propósitos éticos muito fortes, por influência de Platão e do pitagorismo em geral.

## 2.2. Aristoxénico ou pitagórico? Os sentidos e a razão

A outra questão a tratar no que toca à música enquanto ciência harmónica é o estabelecimento da relação entre os sentidos e a razão na obtenção do conhecimento desta ciência. Boécio, na sua definição geral de harmónica, já apresentada, afirma que precisamos dos dois veículos de conhecimento. Mas de que maneira? E como se interligam? Esta questão é filosófica por excelência, e a resposta de Boécio pode ser compreendida, até, como a definição de um método.

Na Antiguidade, de que Boécio é herdeiro e transmissor, houve duas grandes tendências no tratamento das teorias acústicas e harmónicas: uma delas, a partir da teorização de Aristóxeno; outra, a partir dos pitagóricos. A primeira, privilegiava a perceção como meio para a compreensão dos fenómenos musicais e advogava a utilização de um vocabulário ‘qualitativo’ ou, no mínimo, sem elementos externos ao som e à música enquanto tal. De acordo com Carolina Parizzi Castanheira, «para a escola aristoxénica, o facto de uma sequência poder ser descrita através de uma fórmula matemática clara não poderia indicar que esta seria musicalmente coerente»<sup>13</sup>. Ao tratado de Aristóxeno, *Elementa harmonica*, escrito no século IV a.C., podemos contrapor dois tratados neo-pitagóricos, muito posteriores a Aristóxeno – *Enchiridion harmonices*, de Nicómaco de Gerasa (século II d.C.), e *Harmonica*, de Ptolomeu (século II d.C.). Sabe-se que estes dois autores estão na base do tratado de Boécio e o livro V expressa a preferência de Boécio, em determinados pontos, por Ptolomeu. Quer um como o outro, são herdeiros do pitagorismo, pelo que privilegiam uma expressão numérica dos sons e uma explicação matemática das estruturas dos sistemas harmónicos. A diferença entre um e outro tem a ver com a forma como estabelecem a relação entre os sentidos e a razão na produção do conhecimento musical. Antes de lá chegarmos, digamos que, para os pitagóricos em geral, «a

<sup>13</sup> CASTANHEIRA, De institutione musica de Boécio..., cit., p.14.

verificação do fenómeno acústico era apenas uma ponte para que se chegasse ao valor numérico das notas»<sup>14</sup>.

No que toca a Boécio, há três lugares do seu manual que nos ajudam a compreender a sua posição: os capítulos IX a XI e XXVIII do livro I; os capítulos I e III do livro III; os capítulos II a IV do livro V. É no contexto da última das passagens que compreenderemos a preferência por Ptolomeu e uma certa revalorização do papel dos sentidos, que não podem ser recusados sem mais.

No livro I, capítulo IX, são apresentadas considerações bastante elucidativas quanto ao ‘método’ da ciência harmónica:

Ainda que as apreciações de quase todas as ciências e da própria vida se produzam indubitavelmente por meio dos sentidos, contudo, se está ausente a arbitragem da razão, não há neles nenhum juízo certo, nenhuma apreensão do verdadeiro. O sentido, por si só, engana-se no maior e no mais pequeno, pois não pode apreciar as coisas mais pequenas pela exígua dimensão das coisas sensíveis e, com frequência, é enganado pelas maiores. Assim sucede, por exemplo, com as vozes: se são muito pequenas, o ouvido dificilmente as capta; se são muito grandes, o ouvido ensurdece pela intensidade do som mesmo<sup>15</sup>.

Podemos verificar, por este excerto, que os sentidos não são recusados sem mais, nem há uma visão platónica de que os sentidos, à partida, são enganosos. Os sentidos têm um papel, e preponderante, até, porque «as apreciações de quase todas as ciências e da própria vida se produzem indubitavelmente por meio dos sentidos». Simplesmente, não têm uma autonomia, por um lado, nem são suficientemente precisos. Não têm autonomia porque precisam da «arbitragem da razão», que ajuíze acerca daquilo que eles mostram<sup>16</sup>. Além disso, o erro surge naquilo que não se adequa aos sentidos, como por exemplo os sons inaudíveis e os sons ensurdecadores. Estas considerações acerca dos sentidos são importantes para compreendermos a recusa da doutrina aristoxénica e

<sup>14</sup> *Idem, Ibid.*, p.16.

<sup>15</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p.37.

<sup>16</sup> O que eles mostram é a *species*, a forma ou figura ou imagem, das coisas, sendo que Boécio, como veremos a propósito da *Consolação da Filosofia*, considera que essa *species* ativa uma outra, interior, que lhe é semelhante, numa espécie de isomorfismo entre pensamento e mundo.

para encontrarmos o fundamento teórico da versão boeciana da história (lendária<sup>17</sup>) da descoberta, por parte de Pitágoras, das consonâncias. Esta história tem muitas versões diferentes em vários tratadistas da música. A versão de Boécio apresenta a descoberta de Pitágoras, que é tido por fundador da ciência harmônica, como começando pela audição do som de martelos, que estavam a ser utilizados por uns ferreiros, que o levou a procurar a razão por que algumas das marteladas eram consonantes. Compreendendo que isso se devia ao peso dos martelos, descobriu o cálculo de proporções por trás das consonâncias. No capítulo XI, vem explicado o modo como investigou, que, pela descrição de Boécio, mistura o juízo dos ouvidos, um procedimento de tentativa-erro, e a confirmação pela adaptação entre os sons esperados pelos cálculos e os sons reais dos martelos (com diferentes medidas). No capítulo anterior, é afirmado que já se conheciam (de ouvido) as consonâncias musicais, mas que «Pitágoras foi o primeiro que, deste modo, encontrou em que proporção se unia este conjunto de sons»<sup>18</sup>. Já no capítulo XXVIII, encontramos uma afirmação de cariz metodológico quanto à tomada de conhecimento das consonâncias, perfeitamente de acordo com a descrição do procedimento de Pitágoras: «Ainda que o sentido do ouvido reconheça também as consonâncias, é a razão que as sopesa com exatidão<sup>19</sup>».

É interessante que logo a seguir apresente definições de consonância e dissonância da ordem do qualitativo e sensível – a consonância é definida como dois sons mesclados e agradáveis que se fundem num só fenómeno e a dissonância como dois sons que não se conjugam no ouvido num som único e agradável. Nestas definições, não parece haver lugar para uma matematização, mas Boécio defende noutros lugares, seguindo Nicómaco, que as diferenças de altura entre os vários sons são quantitativas, porque se devem a uma frequência maior ou menor de muitos sons que nos chegam aos ouvidos tão rapidamente que este não os ajuíza em separado, como já foi dito<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Certamente lendária, porque impossível. Vide CASTANHEIRA, De institutione musica de Boécio..., cit., p.20.

<sup>18</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p.38.

<sup>19</sup> *Idem, Ibid.*, p.58.

<sup>20</sup> Cf. BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p. 60.

Um exemplo prático, dado por Boécio, de como os sentidos sozinhos não atingem a verdade por falta de precisão pode ser encontrado no início do livro III, onde temos um segundo momento do texto que nos pode ajudar a compreender as opções teóricas de Boécio. De acordo com Boécio, Aristóxeno, «confiando tudo ao juízo dos ouvidos»<sup>21</sup>, não compreendeu um problema importante para a definição das consonâncias. Para Aristóxeno, o intervalo a que davam o nome de ‘semitom’ correspondia a metade de um tom, o que levaria à afirmação de que a *diapasão* (a oitava) tem seis tons, entre outros erros. Boécio apresenta um conjunto de demonstrações matemáticas em que se mostra que um semitom não pode corresponder à metade de um tom, mas que tem de ser mais pequeno, e que isso talvez não se oiça quando se trata de uma distância pequena entre dois sons, mas que essa pequena imprecisão, repetida, conduz a grandes erros. Boécio dá o exemplo da consonância *diate sarón* (a quarta perfeita), que é definida por Aristóxeno como tendo dois tons inteiros e um semitom definido como metade de um tom:

Ainda que pareça aos ouvidos que soe algo consonante quando a qualquer voz se lhe compara outra que dista dois tons e um semitom íntegro, a natureza mostra que isto não é consonante; porém, como nem todo o sentido pode distinguir mínimos matizes, o sentido dos ouvidos não pode distinguir a diferença que ultrapassa o consonante. Mas acontecerá que tal diferença mínima poderá ser percebida, se crescer rapidamente, por meio de erros sucessivos idênticos, pois o que não se percebe em pequenas quantidades, se se aglutina e acumula, há de notar-se quando começar a ser grande<sup>22</sup>.

Podemos verificar novamente por este trecho que, para Boécio, o problema dos sentidos é mais a falta de precisão do que propriamente a apresentação de uma realidade falsa. O ouvido não nota a diferença entre um intervalo de dois tons e um semitom que seja a metade de um tom e um intervalo em que esse semitom é um pouco mais reduzido, para que a consonância o seja verdadeiramente. Os sentidos são fiáveis até um certo ponto, mas não podem ser utilizados sozinhos na produção de ciência porque não distinguem ‘pequenos matizes’ que conduzem a acumulações de erros. É de recusar, assim, o modo como Aristóxeno

<sup>21</sup> *Idem, Ibid.*, p.109.

<sup>22</sup> *Idem, Ibid.*, pp.109-110.



fazia música e de afirmar o tratamento matemático dos intervalos musicais.

Finalmente, a terceira parte onde aparecem espelhadas as preferências metodológicas de Boécio encontra-se no livro V. Neste, a questão é a recusa do abandono total dos sentidos, afirmando a sua importância no processo de conhecimento. Começemos por ver como são descritos os sentidos e a razão:

o sentido percebe o que sente de forma confusa e aproximada ao que é; a razão, pelo contrário, analisa a totalidade e descobre as mais pequenas diferenças<sup>23</sup>.

A limitação dos sentidos prende-se com o facto de estarem «relacionados com a matéria», que comporta em si a efemeridade, a imperfeição e uma falta de determinação. A razão, por sua vez, «ainda que receba uma imitação confusa e próxima ao verdadeiro», compreende a «totalidade», isto é, para além da associação a um qualquer objeto particular, e isso garante, para Boécio, que ela «emende ou complete o que no sentido está viciado ou defeituoso». Mas quererá isto dizer que os sentidos podem ser afastados do processo de conhecimento? Como já vimos nesta discussão, as consonâncias e dissonâncias, por exemplo, foram definidas na sua base não numericamente, mas através de qualidades sensíveis. Além disso, não encontramos ainda uma recusa dos mesmos. Isso pode ser confirmado na comparação que Boécio faz entre as posturas dos pitagóricos, de Aristóxeno e de Ptolomeu quanto à ‘regra harmónica’ – «um instrumento (método) tal no qual, aplicando uma medida da razão, se investigam com toda a precisão as diferenças dos sons»<sup>24</sup>. Para os pitagóricos, a regra era que todas as coisas estivessem de acordo com a razão. Para Aristóxeno, pelo contrário, a razão era «companheira e secundária», sendo que o juízo dos sentidos determinava bem os fenómenos musicais. Ptolomeu «repreende severamente Aristóxeno e os pitagóricos. Aristóxeno, porque não dá nenhuma credibilidade à razão, mas aos sentidos; aos pitagóricos, porque prestam pouca atenção aos sentidos e demasiada às proporções da razão»<sup>25</sup>. Para

<sup>23</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p. 191.

<sup>24</sup> *Idem, Ibid.*, p. 193.

<sup>25</sup> *Idem, Ibid.*

Ptolomeu, e é nítido pelo texto que é a Ptolomeu que Boécio segue, a finalidade da Harmónica consiste na concórdia entre os sentidos e a razão: os sentidos indicam à razão aquilo que ela tem de sopesar e, além disso, são também veículo de verificação dos juízos da mesma, que, a serem errados, não serão aceites pelos sentidos<sup>26</sup>. A razão ‘calibra’ a medida exata e apresenta a quantidade das diferenças entre os sons ouvidos. É na razão, «como num bastão»<sup>27</sup>, que se apoiam os sentidos.

Há, assim, uma complementaridade entre sentidos e razão, e não uma prevalência absoluta da razão e o abandono dos sentidos. No entanto, a razão é senhora e, em última análise, o critério máximo de precisão e certeza, porque capaz de se afastar da matéria e dos objetos particulares para ajuizar a “totalidade”.

### 2.3. O que é um músico? Ciência e prática musical

Estabelecidas as relações entre sentidos e razão, é-nos fácil agora expor como Boécio liga teoria e prática musical. Previsivelmente, o músico é o teórico, não o instrumentista: «Quanto mais egrégia, pois, é a ciência da Música como conhecimento da razão que como composição e interpretação<sup>28</sup>».

O instrumentista realiza fisicamente o que a razão dita – a realização da música em músicas instrumentais é igual à relação entre senhor e escravo. O instrumentista deve executar o que o teórico considera certo. Boécio distingue, aliás, três tipos de pessoa que trabalham a música: «um é o que trata dos instrumentos; outro, o que modela os versos; o terceiro, o que valora a execução e o verso»<sup>29</sup>. O terceiro é o verdadeiro músico, porque é o que possui a habilidade de ajuizar acerca dos outros dois. No final do livro I fica o músico definido explicitamente:

<sup>26</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p.193: «Segundo Ptolomeu, o estudioso de Harmónica pretende que a razão sopesa o que o sentido indica, e encontre as proporções de forma a que o sentido não proteste.».

<sup>27</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>28</sup> *Idem, Ibid.*, p. 62.

<sup>29</sup> *Idem, Ibid.*

É músico quem, de acordo com uma especulação e um cálculo determinado de antemão e adequado à Música, tem a faculdade de emitir um juízo sobre os modos e os ritmos, sobre os tipos de cantilena, sobre as consonâncias, sobre todos os temas que serão posteriormente desenvolvidos e sobre as composições dos poetas.<sup>30</sup>

Esta separação entre teoria e prática musical, com primazia da primeira, permanecerá por longos séculos na tratadística medieval, sendo que podemos estabelecer o ponto de viragem (ainda incipiente) em Guido d'Arezzo e o seu tratado *Micrologus*, que é o melhoramento de outro que lhe é anterior - *Dialogus de Musica*, de Pseudo-Otão - no século XI. O interesse começou, a pouco e pouco, a virar-se mais para a prática do canto (gregoriano) do que para o *numerus* do canto. As exigências da polifonia aceleraram essa transformação<sup>31</sup>.

### 3. Música Mundana, Música Humana e Música Instrumental

Logo a seguir ao preâmbulo, e à maneira de introdução e divisão do assunto em várias partes, Boécio divide a música em três género, o que nos levará a compreender melhor qual o âmbito e alcance desta disciplina. Os géneros são: *musica mundana*, *musica humana* e *musica in quibusdam instrumentis constituta*. A música mundana (ou cósmica), assim como a humana, são apenas referidas nesse pequeno capítulo, apesar da promessa de serem tratadas futuramente. Por isso, podemos dizer que todo o resto do tratado acaba por tratar da música instrumental, mas com a ressalva de que o fundamento matemático da música, em princípio, é comum às três, pelo que por vezes é difícil discernir de que é que se está a falar ao certo...

A música mundana (ou cósmica) é a música subjacente a três fenómenos, interligados, que podem ser vistos como três espécies dentro deste género – os fenómenos celestes, a combinação dos elementos e a sucessão das estações. O que significa ‘música’, nestes casos? Pela definição encontrada quanto ao lugar da música no *quadrivium*, é a proporcionalidade, o conjunto das relações numéricas, existente entre os vários movimentos dos astros, nas combinações dos elementos que

<sup>30</sup> *Idem, Ibid.*, p. 63.

<sup>31</sup> Vide PANTI, C., *Filosofia della musica: tarda antichità e medioevo*, 2008.

formam o mundo e nas mudanças de estado das coisas de estação para estação. Tendo em conta esta conceção de música, não seria muito problemático tratar da música mundana, que consistiria na matematização dos fenómenos do mundo de maneira a compreender como se relacionam uns com os outros, ou seja, uma física matematizada, trabalhada através de modelos matemáticos. Mas não é disso que se trata. Boécio defende, com os pitagóricos (e contra Aristóteles, embora talvez não o soubesse), que há mesmo a produção de sons por parte dos corpos celestes e dos movimentos e reconfigurações constantes dos elementos, que formam uma grande harmonia, um grande acorde, num sentido não metafórico. Esta doutrina tem fundamento no *Timeu* de Platão.

A harmonia cósmica é a causa de tudo ser congruente e harmonioso. É assim descrita: «Observamos que na música mundana nada pode ser tão excessivo que destrua outra coisa com o seu próprio excesso»<sup>32</sup>.

No que toca à espécie da música das esferas, ela é explicada como o resultado do movimento velocíssimo dos corpos celestes, que por serem tão volumosos, não poderiam deixar de produzir uma harmonia ao percorrerem as suas órbitas. Pelo facto de haver desigualdade das órbitas, isto é, de existirem várias esferas diferentes, há uma «sequência fixa de uma modulação»<sup>33</sup>. A ideia de Boécio é que é impossível que corpos tão grandes, ao movimentarem-se, não produzam som. Mas por que não o ouvimos? Boécio apenas diz que «por muitas causas é necessário que assim seja»<sup>34</sup>. Não dá uma resposta direta a esta questão e em nenhuma parte do livro volta a este tema. Terá, porventura, a ver com a incapacidade dos sentidos de captarem estes sons, que foram caracterizados como «excessivos»... No capítulo XXVII, Boécio estabelece uma relação de equiparação entre os nomes das cordas (a afinação) e os nomes dos corpos celestes, que formam uma escala musical descendente, pelo que temos aqui uma pista para entender a relação entre a música mundana e a música instrumental – há uma

<sup>32</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p. 30.

<sup>33</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p. 30.

<sup>34</sup> *Idem*, *Ibid.*

equivalência entre elas: «Existe um modelo equiparável à ordem e estrutura celeste desde a hípate mesão até à nete»<sup>35</sup>.

No que toca aos elementos, Boécio considera que há uma harmonia que une as diferenças e as forças encontradas dos quatro elementos, de maneira a que formem um só corpo, ideia já presente na cosmologia timaica. Se a harmonia não o fizesse, o mundo seria completamente desconjuntado, sem consistência. Essa mesma harmonia que une num só corpo os quatro elementos é tida como responsável pela terceira manifestação da música mundana – a sucessão das estações. Não se chega a compreender se se trata da mesma música provocada pelos movimentos celestes, ou se é uma outra espécie de música dentro do género da música mundana. O texto é lacónico, mas uma coisa é certa – há uma relação de equivalência, mimética, até, entre as várias manifestações musicais, até dos outros dois géneros de música.

A música humana, por sua vez, já fora introduzida por uma afirmação do próêmio: «A música está associada a nós de forma tão natural, que não poderíamos prescindir dela ainda que quiséssemos»<sup>36</sup>.

Ao contrário do que foi interpretado por grande parte dos leitores medievais desta obra, a música humana não é o canto, e a associação natural do homem à música não se deve ao facto de o homem sentir necessidade de criar e ouvir música (instrumental, nas palavras de Boécio). Isso é já o efeito de outra coisa – o próprio ser humano é musical, é musicalmente organizado. É-o de três maneiras – na harmonia que comunica ao corpo «essa incorpórea vivacidade da razão»<sup>37</sup>; na harmonia que une alma racional e alma irracional; e na harmonia que mantém unidos e fixos os vários elementos que formam o corpo. É a própria constituição musical do ser humano que nos fará compreender as

<sup>35</sup> Hípate mesão e nete são nomes de cordas no tetracorde. O tetracorde corresponde a um intervalo diatessarão (de quarta). Os gregos não pensavam nas escalas e nos modos musicais agrupando oitavas, como nós, mas antes em dois tetracordes (que acabam por dar, juntos, a sensação da oitava) organizados de três maneiras diferentes na progressão de notas no seu interior – os três géneros de cantilena: diatónica, cromática e enarmónica. É discutível e difícil de converter em notação moderna a escala celeste apresentada por Boécio, e, para o presente trabalho, essa discussão não é importante.

<sup>36</sup> BOÉCIO, *Tratado de Música*, p. 29.

<sup>37</sup> BOÉCIO, *Tratado de Musica*, p. 30.

influências do terceiro género de música, a instrumental, no seu carácter, no controlo das suas paixões e no enobrecimento ou na degradação dos costumes.

Quanto à instrumental, Carolina Castanheira resume-a e estabelece a sua relação com as anteriores: a ideia de Boécio «era a de que [a música instrumental] consiste no ponto de partida para a apreensão das regras que regem o universo e a alma humana, pois expressa, de forma concreta, a mesma harmonia presente em ambos»<sup>38</sup>.

A música instrumental também se divide em três: os três géneros de cantilena. São eles o género diatónico, o cromático e o enarmónico, géneros que se devem ao padrão com que se organiza a distância entre as notas e consequente disposição das mesmas no tetracorde. Eles são, no entanto, caracterizados não apenas matematicamente, mas também pelo seu *ethos*:

O [género] diatónico é um pouco mais austero e natural; o cromático é como se se apartasse daquela natural tensão e se tornasse mais delicado; o enarmónico, é ajustado e unido da melhor maneira<sup>39</sup>.

Há uma relação hierárquica entre estes três tipos de música e uma inversão dessa hierarquia no processo de conhecimento – a música mundana é a mais digna por natureza, seguida da humana e da instrumental, enquanto que a instrumental é a mais conhecida para nós, conduzindo-nos à humana, e desta à mundana. Em Boécio encontramos presente esta continuidade, ou até mesmo um isomorfismo, entre o mundo, a alma humana e a prática.

Todo o resto do tratado explora os problemas matemáticos relacionados com a música instrumental (tirando pequenas passagens), pelo que nada mais é dito sobre os outros dois géneros de música além do que aqui foi exposto.

<sup>38</sup> CASTANHEIRA, De Institutione musica de Boécio..., cit., p.18.

<sup>39</sup> BOÉCIO, *Tratado de Música*, p. 52. Menos a parte sublinhada, traduzida diretamente do latim: *enarmonium vero optime atque apte coniunctum*.

#### 4. O ‘ethos musical’ – uma ‘estética’ com propósitos éticos

Já encontramos, na discussão de outros pontos, alusões ao carácter ético da música. A doutrina do *ethos* musical, tal como quase tudo em Boécio, não é uma novidade sua. Encontramos a sua base, de acordo com o próprio autor, em Platão. No livro III da *República*, em que se trata do problema da educação do guardião, encontramos já bem expresso o papel e a força da música na moldagem do carácter e, acima de tudo, no controlo e apaziguamento da parte irracional da alma. À passagem onde este assunto é tratado, precede-lhe um longo discurso de crítica aos poetas e às artes miméticas, bem como uma estipulação daquilo que deve ser imitado: a coragem, a sensatez, a pureza, a liberdade...<sup>40</sup> De seguida, a personagem de Sócrates começa a tratar do «carácter do canto da melodia»<sup>41</sup>, exatamente com o mesmo tipo de preocupações morais, selecionando que modos musicais são adequados e quais são «efeminados»<sup>42</sup>. É então que encontramos as bases da teoria do *ethos* musical de Boécio:

Não entendo de harmonias – prossegui eu -. Mas deixa-nos ficar aquela que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda a ação violenta (...). E deixa-nos ainda outra para aquela que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários (...) e se comporta com bom senso e moderação em todas estas circunstâncias, satisfeito com o que lhe sucede. Estas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e malsucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa-as ficar<sup>43</sup>.

Em Boécio encontra-se igualmente uma ligação muito forte entre uma ‘estética’ (chamemos-lhe assim) e uma ética da música, perfeitamente coincidente, aliás, com algo que está ainda mais presente no *Timeu* do que na *República*: a ligação entre o belo e o bem. Julgo que há legitimidade para chamar a estes preceitos uma espécie de estética prescritiva, uma vez que se trata de uma compreensão filosófica do papel da sensibilidade no homem e, simultaneamente, de uma (incipiente, mas

<sup>40</sup> PLATÃO, *República*, 395c

<sup>41</sup> *Idem, Ibid.*, 398c.

<sup>42</sup> Cf. *Idem, Ibid.*, 398d-399a.

<sup>43</sup> *Idem, Ibid.*, 399a-399c.

ainda assim presente) filosofia da arte, ou, no mínimo, uma poética. A preferência por determinados modos musicais e ritmos, bem como pela simplicidade e o repúdio do virtuosismo instrumental, podem ser lidos como uma explicação de como a sensibilidade pode conduzir o homem a um melhoramento ou a uma degradação do carácter. Veja-se, para o caso, mais uma passagem elucidativa do livro III da *República*:

Portanto, se uma pessoa permitir à música que o encante com os seus sons e que lhe derrame na alma, através dos ouvidos, como de um funil, as harmonias doces, moles e lamentosas a que há pouco nos referíamos, e se passar a vida inteira a trautejar canções de coração jubiloso – uma pessoa assim, primeiro que tudo, se tinha alguma irascibilidade, amoleceu como quem amolece o ferro, e, de inútil e duro, o torna proveitoso; porém, se perseverou nessa atitude, e não a deixou, mas ficou fascinado, em breve funde e se dissolve, até aniquilar o seu espírito e ser arrancado da alma por excisão, como um nervo, fazendo dele um ‘amolecido lanceiro’<sup>44</sup>.

Em Boécio são apresentadas praticamente as mesmas ideias.

### 5. Filosofia da Música na *Consolação da Filosofia*

Que venha então a Retórica, com seus persuasivos encantos, mas que só não se desvia do caminho quando segue minhas intenções, e com a Música, essa encantadora servidora da minha casa, alternando os modos maior e menor.<sup>45</sup>

Neste trecho da *Consolação*, a Filosofia (personificada) apresenta a Música como sua serva. David S. Chamberlain defende que devemos interpretar esta passagem no contexto do estabelecimento das relações disciplinares entre música e filosofia: «Music’s task is to delight and refresh the mind after the fatiguing demands of logic.»<sup>46</sup>

<sup>44</sup> PLATÃO, *República*, 411a-411b.

<sup>45</sup> BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, trad. de LI, W., Martins Fontes, São Paulo, 1998, II.1.

<sup>46</sup> CHAMBERLAIN, D. S., «Philosophy of music in the *Consolatio* of Boethius», 1970, p.85.



Para o afirmar, baseia-se numa outra passagem em que a Filosofia declara isto mesmo<sup>47</sup>, sendo que noutras partes do texto Boécio atesta a eficácia da música na mesma tarefa<sup>48</sup>.

O papel da música na *Consolação* não se limita a isto, que poderia ser meramente estratégico na construção do discurso. David Chamberlain mostra como podemos encontrar referências aos três géneros de música, chegando mesmo a afirmar que as referências à música mundana e à música humana podem ser lidas como resposta à promessa que Boécio fizera, em *De institutione musica*, de aprofundar o seu tratamento destes dois géneros, o que é algo que não chega a cumprir. Esta afirmação talvez seja excessiva, uma vez que não é possível estabelecer uma relação direta entre os dois textos, mas é certo que há um conjunto de referências aos três géneros de música, sendo que a abordagem dos mesmos é, na *Consolação*, mais ética e metafísica, menos técnica. Mostremos, então as passagens onde são apresentados.

No que toca à música instrumental, não podia ser mais explícito - metade dos capítulos são poemas e, como já foi dito, a poesia está indissociavelmente ligada com a música. A Filosofia canta os poemas a Boécio, e a própria metrificacão (que é, em última análise, rítmica) tem precisamente esse cariz. Além disso, as funções apaziguadoras, o *ethos*, dos cantos da Filosofia são como que um exemplo prático, uma manifestação direta, dessa mesma teoria de Boécio.

Já na *musica mundana*, ela nunca é assim denominada, mas surge nos poemas do texto, nas suas três espécies. Apresentemos um excerto de cada uma delas:

<sup>47</sup> BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, IV.11: «Mas percebo que teu espírito, fatigado pela dificuldade dos raciocínios e esgotado pela gravidade do assunto, anseia impacientemente pelas doçuras da poesia. Bebe então desse doce sumo e encontrarás forças para ir mais longe.»

<sup>48</sup> BOÉCIO, *A Consolação...*, III.1: «Mal havia ela acabado de cantar e eu já estava ávido por ouvi-la novamente, fiquei mudo, com os ouvidos bem abertos à beleza de suas melodias. Passaram-se alguns instantes. Depois eu disse: “Ninguém melhor que tu sabe reconfortar os espíritos abalados. Isso se deve à força de tua persuasão ou ao prazer de te ouvir cantar? Não sei, mas graças a ti recobrei as minhas forças”».

Para a música das esferas – «O curso dos astros é eternamente reconduzido/ Por uma harmonia recíproca; e banidas estão/ As discórdias e as guerras das regiões estreladas.»<sup>49</sup>.

Para os elementos - «A concórdia harmoniza os elementos/ De maneira equilibrada: a humidade/ Agressiva deixa passagem à secura;/ O frio conclui um pacto com as flamas,/ O ligeiro fogo se alça às alturas/ E a terra se abaixa devido ao seu próprio peso.»<sup>50</sup>.

Para as estações - «É por essas razões que, na morna primavera,/ A estação coberta de flores exala mil perfumes,/ O tórrido verão deixa sedenta a Ceres,/ Mas logo vem o outono, carregado de frutas/ E a chuva cai e impregna o inverno.»<sup>51</sup>.

Como já vimos em 3. esta doutrina da *musica mundana* tem por base, provavelmente, o *Timeu* através de Calcídio. Estas considerações acerca deste género estão perfeitamente concordantes com o que é exposto em *De institutione musica*. Como estes excertos, encontramos outros, mas interessa mais retirar da *Consolação* quais as funções éticas e metafísicas deste género de música. David S. Chamberlain resume bem quais são:

World music serves Philosophy in both ethics and metaphysics: it teaches her to apply remedies in fit order; it offers man a pattern of love and order by which to guide his own life; it demonstrates the existence and power of God; and it gives sure evidence of the goodness by which God governs the universe, refuting Boethius' charge that He allows evil to prosper and good to suffer.<sup>52</sup>

Ao longo de várias partes da *Consolação* é também dito que a harmonia dos céus deve ser o modelo para a vida do homem, modelo este de estabilidade e de ordem, o que pode abrir a reflexão para a presença da *musica humana* e para uma melhor compreensão das relações entre os três géneros de música, que é uma relação mimética. Já em *De Institutione Musica* era afirmado o poder educativo e curativo da música instrumental e que esse poder provém do facto de haver uma semelhança entre a música instrumental e a *humana*, sendo que a primeira, de certa maneira, imita a segunda, o que serve para explicar igualmente a

<sup>49</sup> BOÉCIO, *A Consolação...*, IV.12.

<sup>50</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>51</sup> *Idem, Ibid.*

<sup>52</sup> CHAMBERLAIN, «Philosophy of music in...», cit., p.90.

possibilidade de ‘manipular’ emoções com música. Na *Consolação* encontramos uma pista para compreender o mecanismo através do qual isto é possível:

Quando a luz bate nos olhos/ Ou um grito ressoa nos ouvidos,/ Então o vigor da alma se reanima,/ Incita as imagens que possui em seu interior/  
Semelhantes a tais movimentos,/ Adapta-as aos sinais vindos do exterior/  
E associa essas imagens às formas/ Dissimuladas no interior.<sup>53</sup>

Encontramo-nos perante a teoria da *species*, neste caso uma teoria ativa da sensação, em que a alma já tem em si as imagens, ou formas, e a sensação apenas ativa a alma a associá-las às exteriores, por uma relação de semelhança entre elas. Esta teoria é uma teoria do conhecimento das coisas sensíveis, mas também serve para estabelecer de que maneira a alma é musical. Quando o corpo ouve música, a música da alma responde à música recebida e move-se de uma forma semelhante ao que recebe<sup>54</sup>.

Concluindo esta parte, pode dizer-se que a música se encontra abundantemente presente na *Consolação*, quer diretamente nos cânticos da Filosofia, quer indiretamente, através da descrição da harmonia dos céus, dos elementos e das estações, e do estabelecimento das relações de semelhança entre as formas perfeitas em Deus, a sua forma imitada nas coisas e a sua apreensão pela alma, que contém também formas semelhantes. Isto levará, futuramente, ao aparecimento de um quarto género de música, a que muitos tratadistas medievais chamaram *musica divina*. Todas estas relações miméticas entre os três géneros são, elas mesmas, musicais, sobretudo tendo em conta que o conceito de consonância pode ser alargado a tudo o que, sendo diverso, é apreendido com uniformidade.

## Conclusões

De acordo com Cecilia Panti, há seis tipos de questão que são tratadas nos textos de filosofia da música na Antiguidade Tardia e na

<sup>53</sup> BOÉCIO, *A Consolação...*, V. 8.

<sup>54</sup> Para um resumo da questão das semelhanças entre Deus, a alma e o mundo, bem como da beleza envolvida na forma das coisas, que é já uma imagem da perfeição de Deus, leia-se o que diz a Filosofia em III.18.

Idade Média e, em tom de conclusão, daremos as respostas que encontramos em Boécio às mesmas, de maneira a sintetizar e tornar claro o que foi explanado neste texto.

A primeira questão é a de saber se a música é uma ciência e porquê. Como vimos, é uma ciência, porque estabelece as regras matemáticas que se encontram por trás dos sons. O ouvido dá-nos um primeiro critério para sabermos se determinado intervalo sonoro é consonante ou não e, de seguida, a razão estabelece as regras matemáticas que subjazem a essa primeira impressão, corrigindo por vezes o ouvido, que não é suficientemente apurado para notar pequenos erros e diferenças. A segunda questão, qual o objeto da disciplina musical, fica também resolvida – o objeto da disciplina musical é a quantidade discreta por relação com outra através do estudo da altura do som. A terceira é a de colocar a música no panorama geral da ciência – a música faz parte do *quadrivium* que, em Boécio, por vezes é visto como uma propedêutica da filosofia, mas, na generalidade, não é apenas isso mas também parte integrante da própria filosofia, por ter funções éticas, sobretudo se pensarmos que a Filosofia personificada na *Consolação da Filosofia* é também o protótipo do músico, tanto por cantar em poemas, como apresentando a Boécio nesses mesmos poemas os três tipos de música, umas vezes implícita, outras explicitamente. A quarta é a de saber o que é a arte musical – o artífice da música deve ser chamado pelo nome do seu instrumento (citarista, flautista, ...) e é um servo do músico teórico, assim como a arte musical deve ser serva do julgamento racional dos sons feito pelo músico teórico. A arte musical, porém, tem a força intrínseca de moldar os costumes dos povos e, na verdade, a música instrumental deve ser dividida em moral e imoral, conforme molde bem ou mal os caracteres e os povos. A quinta questão de Cecilia Panti é – o que é o som musical? Em Boécio, o som musical é aquele que pode ser reduzido a um número e o qual sirva para estabelecer as relações certas com outros sons de forma a produzir consonâncias.

A sexta é a teoria do belo musical, que como vimos não é tratada diretamente nestes termos. No entanto, é patente que há uma estética musical com propósitos éticos, que estabelece limites quer técnicos (a consonância, os modos, por exemplo), quer qualitativos, como a simplicidade, a virilidade, o evitamento do sentimentalismo e da irrupção da emoção efeminada.

Resta dizer que Boécio não é apenas o transmissor mais importante e influente das teorias musicais da antiguidade para os séculos vindouros, mas também toma opções teóricas fundamentais que irão ter repercussões no modo como se tratava e estudava a música pelo menos até ao século XIV. O seu trabalho de compilador não é, de todo, passivo. Eis uma boa razão para o *De institutione musica* não poder cair no esquecimento dos estudiosos e dever, até, integrar qualquer estudo ou apresentação geral sobre Boécio. Mesmo para compreender a *Consolação da Filosofia* temos de confrontá-la com as teorias musicais do seu autor. Julgo que também fica patente neste texto, que é introdutório ao tema, que a música era passível de um tratamento filosófico bastante aprofundado com questões autónomas e que se pode falar legitimamente de uma filosofia da música na Idade Média.

## Bibliografia

### Fontes

AAVV, *Thesaurus Musicarum Latinarum*, Center for The History of Music Theory and Literature, Indiana University Jacobs School of Music, URL = <http://www.chmtl.indiana.edu/tml/> (várias edições latinas do comentário de Calcídio ao Timeu; de *De Institutione Musica*, de Boécio, etc.).

BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, trad. de LI, W.. Martins Fontes, São Paulo 1998.

BOÉCIO, *Tratado de Musica*, trad. de GUILLÉN, S. V., Ediciones Clásicas, Madrid, 2005.

KIRK, G. S.; Raven J. E. e SCHOFIELD, M., *Os filósofos pré-socráticos*, trad. de Fonseca, C. A. L., 7ª ed., FCG, Lisboa 2010.

PLATÃO, *A República*, trad. de PEREIRA, M. H. da R., 9ª ed., FCG, Lisboa 2001.

\_\_\_\_\_, *Diálogos, IV – Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias*, trad. de BRAGANÇA, M. G. de, Europa-América, Mem Martins s/d.

### Estudos

BENHARD, M., *Il De institutione musica di Boezio nell'alto medioevo* in CRISTIANI, M.; PANTI, C.; PERILLO, G. (ed.): *Harmonia mundi – Musica mondana e musica celeste fra Antichità e Medioevo*, Sismel/Edizioni del Galluzzo, Florença 2007, pp.77-93.

BRAGARD, *L'Harmonie des Spheres selon Boece* in *Speculum*, Vol.4, n.2 (1929), Medieval Academy of America, pp.206-213.

CASTANHEIRA, C. P., *De Institutione musica de Boécio: Livro I – tradução e comentários*, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte 2009.

CHAMBERLAIN, D. S., *Philosophy of music in the Consolatio of Boethius* in *Speculum*, Vol.45, n.1 (1970), Medieval Academy of America, pp.80-97.

PANTI, C., *Filosofia della musica: tarda antichità e medioevo*, Carocci, Roma 2008.

PIZZANI, U., *Il quadrivium boeziano e i suoi problemi* in OBERTELLO, Luca (dir.): *Atti: congresso internazionale di studi boeziani*, Editrice Herder, Roma, 1981.

SCHRADE, L., *Music in the Philosophy of Boethius* in *The Musical Quarterly*, Vol.33, n.2 (1947), Oxford University Press, pp.188-200.

SZABO, Á., *L'aube des mathématiques grecques*, Vrin, Paris 2000.





Ivan de Oliveira Durães<sup>1</sup>

## **O pensamento de Agostinho de Hipona na controvérsia acerca do problema da vontade entre Calvino e Armínio**

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo investigar até onde a doutrina de Agostinho de Hipona influenciou os reformadores Calvino e Armínio na construção de suas convicções a respeito do papel da vontade humana na relação dos seres humanos com o Sumo Bem. Para a condução da pesquisa foram utilizados os principais textos dos referidos pensadores. Ao final, demonstrou-se que Calvino adotou, em parte, os ensinamentos de Agostinho; ao passo que Armínio seguiu caminho diverso, criando convicção contrária, sem, contudo, atacar as conclusões agostinianas.

**Palavras-chave:** Agostinho, Problema da Vontade, Reforma, Calvino, Armínio.

**Abstract:** The aim of this paper is to comprehend how much Augustine of Hippo's doctrine influenced the reformers Calvin and Arminius in the construction of their convictions regarding the role of the human will in the relationship of human beings with the Supreme Good. I employed the most important texts of the abovementioned thinkers in my research. In the end, I demonstrated that Calvin took to, in part, the teachings of Augustine; while Arminius followed a different course, developing a contrary view, without, however, attacking the Augustinian conclusions.

**Keywords:** Augustine, Problem of the Will, Reform, Calvin, Arminius

### **Introdução**

Neste ensaio utilizamos os termos Calvino e Armínio, tanto para designar o pensamento dos dois reformadores, bem como para considerar o que se convencionou denominar calvinismo e arminianismo decorrentes de ideias centrais dos pensadores em destaque. A partir desta advertência inicial destacamos que o objetivo de nossa proposta investigativa foi apurar o quanto Agostinho de Hipona, na compreensão do papel da vontade humana na bem-aventurada relação com o Sumo

<sup>1</sup> Professor de Direito e de Filosofia. Doutor e mestre em Direito. Mestre em Ciências da Religião. e-mail: [ivanoliveira.prof@hotmail.com](mailto:ivanoliveira.prof@hotmail.com)

Bem, influenciou os mencionados autores que se apresentam como ícones da Reforma Protestante.

Para perseguir nossos interesses, num primeiro momento apresentamos as fundamentais variações no pensamento de Agostinho a respeito da vontade humana na economia da salvação. Nesta senda, destacamos os ensinamentos agostinianos em suas duas controvérsias doutrinárias, a saber: a labuta com os maniqueus e com os pelagianos. Enfatizou-se que, em cada conflito, Agostinho pendeu para um caminho. Ora para engrandecer a vontade humana, ora para minimizá-la.

Em outro momento, o presente artigo apresentou as posições doutrinárias de Calvino e Armínio a respeito da compreensão do papel da vontade humana em questões relativas às bem-aventuranças. Nesta senda, deu-se atenção às principais obras dos referidos pensadores reformados.

Ao final, na última quadra deste artigo, após o material reunido, reservou-se espaço para acentuar o quanto Agostinho influenciou Calvino e o quanto Armínio seguiu caminho divergente. Acreditamos que o presente ensaio mostra-se relevante para instigar os pesquisadores a avançarem nas pesquisas da influência de Agostinho na mult centenária controvérsia entre calvinistas e arminianos.

Neste período em que, parte da cristandade comemorou o advento dos quinhentos anos da Reforma Protestante, consignamos aqui nosso convite à leitura deste ensaio.

### **1. As duas faces da soteriologia agostiniana: do otimismo ao pessimismo exacerbado**

Agostinho foi um pensador que, ao longo de sua trajetória intelectual, sofreu mutações em seu pensamento. Deste modo, na análise de sua obra, um passo importante é saber identificar em qual período do acervo agostiniano o pesquisador está envolvido. Nesta trilha, para estabelecer um critério cronológico, após a sua ascensão ao bispado em Hipona (ou, ainda, em 417), Agostinho começa a mudar suas posições a respeito do livre-arbítrio da vontade e, como resultado, elaborou uma antropologia que espelha um intenso pessimismo decorrente do advento

da queda edênica. Assim, no tocante à sua compreensão da força humana para escolher o bem, muda radicalmente.

Na mudança da expectativa antropológica agostiniana, trabalharemos aqui com duas expressões, a saber: o ‘Jovem Agostinho’ em contraponto com o ‘Velho Agostinho’<sup>2-3</sup>. Para os propósitos deste artigo, apontam-se abaixo as duas versões de Agostinho a respeito da condição do livre-arbítrio da vontade, bem como a possibilidade/impossibilidade de o homem movimentar-se em direção ao Sumo Bem.

### 1.1 O *initium fidei*: a pujança da vontade no Jovem Agostinho

O Jovem Agostinho não poupou críticas ao maniqueísmo<sup>4</sup>. E, em relação a este sistema de pensamento, chega a dizer que foi seduzido por homens orgulhosamente extravagantes, carnais e loquazes que tão-somente o afastaram da verdade e o fizeram ouvir, segundo seu julgamento posterior, ficções brilhantes<sup>5</sup>.

Difícil imaginarmos a complexidade da obra de Agostinho sem a sua contenda com os maniqueus. Infelizmente, a integralidade destes textos maniqueístas não chegaram até nós, e deles temos apenas sombras nas citações de seus opositores<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Estas expressões não são, em si, pejorativas. Mas, apenas procuram alinhar dois blocos de pensamento relacionados com Agostinho. Tem-se, portanto, o mesmo Agostinho com teses diferenciadas.

<sup>3</sup> Os textos mais significativos do Velho Agostinho que aqui nos interessam são: *De gestis Pelagii* (417); *De gratia Christi et de peccato originali* (418); *Contra Iulianum* (421); *Retractationes* (426/427); *De praedestinatione sanctorum* (428/429); e, ainda, *De dono perseverantiae* (428/429).

<sup>4</sup> A respeito, vide: COSTA, M. R. N., *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*, 2002.

<sup>5</sup> Agostinho, com o corriqueiro tom de pesar e repúdio pelos maniqueus, anota que «havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com mistura de sílabas do vosso nome, de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo» (*Confessiones*, III, 6).

<sup>6</sup> Afirma, com razão, COSTA, M. R. N., *Maniqueísmo - história, filosofia e religião*, 2003, pp. 17-18, que «a documentação indireta, escrita pelos chamados heresiólogos, embora não traga os textos originais na íntegra, mas apenas fragmentos ou interpretações destes, muitas vezes preconceituosas ou distorcidas,

No auge de seu debate com os maniqueus, Agostinho afirma:

Se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá [dentre os maniqueus] nem aspirar a primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade<sup>7</sup>.

Por meio da passagem acima, Agostinho sugere que ele primeiro desejou ardentemente encontrar a verdade e, posteriormente, obteve o auxílio divino. Com isso, caso consideremos a busca da verdade um processo com uma série de atos, a consequência é a seguinte: o primeiro passo na busca pela verdade decorre de um desejo humano e, após este desejo, abre-se espaço para o auxílio divino à conquista da primeira das liberdades, a saber: a verdade.

A conquista da verdade, em Agostinho, carrega uma conotação transcendental a partir da *epifania* do Verbo, de modo que, na sua concepção, a verdade é a fonte única da felicidade. Assim, sob a influência do preceito joanino<sup>8</sup>, a verdade é personificada no Cristo narrado pelos Evangelhos. Nesta perspectiva, assevera Agostinho: «eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado»<sup>9</sup>.

Para o Jovem Agostinho, a busca da verdade é inaugurada primeiramente pelo desejo humano e, depois, pelo auxílio divino. Nesta concepção, gestada no embate com os maniqueus, evidencia-se que a vontade humana não está tão inerte na ascensão em direção ao Sumo Bem. Mas, para que esse encontro se concretize é necessário o auxílio divino, sendo o primeiro passo (o *initium fidei*) manifesto pela vontade humana. Há, assim, uma porção de justiça no homem, não obstante a

foram as primeiras que chegaram até nós, e são de fundamental importância para a compreensão do maniqueísmo...».

<sup>7</sup> AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, trad. de OLIVEIRA, N. S., 1997, p. 28 (destaque nosso).

<sup>8</sup> Evangelho de João, capítulo 8.31,32.

<sup>9</sup>AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, cit., p. 121.

queda. Ocorrendo um ato de cooperação entre a vontade humana e a graça divina<sup>10</sup>.

Frise-se que no Jovem Agostinho, não há espaço para a negação da ação da graça divina. Atribuir este modo de pensar a Agostinho, seria um erro hermenêutico bastante cruel em detrimento do Hiponense. Ao contrário, o seu empenho é demonstrar que a vontade humana recebe cooperação da graça divina<sup>11</sup>, sem esta colaboração, o homem não alcançará o Sumo Bem. Entretanto, acentua: «o consentimento ou o dissentimento ao chamado de Deus, conforme já afirmei<sup>12</sup>, é obra da vontade própria»<sup>13</sup>. E, reiterou que: «depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem»<sup>14</sup>.

Em consequência, o Jovem Agostinho atribui grande destaque à vontade humana na dinâmica do chamado divino à bem-aventurança, sendo que, em última instância, a possibilidade de aceitação ou rejeição do convite à presença de Deus, é iniciativa da vontade.

Com efeito, o Jovem Agostinho numa condição que podemos identificar como semipelagiana, entende que o *initium fidei* está na conta de um impulso meramente humano, que se dá por meio da ação da vontade. Entendimento este retratado pelo Velho Agostinho<sup>15</sup>. Ponto este que será objeto de exposição no item seguinte.

<sup>10</sup> AGOSTINHO, Santo, *O espírito e a letra*, trad. de BELMONTE, A., 1998, p. 24. Vale destacar que este pequeno tratado foi escrito nos idos de 412. Ou seja, é de autoria do Jovem Agostinho.

<sup>11</sup> *Idem, Ibid.*, p. 53.

<sup>12</sup> Em momento anterior, afirmou Agostinho que a atuação divina «pode se dar ou exteriormente por meio de exortações evangélicas, com alguma influência dos preceitos da lei, se levam o homem à consciência de sua fragilidade e a se refugiar pela fé na graça que justifica, ou interiormente, onde ninguém pode provocar nenhum pensamento, mas é iniciativa da vontade consentir ou dissentir» (*Idem, Ibid.*, p. 91).

<sup>13</sup> *Idem, Ibid.*, p. 91.

<sup>14</sup> *Idem, O livre-arbítrio*, cit., p. 56.

<sup>15</sup> Cfr. AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, trad. BELMONTE, A., 1999a, p. 155.

## 1.2 A vontade submissa no Velho Agostinho

Nos últimos anos de sua vida, o Velho Agostinho passa a formular um conceito antropológico totalmente pessimista, em que sustenta que a vontade humana está inapta para iniciar qualquer tipo de aproximação com o Sumo Bem. Nesta fase, ele encontrava-se em confronto com Pelágio que, diferentemente dos maniqueus, era otimista quanto à vontade humana.

Na história do pensamento ocidental, Pelágio é lembrado como uma espécie de heresiarca-mor. Entretanto, nem sempre foi assim, pois as suas ideias foram inicialmente aceites por parte da cristandade<sup>16</sup>, sobretudo em decorrência de sua característica ascética e moralista. Mas, aos poucos, os seus ensinamentos passam a entrar em choque com o capital intelectual de seu tempo, sendo Agostinho o seu principal opositor.

Agostinho dedicou grande espaço de seus últimos anos de vida para refutar Pelágio, bem como todos aqueles simpáticos a qualquer espécie de antropologia otimista. Na carta número 195, endereçada aos monges do mosteiro de Hadrumeto, lembra que se empenhou no combate ao «veneno da herança pelagiana»<sup>17</sup>.

A base antropológica de Pelágio é que a natureza humana é intacta, e boa por natureza, sendo o homem, portador de méritos próprios, e o condutor de seu destino, recebendo para tanto o livre-arbítrio<sup>18</sup>. Esse entendimento arregimentou muitos seguidores, tanto que foi necessária a discussão das teses pelagianas no Concílio de Éfeso de 431. No referido espaço conciliar, apresentou-se duas teses para serem julgadas, quais sejam:

A tese defendida pelo Velho Agostinho: toda a humanidade, herdeira do pecado original cometido no evento edênico, está visceralmente decaída e, por conseguinte, não tem forças para fazer o bem, por estar inclinada para o mal. Para esta corrente de pensamento, o livre-arbítrio

<sup>16</sup> As ideias de Pelágio agitaram e influenciaram pessoas na Bretanha, em partes da Europa (em especial, Roma) e no Norte da África (DURANT, W., *História da civilização: idade da fé*, trad. CARVALHO, L. C., SILVEIRA, B. e YAMASHIRO, J., 1957, Tomo I, p. 69).

<sup>17</sup> AGOSTINHO, Santo, *Epístola 195*, trad. BELMONTE, A., 1999b, p. 17.

<sup>18</sup> VALERO, J. B., *Las bases antropológicas de Pelágio en su Tratado de Las Exposiciones* 1980, p. 362.

está totalmente corrompido pela queda, não havendo méritos humanos para a escolha do bem.

A tese defendida por Pelágio: o pecado original não retirou a capacidade humana de fazer o bem, sendo que não há nenhuma inclinação maléfica irresistível que vicia as atitudes da pessoa que, por seu livre-arbítrio, poderá escolher entre o bem ou o mal por seus próprios méritos. Em suma, para esta linha, o livre-arbítrio permaneceu ileso após a queda.

Os agostinianos ganharam o embate em Éfeso<sup>19</sup>, mas sem alcançar unanimidade, pois «nem a Igreja Ocidental, nem a Oriental, aceitaram plenamente as ideias de Agostinho»<sup>20</sup>. A citada vitória, não pôs fim ao debate. Assim, em outra oportunidade, Agostinho reitera que Deus «mantém sob o seu poder todas as vontades em geral. Ele as inclina como quer e quando quer»<sup>21</sup>. Esta mesma perspectiva, Agostinho reitera ao asseverar que «Deus atua nos corações humanos para dispor de suas vontades conforme ele quiser»<sup>22</sup>.

Em outro de seus últimos escritos, negando a posição em escritos anteriores, o Velho Agostinho sedimenta que «...tanto para começar como para perseverar, a graça de Deus é concessão não acordo com nossos merecimentos, mas é uma dádiva conforme a sua oculta, justa e misericordiosa vontade»<sup>23</sup>. Neste conjunto de afirmações, Agostinho nega que o *initium fidei* decorrente da vontade humana, como outrora sustentou o Jovem Agostinho.

Na convicção acima firmada, Agostinho argumenta que não é mais a vontade humana que promove a aproximação com o Sumo Bem, mas a vontade divina. Sendo que, em outro momento, Agostinho lança as bases para o que, na Reforma, foi denominado de graça irresistível. Nesta senda, afirma: «com efeito, esta graça, conferida ocultamente aos corações humanos pela divina liberalidade, não é recusada por nenhum

<sup>19</sup> O mesmo não ocorreu no Sínodo de Dióspolis, em que os bispos de Jerusalém optaram pela compreensão de que não havia conteúdo herético nas teses de Pelágio.

<sup>20</sup> CAIRNS, E. E., *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*, trad. de AZEVEDO, I. B. de, 1995, p. 111.

<sup>21</sup> AGOSTINHO, *A graça e a liberdade*, trad. de BELMONTE, A., 1999b, p. 67 (destaque nosso).

<sup>22</sup> *Idem, Ibid.*, p. 72.

<sup>23</sup> *Idem, O dom da perseverança*, trad. BELMONTE, A., 1999c, p. 245.

coração por mais endurecido que seja»<sup>24</sup>. Ou seja, tem-se aqui a manifestação da graça que não pode ser objeto de recusa por parte da vontade humana. Para fortalecer seus argumentos contra o pelagianismo, o Velho Agostinho sepulta o que outrora fora defendido pelo Jovem Agostinho.

## 2. O problema da vontade no calvinismo e no arminianismo

Recentemente, em 31/10/2017, completaram-se os 500 anos da Reforma Protestante, quando Martinho Lutero, diz a tradição, pregou na Catedral de Wittenberg as suas 95 teses de oposição ao regime religioso representado pelo papado.

Com o favorecimento da atmosfera criada pelos reformadores de primeira geração<sup>25</sup>, João Calvino destacou-se com a criação de um sistema teológico que ganhou simpatia em parte significativa dos cristãos reformados. Os seus seguidores são chamados de calvinistas e, ainda hoje, alcançam lugar de destaque no campo religioso ocidental.

O calvinismo não gozou de hegemonia absoluta, embora tenha obtido predominância nas décadas que sobrevieram à Reforma. As mais significativas contraposições às ideias de Calvino foram elaboradas pelo reformador holandês Jacó Armínio<sup>26</sup>. Não há apenas uma versão do calvinismo ou do arminianismo, pois tais sistemas, com o tempo, passaram a apresentar dissidências internas. No entanto, destacamos que um dos pontos centrais da discórdia entre os simpatizantes de Calvino e de Armínio, diz respeito à compreensão do papel da vontade humana na aproximação ou no afastamento de Deus.

Entendem os calvinistas que a vontade humana, em decorrência da queda, encontra-se em condição totalmente passiva diante da atuação de

<sup>24</sup> *Idem, Ibid.*, cit., p. 167 (destaque nosso).

<sup>25</sup> Por reformadores de primeira geração destaquem-se: Martinho Lutero, Filipe Melâncton, Huldreich Zwinglio, Thomas Münzer e Balthasar Hubmaier.

<sup>26</sup> Entre 1618 a 1619, ocorreu na Holanda o denominado Sínodo de Dort, com o objetivo de repudiar as teorias de Jacó Armínio a respeito da condição da salvação. Ao final do referido sínodo, as teses de Armínio restaram condenadas. Uma vitória significativa dos calvinistas no antigo embate com os arminianos.



Deus<sup>27</sup>. O agir divino, segundo entendem, manifesta-se por meio da graça irresistível (também denominada de *vocação eficaz*) em que não há possibilidade de vontade contrária. Afirmam que o morto não tem vontade hábil para escolher ou recusar o bem<sup>28</sup>.

Após o manejo de várias passagens bíblicas, afirma Calvino que «...está suficientemente claro que Deus, por seu desígnio secreto escolhe livremente àqueles a quem quer, rejeitando a outros...»<sup>29</sup>. Em outra passagem, em sua definição de predestinação, Calvino exclui a vontade humana, na escolha que Deus fez dos bem-aventurados<sup>30</sup>.

Nas palavras de Calvino, a redenção humana não passa pela análise da vontade, pois a condição do indivíduo já está predeterminada antes mesmo do seu nascimento. Portanto, a vontade é um elemento de somenos importância na economia da salvação no sistema calvinista, pois a graça apresenta-se irresistível à pessoa humana imersa na reiterada prática do mal.

Em oposição ao calvinismo, Jacó Arminio reserva espaço para a vontade humana, sendo este fato uma declarada esquina de discórdias entre os dois sistemas. No arminianismo, a pessoa não fica em condição de absoluta passividade diante da oferta de salvação da alma, pois Deus restaura o livre-arbítrio capacitando-o para a escolha do bem. Esta ação divina, que restaura o livre-arbítrio para que ele esteja apto a aceitar a proposta de salvação, é denominada *graça preveniente*. E, por outro lado,

<sup>27</sup> Vide, o item 3, do capítulo 9, da *Confissão de Fé de Westminster*.

<sup>28</sup> Na *Confissão de Fé de Westminster*, quanto a vocação eficaz, tem-se que: «todos aqueles que Deus predestinou para a vida, e só esses, é ele servido, no tempo por ele determinado e aceito, chamar eficazmente pela sua palavra e pelo seu Espírito, tirando-os por Jesus Cristo daquele estado de pecado e morte em que estão por natureza, e transpondo-os para a graça e salvação. Isto ele o faz, iluminando os seus entendimentos espiritualmente a fim de compreenderem as coisas de Deus para a salvação, tirando-lhes os seus corações de pedra e dando lhes corações de carne, renovando as suas vontades e determinando-as pela sua onipotência para aquilo que é bom e atraindo-os eficazmente a Jesus Cristo, mas de maneira que eles vêm mui livremente, sendo para isso dispostos pela sua graça» (destaque nosso). Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia. *Confissão de Fé de Westminster*, cit. (online).

<sup>29</sup> CALVINO, J., *As institutas*, ed., trad. de LUIZ, W. C., 2006, vol. III, p. 391.

<sup>30</sup> *Idem, Ibid.*, p. 388.

o livre-arbítrio restaurado pela dádiva da graça *preveniente*, denominamos livre-arbítrio libertário<sup>31</sup>.

O livre-arbítrio libertário abre espaço para suscitar a compreensão de que a graça divina é resistível, sendo que a negação do convite de usufruir de bens maiores é também realizada por meio da vontade humana, por meio de uma decisão consciente. A capacitação para o *aceite* do convite divino se dá por conta da atuação ativa da graça *preveniente*<sup>32</sup>.

Para Armínio, a graça tem um papel preponderante na economia da salvação, pois ele atribui à graça o começo, o meio e o fim da consumação de todo o bem<sup>33</sup>. Assim, o *initium fidei* é obra da graça divina e não da vontade. Entende Armínio, diferentemente de Calvino, que a graça é resistível, pois destaca expressamente: «muitas pessoas resistem ao Espírito Santo e rejeitam a graça que é oferecida»<sup>34</sup>. Deste modo, o ato de resistir a graça divina manifesta-se por meio da vontade humana.

Para os arminianos, a graça *preveniente* restaura o livre-arbítrio para a prática do arrependimento e da fé, em direção ao Sumo Bem. É esta graça que prepara, de modo resistível, a vontade humana em direção a Deus. Diante da atuação desta graça, a pessoa humana tem a sua vontade capacitada para, de modo consciente, fazer a sua escolha, sendo ela resistível<sup>35</sup>.

Com a noção de graça *preveniente*, Jacó Armínio evidencia que é Deus quem vai em direção à pessoa humana, e assim o faz em amor transbordante<sup>36</sup>. Com esta ideia, tem-se a reiteração da premissa de que a

<sup>31</sup> OLIVEIRA, I., *Livre-arbítrio libertário*, 2017.

<sup>32</sup> Na definição de Wiley, a graça *preveniente* é compreendida como aquela que «prepara a alma para a entrada no estágio inicial da salvação. É a graça preparatória do Espírito Santo exercida no homem abandonado em pecado. No que se refere à culpa, pode ser considerada misericórdia; em relação à impotência, é o poder que capacita. Pode ser definida, portanto, como a manifestação da influência divina que precede a plena vida regenerada» (WILEY, H. O., *Christian theology*, 1941, vol. II., p. 346).

<sup>33</sup> ARMÍNIO, J., *Apologia contra trinta e um artigos difamatórios e Declaração de sentimentos*”, trad. de RIBAS, D., 2015, vol. I, p. 232.

<sup>34</sup> *Idem*, *Ibid.*, p. 232.

<sup>35</sup> PICIRILLI, R., *Grace, faith, free will: contrasting views of salvation - Calvinism and arminianism*, 2002, p. 154.

<sup>36</sup> *Vide*: ARMÍNIO, cit., vol. I, p. 231.

queda provocou efeitos deletérios ao livre-arbítrio, ficando a humanidade dependente da graça divina para dirigir-se a Deus<sup>37</sup>.

No sistema arminiano, o papel da graça preventiva é o de «colocar o homem em uma posição na qual ele pode dizer *sim* ou *não*»<sup>38</sup> ao convite de regeneração ofertado pela divindade. Nesta linha de raciocínio, a vontade humana não é, portanto, dobrada pela divindade.

Pelo exposto, na perspectiva arminiana, há de se observar que o *initium fidei* não decorre da vontade humana, mas da vontade divina. Este é um ponto muito relevante para a doutrina de Jacó Armínio, na medida em que o reformador holandês defendia que a vontade humana, sem a manifestação da graça divina, está inabilitada para dirigir-se ao Sumo Bem.

### **3. O pensamento agostiniano na compreensão do papel da vontade humana nas soteriologias calvinistas e arminianas**

Reservamos este item para perquirir a intensidade do pensamento de Agostinho na compreensão da condição da vontade humana nas soteriologias decorrentes de Calvino e de Armínio, *in verbis*.

#### **3.1. O Velho Agostinho na construção do papel da vontade no calvinismo**

Nos escritos derradeiros de Agostinho, sobretudo nos textos *A Predestinação dos Santos* e o *Dom da Perseverança*, a vontade humana não mais exerce preponderância, tal qual ocorria nos seus primeiros enfrentamentos com os maniqueus. Nos referidos textos tardios, a vontade humana é dobrada pela ação divina para que, nesta condição passiva, os desígnios de Deus sejam cumpridos na vida de cada indivíduo. Neste sentido, como vimos, não há mais nos últimos escritos de Agostinho um defensor voraz do livre-arbítrio da vontade. Foi esta percepção agostiniana que influenciou Calvino e os pensadores afinados com suas convicções.

<sup>37</sup> No mesmo sentido, WESLEY, J., «A salvação pela fé», trad. REILY, D. A. (com a colaboração de AZEVEDO, I. B. de), 1994, p. 45 e WITT, W. G., «Creation, redemption and grace», 1993, p. 329.

<sup>38</sup> WITT, «Creation, redemption...», cit., p. 329.

Relativamente à vontade humana, a afirmação de que Calvino segue o ensinamento de Agostinho evidencia-se nas seguintes palavras presentes em *As Institutas*: «por isso repete-se muitas vezes a sentença de Agostinho: aqueles que defendem o livre-arbítrio colocam-no mais por terra do que o confirmam»<sup>39</sup>. Enfatiza, ainda, o Reformador de Genebra que o livre-arbítrio era uma realidade presente apenas nos primeiros pais, sendo que somente a Adão «a escolha do bem e do mal lhe era possível»<sup>40</sup>.

O pensamento de Calvino, a respeito da passividade da vontade, e inexistência do livre-arbítrio, segue a perspectiva do Velho Agostinho que, como vimos, não economizou palavras ao afirmar que Deus «mantém sob o seu poder todas as vontades em geral. Ele as inclina como quer e quando quer, seja para prestar favores a uns, seja para infligir castigos a outros, de acordo com sua vontade, obedecendo a desígnios que são certamente ocultos, mas sempre justos»<sup>41</sup>. Calvino afirma que a pessoa humana, após a queda, anda tateando na escuridão<sup>42</sup> e, com isso, desconsidera a ação da vontade humana para o bem.

Encontram-se em *As Institutas*, obra magna de Calvino, mais de quatrocentas citações diretas de Agostinho. Consoante este fato, afirma Dave Hunt que «não há dúvidas quanto ao importante papel desempenhado por Agostinho na moldagem do pensamento, da teologia e das ações de Calvino»<sup>43</sup>.

Os ensinamentos de Calvino a respeito da predestinação e eleição para a vida eterna<sup>44</sup>, que ocorrem no contexto da vontade passiva, estão centrados na doutrina agostiniana tardia, sobretudo a que se encontra presente em *A Predestinação dos Santos*<sup>45</sup> e *O Dom da Perseverança*<sup>46</sup>. Particularmente, ao discorrer sobre a eleição divina dos bem-

<sup>39</sup> CALVINO, J., *Institución de la religión cristiana*, trad. VALERA, C. de, 1968, vol. I, p. 172.

<sup>40</sup> *Idem*, *As institutas*, cit., vol. I, p. 290.

<sup>41</sup> AGOSTINHO, *A graça e liberdade*, cit., p. 67.

<sup>42</sup> CALVINO, *Institución de la...*, cit., vol. I, p. 183.

<sup>43</sup> HUNT, D., *Que amor é este? A falsa representação de Deus no calvinismo*, Trad. ROCHA, C. dos S. e SILVA, W. S., 2015, p. 75.

<sup>44</sup> *Vida eterna* – expressão máxima da bem-aventurança para os cristãos.

<sup>45</sup> *Verbi gratia*: CALVINO, *As institutas*, cit., vol. III, p. 403 e 426.

<sup>46</sup> *Verbi gratia*: *Idem*, *Ibid.*, p. 420, 422 a 424,

aventurados, num modo em que a vontade humana é desconsiderada, em endosso total ao pensamento do Velho Agostinho, afirma Calvino que os escritos de Agostinho a respeito da predestinação são notáveis não sendo necessário utilizar palavras além das escritas pelo Bispo de Hipona<sup>47</sup>.

De fato, o Velho Agostinho influenciou a construção da ideia de vontade humana inerte no calvinismo. Neste sentido, vale fixar afirmação peremptória de Calvino: «tudo isso tomei fielmente de Agostinho. Mas, visto ser bem provável que suas palavras sejam de mais autoridade que as minhas, então que se evidenciem os próprios termos que nele se leem...»<sup>48</sup>. Na sequência, Calvino faz uma longa citação de texto presente no capítulo XIV, do tratado *O Dom da Perseverança*, chegando a acentuar ao leitor: «se tua mente se sente perturbada, não te acanhes em abraçar o conselho de Agostinho...»<sup>49</sup>.

Como vimos, Calvino recebe declarada influência do Velho Agostinho na construção de suas convicções de que a vontade humana é desconsiderada por Deus no acolhimento dos predestinados às eternas bem-aventuranças. Este fato é bastante curioso na medida em que Calvino, apesar de muito questionador na construção de suas doutrinas, sequer procura investigar (ou até mesmo questionar) a mudança de postura do Velho Agostinho em relação ao escritor da juventude. Ao que parece, Calvino não estava interessado em questionar Agostinho, mas apenas esforçou-se em demonstrar que ele caminhava de acordo com os escritos do Bispo de Hipona, e isto lhe bastou, dado o prestígio que Agostinho gozava entre os pensadores de seu tempo, fossem eles católicos, protestantes ou meramente estadistas.

### **3.2 A vontade restaurada pela graça: a rejeição da doutrina agostiniana por Armínio**

Diante da afirmação de que Armínio rejeitou a doutrina agostiniana sobre a condição da vontade na economia da salvação, vale recordar dois pontos importantes a respeito do itinerário agostiniano.

<sup>47</sup> *Idem, Ibid.*, p. 403.

<sup>48</sup> *Idem, Ibid.*, p. 422.

<sup>49</sup> *Idem, Ibid.*, p. 414.

Ponto 1: o Jovem Agostinho sustentou que a vontade humana coopera com a graça divina, sendo que *oinitium fidei* é creditado ao impulso meramente humano, pautado no desejo de se alcançar a bem-aventurança. Neste particular, Agostinho aproxima-se do que se convencionou denominar de semipelagianismo (também chamado de semiagostinianismo)<sup>50</sup>.

Ponto 2: o Velho Agostinho, em suas últimas obras, reconsidera a posição anteriormente expressa<sup>51</sup>. E, em contrapartida, passa a sustentar que a vontade humana é dobrada pela atuação da vontade divina<sup>52</sup>. Sendo ela, portanto, desconsiderada em decorrência dos efeitos da queda protagoniza pelo primeiro casal.

Na prática do arminianismo popular, muito praticado no Brasil, Armínio acolheu o pensamento do Jovem Agostinho. Esta afirmação é demonstrada na dinâmica eclesial de arminianos que entendem que quem dá o primeiro passo em direção às bem-aventuranças é a pessoa humana e, assim o faz, por meio da manifestação da vontade (algo presente na expressão popular: “dê o primeiro passo para Deus, e Ele virá em seu auxílio”). Esta posição, entretanto, não foi defendida por Armínio em nenhum de seus escritos. Neste sentido, Armínio não seguiu a doutrina articulada pelo Jovem Agostinho, pois entendia que a vontade humana não está habilitada para o *.initium fidei* em decorrência dos efeitos da queda edênica.

Por outro lado, no que diz respeito à compreensão do papel da vontade na economia da salvação, Armínio não acolheu os ensinamentos do Velho Agostinho, tal qual fizeram Calvino e os calvinistas subsequentes. Expliquemos.

<sup>50</sup> «Para os *semipelagianos* o pecado original foi transmitido à raça humana, sendo ele um evento crítico que alcança toda a criatura. (...) Nessa linha de raciocínio, a graça divina vem em auxílio da vontade livre somente após a decisão humana, independente e suficiente, de aproximar-se de Deus e da prática do bem. Para o *semipelagianismo*, o livre-arbítrio é suficiente para guiar a vontade humana em direção a Deus e a redenção, pois ele não se quedou totalmente corrompido como evento edênico. Esta doutrina ganhou significativo espaço na França e também em espaços eclesiais que pretendiam preservar o livre-arbítrio e, por conseguinte, a responsabilidade humana na salvação» (OLIVEIRA, *Livre-arbítrio libertário*, cit., pp. 48-49).

<sup>51</sup> Cfr. AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, cit., p. 155.

<sup>52</sup> *Idem*, *A graça e a liberdade*, cit., p. 67.

Jacó Armínio rejeitou a proposta articulada pelo Jovem Agostinho. Ao contrário: o reformador holandês defendeu uma antropologia intensamente pessimista. Neste sentido, afirma Armínio que «a mente de um homem carnal e natural é obscura e sombria, que seus afetos são corruptos e desordenados, que sua vontade é obstinada e desobediente, e que o próprio homem está morto em pecados»<sup>53</sup>. Os arminianos, afinados com os escritos de Armínio, rejeitam a posição do Jovem Agostinho que sustentava que a *initium fidei* era obra da vontade humana.

Os Remonstrantes<sup>54</sup>, na condição de primeiros seguidores de Armínio, quanto à graça divina, asseveraram que é ela «o começo, a continuidade e a consumação de todo o bem [...] portanto, todas as boas obras ou ações que podem ser concebidas devem ser atribuídos à graça de Deus em Cristo»<sup>55</sup>.

Assim, de acordo com a posição dos Remonstrantes, o *initium fidei* não tem origem na vontade humana, mas em Deus, por meio do que os arminianos denominam graça *preveniente*. Para Armínio, com muita cautela, poderíamos até falar em cooperação, desde que com este termo seja compreendido que a graça divina sustenta o livre-arbítrio<sup>56</sup> no encontro e na perseverança do bem, mas retirando da vontade humana qualquer impulso inicial ou preponderante ao alcance das bem-aventuranças.

De igual modo, Armínio também rejeita a posição doutrinária do Velho Agostinho, por entender que Deus considera a vontade humana na economia da salvação. Nesta linha, Deus, pelo conhecimento prévio, sabe quem crerá e quem não crerá<sup>57</sup>. O livre-arbítrio, para os arminianos, é restaurado pela graça *preveniente*, podendo a pessoa humana aceitá-la ou resisti-la. Deus permite que o indivíduo arrependa-se e creia<sup>58</sup>. Na concepção arminiana é a graça que «inicia a salvação, promovendo-a,

<sup>53</sup> ARMÍNIO, J., *Carta endereçada a Hipólito A. Collibus*, 2015, vol. II, p. 406.

<sup>54</sup> Nome atribuído aos primeiros seguidores de Armínio nos países baixos. Em decorrência da morte de Armínio em 19/10/1609, foram os Remonstrantes que apresentaram a defesa das teorias arminianas no Sínodo de Dort.

<sup>55</sup> VANCE, L. M., «A Remonstrância (Os Cinco Artigos)», *O outro lado do calvinismo*, trad. CASTRO, D. S., 2017, p. 638.

<sup>56</sup> ARMÍNIO, *Declaração de Sentimentos*, cit., vol. I, p. 232.

<sup>57</sup> *Idem, Ibid.*, p. 227.

<sup>58</sup> *Idem, Ibid.*, p. 231.

aperfeiçoando-a e consumando-a»<sup>59</sup>, mas para tanto, Deus, no eterno passado, leva em conta a reação futura da vontade humana que, após a sua restauração pela graça *preveniente*, poderá escolher pelas bem-aventuranças.

Pelo exposto, consigne-se que os arminianos, atentos aos ensinamentos de Jacó Armínio, rejeitam tanto o Jovem Agostinho quanto o Velho Agostinho na construção da compreensão do papel da vontade na aproximação das criaturas humanas a Deus e as bem-aventuranças.

### Conclusão

Os estudos a respeito da influência de Agostinho avançaram, com o decorrer dos anos. No entanto, ainda é preciso prosseguir, pois há nichos inexplorados. Neste artigo demonstrou-se que Calvino foi influenciado pelos escritos derradeiros de Agostinho, não tendo ocorrido o mesmo com Armínio, haja vista que a construção doutrinária do reformador holandês, a respeito da vontade humana, coloca-a em uma condição distante dos escritos agostinianos.

Calvino, com apoio no Velho Agostinho, ensina que a vontade humana não é considerada por Deus na seleção de criaturas para o gozo da bem-aventurança da salvação. Sendo que, em sentido contrário, Armínio desconsidera as convicções agostinianas a respeito da vontade, construindo posicionamento próprio no sentido de que a vontade humana é restaurada pela graça *preveniente*, garantindo-se, por meio da infusão dessa dádiva, a possibilidade de o indivíduo aproximar-se do Sumo Bem.

Em suma, Agostinho e Calvino caminham de mãos dadas no que diz respeito a compreensão do papel da vontade na relação da pessoa humana com o Sumo Bem. Sendo que Armínio, sem atacar Agostinho, segue em caminho diverso, o que é digno de nota, sobretudo numa época em que os postulados do Hiponense encontravam proeminência e adeptos.

São estas nossas reflexões a respeito do papel da vontade neste momento em que, recentemente, os protestantes comemoraram os quinhentos anos da Reforma

<sup>59</sup> ARMÍNIO, *Carta Endereçada a...*, cit., vol, II, p. 406.



## **Bibliografia**

AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, trad. de OLIVEIRA, N. de A., Paulus, São Paulo 1997.

\_\_\_\_\_, *O espírito e a letra*, trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1998.

\_\_\_\_\_, *A predestinação dos santos*, trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1999a.

\_\_\_\_\_, *A graça e a liberdade*, trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1999b.

\_\_\_\_\_, *O dom da perseverança*, trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1999c.

\_\_\_\_\_, *Epístola 195*, in AGOSTINHO, *A graça e a liberdade*, trad. de BELMONTE, A., Paulus, São Paulo 1999b.

ARMÍNIO, JACÓ, *Apologia contra trinta e um artigos difamatórios e Declaração de sentimentos*, in *Obras de Armínio*, trad. de RIBAS, D., volume I, CPAD, São Paulo 2015.

\_\_\_\_\_, *Carta endereçada a Hipólito A. Collibus* in *Obras de Armínio*, trad. de RIBAS, D., volume II, CPAD, São Paulo 2015.

\_\_\_\_\_, *Um exame do tratado de William Perkins* in *Obras de Armínio*, trad. de RIBAS, D., Parte II, volume III, CPAD, São Paulo 2015.

CAIRNS, E. E, *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*, trad. de AZEVEDO, I., B. de, Vida Nova, São Paulo 1995.

CALVINO, JOÃO, *As institutas*, e ed., trad. de LUIZ, W. C., volumes I, II, III, Cultura Cristã, São Paulo 2006.

\_\_\_\_\_, *Institución de la religión cristiana*, trad. de VALERA, C. de, volume I, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk 1968.

COSTA, M. R. N., *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*, Edipucrs, Porto Alegre/Unicap, Recife 2002.

\_\_\_\_\_, *Maniqueísmo - história, filosofia e religião*, Vozes, Petrópolis 2003.

DURANT, W., *História da civilização: idade da fé*, trad. de CARVALHO, L. C. de; SILVEIRA, B.; YAMASHIRO, J., Cia., Tomo I, Editora Nacional, São Paulo 1957.

HUNT, D., *Que amor é este? a falsa representação de Deus no calvinismo*, trad. SANTOS, C. R. de; SILVA, W. S., Reflexão, São Paulo 2015.

OLIVEIRA, I. de, *Livre-arbítrio libertário*, Reflexão, São Paulo 2017.

PICIRILLI, R., *Grace, faith, free will: contrasting views of salvation - Calvinism and Arminianism*. Randall House Publications, Nashville 2002.

VALERO, J. B., *Las bases antropológicas de Pelágio en su Tratado de Las Exposiciones*, UPCM, Madrid 1980.

VANCE, L. M., *O outro lado do calvinismo*, trad. de CASTRO, D. S., Reflexão, São Paulo 2017.

WESLEY, J., «A salvação pela fé» in *Sermões*, trad. de REILY, D. A., com a colaboração de AZEVEDO, I. B. de, Imprensa Metodista, São Paulo 1994.

WILEY, H. Orton, *Christian theology*, volume II, Beacon Hill, Kansas City 1941.

WITT, W. G., «Creation, redemption and grace» in *The theology of Jacobus Arminius*, University of Notre Dame, Indiana 1993 (Tese de Doutorado).



## **RECENSÕES**



D. V. MECONI; E. STUMP (org.), *Agostinho*, trad. Jaime Clesen, Ideias & Letras, São Paulo, 2016, 454 p.

Esta obra é uma versão revisada do *Cambridge Companion to Augustine* publicado em 2012 nesta mesma coleção num volume então organizado por Eleonore Stump e Norman Kretzmann. A presente versão fez proveito do competente trabalho dos colaboradores anteriores e da valiosa contribuição de novos colaboradores. Nesta nova edição colaboram os seguintes autores, todos especialistas reconhecidos no domínio de investigação deste *Companion*: Lewis Ayres, professor de Teologia Católica e História na Universidade de Durham, Reino Unido; John C. Cavadini, professor de Teologia e McGrath-Cavadini, Director do Institute for Churchlife na Universidade de Notre Dame; Timothy Chappell, professor de Filosofia na Open University; Allan Fitzgerald, diretor do Augustinian Institute (desde 2009) e membro do Departamento de Teologia e Estudos Religiosos na Villanova University (desde 1972); John Peter Kenney, professor de Estudos Religiosos no Saint Michael's College; Peter King, professor de Filosofia e Estudos Medievais na Universidade de Toronto. Anteriormente lecionou na Universidade de Pittsburgh e na Ohio State University; Simo Knuuttila, professor de Ética Teológica e Filosofia da na Religião na Universidade de Helsinki; Scott Macdonald, professor de Filosofia e Norma K. Regan, professor em Estudos Cristãos na Cornell University; William E. Mann, que é Marsh Professor Emeritus of Intellectual and Moral Philosophy na Universidade de Vermont; David Vincent Meconi, professor no departamento de Estudos Teológicos na Saint Louis University; Bruno Niederbacher, professor associado de Filosofia no Departamento de Filosofia Cristã na Universidade de Innsbruck; Karla Pollmann, professora de Literatura Clássica na Universidade de Kent (Canterbury), professora-assistente de Teologia na Universidade de Arhus (Dinamarca), e professora extraordinária na Stellenbosch University (África do Sul); Eleonore Etump, professora de Filosofia Robert J. Henle na Saint Louis University, onde leciona desde 1992; Paul Weithman, professor de Filosofia Glynn Family Honors Collegiate na Universidade de Notre Dame, onde ensina desde 1990 e, finalmente, Thomas Williams, professor e presidente de Estudos Religiosos e Filosofia na Universidade de South Florida. Na

Civitas Augustiniana, 6 (2017) 215-219.

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/62017rec1>

presente versão, o trabalho de coordenação contou com a colaboração do novo editor, David Vincent Meconi, cujos conhecimentos em Patrística e História da Teologia foram fundamentais na ampliação dos contributos e no aprofundamento das questões desenvolvidos neste *Companion to Augustine*. Na avaliação dos novos organizadores, foi pensado que este volume revisado deveria ser melhor estruturado, de forma que suas seções refletissem temas mais comuns ao pensamento de Agostinho. Como também referem, esta reestruturação exigiu que fossem omitidos deste volume alguns ensaios muito bons que constavam na versão original.

Definida a nova estrutura da obra, onze dos dezessete capítulos são novos, e nove colaboradores foram acrescentados; seu conjunto está dividido em sete partes, sendo as seis primeiras consideradas as principais. Cada uma das seis primeiras partes representa uma área importante do pensamento de Agostinho, embora, dada a natureza dos seus escritos e interesses, haja uma inevitável sobreposição e complementaridade dos temas dos estudos aqui publicados. A sétima parte descreve o legado de Agostinho e sua enorme influência sobre as gerações subsequentes.

A primeira parte, intitulada “A natureza de Deus”, contém três capítulos que examinam as opiniões de Agostinho acerca dos vários atributos divinos. Scott MacDonald abre esta parte com o capítulo “A natureza divina: ser e bondade”, no qual mostra que a metafísica que Agostinho apreendeu da tradição platônica proporcionou-lhe uma rica estrutura a partir da qual foi capaz de compreender a explicação cristã de Deus. Em seguida vem o capítulo de John Cavadini “O conhecimento eterno de Deus segundo Agostinho”, no qual mostra que, para Agostinho, o conhecimento que Deus tem das criaturas é eterno, não temporal. Lewis Ayres fecha esta primeira parte com o capítulo intitulado “Agostinho sobre a vida trinitária de Deus”, apresentando Agostinho como herdeiro da tradição greco-latina anterior, nas suas discussões acerca da Trindade.

A segunda parte é dedicada à “Relação de Deus com o mundo” e, a exemplo da parte anterior, está dividido em três capítulos: o primeiro capítulo, intitulado “Tempo e criação em Agostinho”, da autoria de Simo Knuuttila, está focado na análise dos comentários de Agostinho sobre o Livro do Gênesis, e evidencia a explicação influente dele sobre o tempo e a eternidade. Segue-se o trabalho de William E. Mann, “Agostinho sobre



o mal e o pecado original”. O capítulo de Allan Fitzgerald, “Jesus Cristo, o conhecimento e sabedoria de Deus”, fecha esta seção acentuando o foco de Agostinho sobre Cristo como o redentor do mal do mundo depois da queda.

A terceira parte, denominada “Natureza humana”, contém estudos sobre a complexa doutrina de Agostinho acerca da natureza humana e está dividida em três capítulos, como segue: o primeiro deles, de Bruno Niederbacher, discute a polêmica questão sobre “A alma humana: o caso de Agostinho para o dualismo corpo-alma”. A este se segue o capítulo “Agostinho sobre o conhecimento”, de Peter King, que elucida cinco áreas importantes da teoria do conhecimento de Agostinho. Por fim, em seu capítulo “Agostinho sobre o livre-arbítrio”, Eleonore Stump trata da luta de Agostinho para entender a natureza da liberdade da vontade humana.

A quarta parte da obra, “Excelência humana”, examina as opiniões de Agostinho acerca do bem-estar humano. Inclui dois capítulos que tratam da compreensão que o Filósofo tem da natureza e do desenvolvimento humano de pessoa. Em “A ética de Agostinho”, Timothy Chappell mostra que, na ética de Agostinho, a virtude é uma questão de comunhão e caridade. O capítulo de David Vincent Meconi, “A doutrina de Agostinho sobre a deificação”, mostra como o que é comumente associado aos Padres gregos está de fato no coração da explicação agostiniana da beatitude: a apreciação da divindade por parte da humanidade.

A quinta parte, “Vida política e eclesial”, dividida em apenas dois capítulos, examina as reflexões de Agostinho sobre a natureza da sociedade humana. Começa com o ensaio de Paul Weithman, “Filosofia política de Agostinho”, o qual mostra que, embora Agostinho nunca se considerasse um filósofo político, elementos influentes de filosofia política se encontram, no entanto, por todos os seus escritos. Por sua vez, em seu capítulo “Céu e a ‘ecclesia perfecta’ em Agostinho”, David Vincent Meconi examina a opinião de Agostinho acerca da finalidade última dos seres humanos – a verdadeira felicidade em Deus, a qual dá forma a muitas das demais posições filosóficas de Agostinho.

A sexta parte, centrada em “Linguagem e Fé”, está estruturada em quatro capítulos, nos quais se explicam o relato de Agostinho sobre conhecimento humano de Deus e a interpretação humana da comunicação

de Deus com os seres humanos. Para tal, num primeiro capítulo, intitulado, “Fé e razão”, John Peter Kenney investiga a opinião de Agostinho de que a razão humana é indispensável para assentir ao credo. Segue-se o ensaio “Agostinho sobre a linguagem”, de Peter King, o qual analisa a explicação de Agostinho sobre a natureza da linguagem. Peter King admite que Agostinho não apresenta uma “teoria do significado” em nenhum sentido moderno. O último capítulo desta parte é de Thomas Williams, “Hermenêutica e leitura da escritura”. Nele, o autor mostra que Agostinho pensou amplamente sobre a interpretação de um texto, mas especialmente sobre a revelação de Deus nos textos bíblicos.

Na sétima parte encontramos o último capítulo desta obra, “Legado de Agostinho: êxito ou fracasso?”. Nele Karla Pollmann mostra o duradouro poder do pensamento de Agostinho nos séculos posteriores a ele, indicando, primeiro, o amplo corpo de escritos pseudoagostinianos grandemente populares no período medieval-tardio e, depois, os muitos pensadores modernos e contemporâneos que dependem dele. Karla Pollmann conclui que a influência de Agostinho não pode ser reduzida a uma trajetória única. Ao contrário, as vicissitudes de sua recepção constituem um legado com muitos sobressaltos que, afirma Karla Pollmann, nos diz mais sobre os leitores de Agostinho do que sobre o próprio Agostinho.

Gostaríamos de, em primeiro lugar, apontar para o fato de que os organizadores acertaram na escolha dos ensaios e dos autores que compõem esta maravilhosa obra. Apesar de não termos lido a primeira compilação, conseguimos perceber que este livro não deixa a desejar quanto à relevância dos temas filosóficos abordados, bem como, também, pela erudição encontrada em cada um deles, o que deixa claro o grande conhecimento de cada um dos autores acerca do pensamento de Agostinho e dos comentadores que o interpretam.

Como estudante de Agostinho, mais especificamente da sua visão a respeito da linguagem, não poderíamos deixar de fazer uma menção especial ao ensaio, “Agostinho sobre a linguagem”, de Peter King. Nele, o autor consegue com excelência descrever a concepção de linguagem do Filósofo Hiponense, trabalho que não é nada fácil, face ao fato de que Agostinho era bastante assistemático como escritor e não escrevera uma obra específica sobre a linguagem. Acreditamos que dos muitos artigos que já lemos acerca deste tão importante tema, este seja o que mais

consegue expressar, de forma clara e abrangente, a questão da linguagem em Agostinho.

Destacariamos também o último capítulo do livro, onde encontramos expresso, também de uma forma bastante elucidativa, o legado deixado por Agostinho. Nele, Karla Pollmann é feliz ao ressaltar que a influência de Agostinho não pode ser reduzida a uma trajetória única, mas rica de interpretações diversas, que nos permitem ver não apenas o Agostinho de suas obras, mas os diversos “Agostinhos” dos agostinólogos ao longo da história.

Concluimos afirmando que esta é uma daquelas obras que ninguém poderia deixar de ler, especialmente se for amante da filosofia/teologia agostiniana. Ficamos muito felizes pelo fato de termos essa preciosidade traduzida para a língua portuguesa. Agora podemos indicá-la a todos os que se interessam por Filosofia Medieval, bem como se interessam por um dos maiores Filósofos daquele período e, porque não dizer, de toda a história da filosofia.

*Anderson de Assunção Ferreira<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa. E-mail:



