



SEÇÃO: VARIA

Agostinho de Hipona: Congruência, a dinâmica do belo

Augustine of Hippo: Congruence, the Dynamics of Beauty

San Agustín: Congruencia, la dinámica del bello

Paula Oliveira e Silva¹

orcid.org/0000-0002-7641-3325

pvsilva@letras.up.pt

Recebido em: 17 maio 2022.

Aprovado em: 26 jul. 2022.

Publicado em: 11 out. 2022.

Resumo: Este artigo analisa a concepção agostiniana do belo a partir da relação dinâmica entre três elementos fundamentais: a congruência, o desejo e a felicidade. Nesta análise assinalam-se duas etapas do desenvolvimento da teoria agostiniana do belo. Uma primeira caracteriza-se pela adesão a uma concepção intelectualista do belo e da vida feliz. Uma segunda mostra como Agostinho, confrontado com o problema da visão de Deus *in patria*, integra a corporeidade na experiência do belo na fruição do bem supremo. Na conclusão, evidencia-se a valoração do corpo na fruição do belo na última doutrina de Agostinho e a ideia de congruência que lhe subjaz.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; beleza; congruência; vida feliz; corporeidade.

Abstract: This paper focuses on Augustine's conception of beauty stemming from the dynamic relationship between three core elements: congruence, desire and happiness. This analysis highlights two stages in the development of the Augustinian theory of beauty. The first stage is characterized by Augustine's commitment to an intellectualist conception of beauty and happiness. The second one shows how Augustine, faced with the problem of the vision of God *in patria*, integrates corporeality into the enjoyment that the blessed will have of beauty and the supreme good. The conclusion highlights the value given to the human body in the enjoyment of happiness in Augustine's last doctrine of beauty as well as the idea of congruence that underlies it.

Keywords: Augustine of Hippo; beauty; consonance; happiness; corporeality.

Resumen: Este artículo analiza la concepción agustiniana de lo bello a partir de la relación dinámica entre tres elementos fundamentales: la congruencia, el deseo y la felicidad. En este análisis se señalan dos etapas de desarrollo de la teoría agustiniana del bello. El primero se caracteriza por su adhesión a una concepción intelectualista de lo bello y de la vida feliz. La segunda muestra cómo Agustín, ante el problema de la visión de Dios *in patria*, integra la corporeidad en la experiencia de la belleza en el disfrute del bien supremo. La conclusión destaca el valor del cuerpo en el disfrute de la belleza en la última doctrina de Agustín y la idea de congruencia que subyace en ella.

Palabras clave: San Agustín; belleza; congruencia; felicidad; corporeidad.

Introdução

Quando abordamos a obra de Agostinho de Hipona desde a perspectiva da sua teoria do belo coloca-se naturalmente a questão de saber se este estudo pertence ao domínio da disciplina que hoje designamos como estética filosófica. Esta questão foi discutida por John Marenbon no que diz respeito à filosofia medieval. Em um ensaio onde analisa



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade do Porto (UP); Instituto de Filosofia (IF-UP), Porto, Portugal.

a posição de alguns acadêmicos sobre este problema, Marenbon defende que, apesar das diferenças substanciais entre o tratamento do belo na idade média e na contemporaneidade, e apesar de não se poder afirmar que existe uma estética medieval, um estudo sobre o belo na idade média não só é adequado como está dotado de potencial heurístico para interagir com a estética contemporânea.² Embora a influência da obra e das doutrinas filosóficas agostinianas na idade média seja indiscutível, Agostinho não é considerado um filósofo medieval. Contudo, é também legítimo perguntar acerca da existência de uma estética agostiniana³ e, de modo mais geral, acerca da pertinência de uma abordagem desta disciplina filosófica na época antiga e tardo-antiga.

De facto, parece haver consenso entre especialistas quanto à impossibilidade de se encontrar, também para este período da história da filosofia, uma abordagem da categoria do belo semelhante à sustentada pelos paradigmas moderno e contemporâneo da estética. Como afirma David Konstan, não só é certo que há uma grande distância entre estes paradigmas e a concepção de belo que se encontra nas obras literárias e

filosóficas da antiguidade, como é muito difícil delimitar nestas obras a semântica do belo.⁴ Contudo, se a ideia de uma disciplina filosófica que tome como objeto específico de estudo a percepção do belo ou que valorize a obra de arte como o seu lugar privilegiado de manifestação estão ausentes da concepção antiga e tardo-antiga de beleza, no entanto é possível identificar um discurso sobre o belo e isolar algumas características específicas desta categoria na antiguidade. Aqui interessa-nos analisar três elementos que a caracterizam e que estão presentes quer nas obras dos dois principais filósofos da antiguidade, Platão e Aristóteles, quer em algumas correntes filosóficas do período greco-romano. Os três elementos que se evidenciam são os seguintes: a concepção erótica do belo – ou a relação estreita entre beleza e desejo; a percepção do belo como congruência e a relação entre o belo e a conquista da felicidade.

Como explica Konstan⁵, a dimensão erótica do belo caracteriza a concepção de beleza desenvolvida por Platão, no *Banquete*.⁶ Contudo, embora nessa obra esta aceção de beleza seja primária, ela não esgota o vastíssimo campo semântico da teoria platônica do belo presente no *Banquete* e

² MARENBNON, John. *Medieval and Renaissance Aesthetics*. In: DAVIES, S. et al. (org.). *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 27. Ele considera que os historiadores da filosofia medieval e os filósofos que se dedicam à estética contemporânea têm a ganhar com o conhecimento das discussões medievais acerca do belo: "[...] just because of these very dissimilarities, rather than in spite of them, there is something to be gained both for historians of medieval philosophy and contemporary aesthetic philosophers by making a link between contemporary aesthetics and these medieval discussions that belong to so different an intellectual context". MARENBNON, loc. cit. afirma ainda que não se trata de escrever uma história da estética medieval: "[...] there is clearly no such history to be written – but a series of research projects on bodies of medieval material, linked by subject or theme, where the questions raised can be related interestingly, and perhaps provocatively, to those discussed by contemporary aesthetic philosophers".

³ Karel Svoboda, numa obra pioneira sobre o tema, indagou sobre as fontes desta estética e identificou os principais escritos de Agostinho relacionados com uma teoria do belo: SVOBODA, Karel. *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*. Paris: Les Belles Lettres, 1933. Alguns estudos enfatizam a relação entre o belo e a dimensão religiosa, se não mesmo teológica do belo na obra de Agostinho: TSCHELL, Josef. *Dio & il bello in sant'Agostino*. Milano: Edizioni Ares, 1996; BEIERWALTES, Werner. *Agostino e in neoplatonismo cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995. p. 159-186; VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica*. Milano: Jaca Book, 1975. p. 81-123. MANFREDINI, Tina. *Comunicazione ed estetica in sant'Agostino*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1995. HARRISON, Caroll. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2005. Para um ponto de situação sobre estética agostiniana, ver o artigo de BETTETINI, Maria. *Agostino e l'estetica: un punto. Quaestio*, Turnhout, n. 6, p. 57-79, 2006, onde a autora, a par de uma ampla revisão da literatura, faz uma síntese dos principais temas relacionados com a teoria do belo em Agostinho e com a sua concepção sobre as artes.

⁴ KONSTAN, David. *Beauty*. In: DESTREE, P.; MURRAY, P. (org.). *A Companion to Ancient Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015. p. 366: "At the very start of the investigation, however, we face a fundamental and wellknown problem: did the ancient Greeks in fact have an analogous to what we call beauty? Serious scholars of the Classical world have argued that ancient Greek possessed no word that unambiguously signified "beauty" or "beautiful." Esta opinião é partilhada por HALLIWELL, Stephen. *Aesthetics in Antiquity*. In: DAVIES, S. et al. (org.), op. cit., p. 10-22; e BETTETINI, p. 57, 2006.

⁵ KONSTAN, David. *Beauty: The Fortune of an Ancient Greek Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 96: "Although the Greek word *kállos* primarily signifies erotic attractiveness when ascribed to the human form and characteristically elicits desire in the beholder, the term did have a wider application, and beauty might be attributed to various objects and even to abstract ideas. In this chapter, I discuss two principal extensions of the idea of beauty: to art and to the realm of abstract concepts".

⁶ KONSTAN, 2015, p. 370: "Beauty is not only specific, in the main, to the human form in early Greek literature [...]; it is also – as the above survey suggests – closely associated with sexual attractiveness and desire."

no conjunto da obra de Platão. Schindler (2020)⁷ e Halliwell (2009)⁸ e o próprio Konstan (2014)⁹ consideram que já nessa obra Platão abre caminho a uma ideia transcendente do belo, a qual se encontra de modo evidente em obras posteriores, nas quais Platão apresenta a contemplação do belo inteligível como uma conquista do filósofo. Por contraste com o estreito alcance que têm da beleza aqueles que se dedicam à imitação do belo, como músicos e poetas, presos que estão à mutabilidade das formas sensíveis, o filósofo alcança a contemplação da forma pura do belo. Desde esta perspectiva, dois aspetos podem ser apontados como característicos da concepção platónica do belo. Por um lado, a estreita relação entre o belo e o desejo e por outro a afirmação de que o desejo do belo não se realiza nem exclusiva, nem essencialmente na atração que a beleza corpórea exerce sobre a percepção sensível. De facto, na mente humana que descobre que o múltiplo não é senão uma tênue imitação do bem supremo, a beleza origina o desejo de contemplação da beleza ideal. Contrapondo-se à percepção do belo aparente, própria das artes miméticas, e do deleite sensível por elas gerado, a contemplação do belo inteligível gera na alma do filósofo um deleite supremo, de natureza puramente racional.

Aristóteles, por sua vez, opõe-se a esta concepção platónica de beleza, dissociada da percepção sensível.¹⁰ Articulando o conceito de beleza com a percepção da proporção e da ordem, segundo Aristóteles o belo não consiste em uma forma

suprema, mas na perfeição e na harmonia que se manifesta nas formas naturais, nas artes ou nos acontecimentos, pela relação intrínseca entre as partes constituintes e o todo por elas formado. Como explica Halliwell (2009), para Aristóteles artes como a poesia ou o teatro, não obstante deleitem os sentidos, emanam beleza e ordem na medida em que expressam a estrutura unificada da vida humana. Por este facto, elas têm um certo valor na fruição do belo e na conquista do bem, que não pode ser totalmente desprezado.¹¹

Até agora procurámos enunciar, de modo necessariamente breve, alguns princípios elementares da categoria do belo em Platão e Aristóteles, equacionando a sua relação com o desejo. Porém, para esclarecer a noção de beleza tal como é pensada nestes dois filósofos, é necessário ainda dizer algo sobre o modo como aquelas afeições se relacionam com o ideal de vida boa, através do deleite. Neste aspeto, Platão e Aristóteles parecem convergir. A vida sábia e feliz e o deleite pleno que se lhe segue, consiste na posse do que há de mais nobre e divino no homem. Assim, Platão afirma no *Banquete* que a vida feliz é aquela na qual o homem vê e contempla a beleza divina. Aristóteles, por sua vez, na *Ética* a Nicómaco considera que a vida feliz se orienta para a contemplação do belo e do divino em si, ou do divino que há em nós.¹²

As características antes enunciadas estão também presentes na moldura intelectual que delimita a categoria do belo no mundo greco-romano e em particular podem ser verificadas

⁷ SCHINDLER, David Christopher. Disclosing Beauty. Order and Disorder in Plato's Symposium. In: RAMOS, A. (org.), *Beauty and the Good. Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus*. Washington D.C.: Catholic University of America, 2020. p. 24-34. O autor procura justificar a ideia de que no *Banquete* se poderia encontrar uma concepção do belo ligada à percepção da ordem como congruência universal, para a qual a percepção sensível da beleza sensível seria propedéutica.

⁸ HALLIWELL, 2009. p. 15.

⁹ KONSTAN, 2014. p. 119: "Plato did, however, recognize a special place for beauty in his metaphysical doctrine of "forms," or in Greek, *ideai* or "ideas." Above all in his *Symposium*, *Phaedrus*, and *Republic*—often regarded as constituting the core of his so-called middle dialogues [...] — Plato introduces a transcendent interpretation of beauty, placing it alongside such idealized abstractions as the good, justice, and the one".

¹⁰ Como mostrou, para o caso da *Poética* de Aristóteles, HEATH, Malcom. Unity, Wholeness, and Proportion. In: DESTREE, P.; MURRAY, P. (org.), *A Companion to Ancient Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015. p. 383-388. Ver também: DONOHUE, Brian. Beauty and Motivation in Aristotle. *Quaestiones Disputatae*, Washington D.C., v. 2, n. 6, p. 28-30, 2016.

¹¹ Sobre esta concepção do belo em Aristóteles, escreve HALLIWELL, 2009. p. 15: "When for instance, in *Poetics* 7 Aristotle says that beauty resides in the ordering of parts in relation to one another, together with the appropriate magnitude for the object in question, he makes it clear that he is specifying conditions that allow something to be appreciated as the thing that it should be. He thus thinks of a beautiful body as relative to the changing tasks of different periods of life (*Rhetoric* 1.5). In the case of a tragic plot, his direct concern in *Poetics* 7, beauty is inextricably related to mimesis of a unified structure of human action of a certain kind and is therefore not independent of representational and expressive value. This is in keeping with Aristotle's general construal of unity of poetic form as a principle of intelligibility."

¹² Sobre a concepção de beatitude em Platão, Aristóteles e Plotino ver: BEIERWALTES, 1995. p. 57-60.

naquelas duas correntes filosóficas que influenciaram de modo evidente as posições de Agostinho – o estoicismo e o neoplatonismo. Em ambas, a influência de Platão e Aristóteles é irrecusável. Por seu turno, a assimilação dos sistemas filosóficos destes dois filósofos antigos em novas sínteses, como a estoica e a neoplatônica, faz que seja possível identificar aspectos de contacto entre estas duas. E o uso que Agostinho faz das ferramentas conceptuais de uma e de outra na sua própria teoria do belo torna por vezes ainda mais difícil identificar linhas de corte entre todas estas interpretações.¹³ Deste modo, não obstante a necessidade de conhecer alguns princípios estruturantes das concepções filosóficas da antiguidade tardia e da sua recepção na filosofia greco-romana para compreender a concepção agostiniana do belo, não é tarefa fácil fazer um levantamento arqueológico destas influências e não é certamente esse o objetivo deste ensaio. Aqui procuramos sobretudo evidenciar de que modo o belo, o desejo e o deleite, que isolámos como característicos de uma teoria do belo na antiguidade clássica, se manifestam nas duas etapas do desenvolvimento da concepção agostiniana da beleza que analisamos de seguida. Uma primeira etapa caracteriza-se pela adoção, por parte de Agostinho, de uma concepção mereológica do belo, entendido como conveniência e adaptação. O conhecimento desta característica nos objetos corpóreos é tomado por Agostinho como ponto de partida para uma ascense da alma à contemplação do belo inteligível, em cuja fruição reside a felicidade. Na obra de Agostinho esta concepção do belo será uma constante. Ela está presente, embora de modo incipiente e desordenado, no tratado perdido *De pulchro et apto* (380/81); permanece, reformulada, em um conjunto de obras anteriores a 413 e subsiste, ampliada, no Livro XXII de *A Cidade de Deus* (427).

Uma segunda etapa que aqui iremos considerar no que se refere ao desenvolvimento da concepção agostiniana do belo inaugura-se numa obra datada do ano 413/414. Em algumas obras deste período, Agostinho discute se a percepção do bem supremo através dos olhos do corpo será ou não incluída na vida feliz *in patria* e, depois de algumas hesitações, decide que pela positiva. Este alargamento da experiência da vida feliz e da contemplação do belo como congruência à participação do corpo fica patente no Livro XII do *Comentário Literal ao Livro do Genesis* e é confirmado na última doutrina de Agostinho sobre este assunto, exposta no Livro XXII de *A Cidade de Deus* (427). Assim, não obstante Agostinho permanecer fiel à concepção inicial de belo como congruência entre as partes e o todo, e à ideia de que a fruição do belo inteligível é causa da felicidade humana, em *A Cidade de Deus* acrescenta à experiência do belo estes dois aspetos: a integração da corporeidade e a preservação da individualidade corpórea específica da natureza humana na experiência do belo. Concluiremos este ensaio apontando alguns princípios filosóficos que permitem a Agostinho sustentar racionalmente a presença do corpo na experiência da vida feliz *in patria* e a necessária participação desta na visão intelectual do supremo bem.

1 Das formas corpóreas ao belo inteligível

O tema do belo está presente na obra de Agostinho desde os primeiros tratados até aos escritos de maturidade. É sabido que a única obra que Agostinho dedicou expressamente a esta questão, com o título *De pulchro et apto*, já tinha desaparecido da sua biblioteca quando dá notícia dela nas *Confissões*.¹⁴ Entre esta obra perdida e o Livro XXII de *A Cidade de Deus* o projeto filosófico de Agostinho passa por um longo itinerário de

¹³ Em particular no que diz respeito a questões de teodiceia Marcia Colish chamou a atenção para a dificuldade de isolar o que pertence explicitamente ao estoicismo, na obra de Agostinho, precisamente por haver elementos que são comuns à influência do neoplatonismo e do cristianismo. Ver COLISH, Marcia. *The Stoic Tradition: From Antiquity to the Early Middle Ages*. Boston: Brill, 1985, p. 153-159.

¹⁴ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, IV, 13, 20 – 15, 25. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000a. p. 151-157, onde informa que redigiu *De pulchro et apto* enquanto se encontrava em Cartago, no período da sua vida em que tinha aderido à seita maniqueísta. Sobre esta obra perdida veja-se SOLIGNAC, Aimé. *Le de pulchro et apto*. In: AUGUSTIN. *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions*. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1998. p. 670-673. Na opinião de alguns académicos, o próprio Agostinho teria destruído esta obra. Sobre este assunto e sobre a influência do estoicismo na concepção de beleza em *De pulchro et apto* v. COLISH, *op. cit.*, 1985, p. 149-150.

desenvolvimento. Contudo, no que respeita à sua conceção do belo, há dois elementos estruturantes que permanecem inalterados. Por um lado, a relação entre o belo e o deleite gerado na alma pela percepção da congruência. Por outro, a relação entre o deleite no belo e o ideal de vida feliz. Tendo em conta a descrição que Agostinho faz nas *Confissões* das circunstâncias em que escreveu *De pulchro et apto* e das ideias principais que aí tinha desenvolvido, eses dois elementos parecem poder identificar-se já nessa obra. Por um lado, como explica Agostinho, esse escrito foi motivado pela procura de consolo no diálogo com os amigos e pelo deleite na consideração do belo, ambas afeções buscadas para superar a profunda tristeza que lhe causara, à época, a morte de um amigo:

dizia aos meus amigos: 'acaso amamos alguma coisa a não ser o belo? Mas o que é o belo? Que é que nos atrai e une às coisas que amamos? Se nelas não houvesse graça (decus) e formosura (species), de nenhum modo nos atrairiam para si!'.¹⁵

Por outro lado, já nessa obra Agostinho associava a percepção do belo à presença, nas formas corpóreas, de uma certa harmonia ou congruência entre as partes e o todo:

Reparava e via nos próprios corpos que uma coisa era, por assim dizer, o todo e por isso belo, outra coisa era o adequado, porque a forma apta se adequava a alguma coisa, como a parte do corpo ao seu todo, ou como o calçado ao pé ou como outras coisas semelhantes.¹⁶

Embora nestas descrições estejam presentes as características antes mencionadas da categoria do belo – a afirmação da congruência como propriedade das formas, a atração pelo belo e o deleite como afeção subsequente – Agostinho afirma que nesta fase da sua vida ainda não tinha

conseguido alcançar uma conceção do belo que ultrapassasse o âmbito das formas corpóreas. A experiência do belo e o modo como então concebia esta categoria resultava de uma conversão da sua mente das realidades inteligíveis para as corpóreas: "desviava a minha mente palpitante do incorpóreo para as figuras e as cores e para as grandezas físicas e, já que não podia vê-las no espírito, julgava não poder ver o mesmo espírito [...]".¹⁷

O deleite correspondente circunscrevia-se, portanto, apenas ao desejo de objetos de natureza material e mutável. Esta posição será alterada pela leitura dos *Libri Platoniorum*,¹⁸ mediante a qual Agostinho irá considerar a fruição da beleza corpórea limitada e incapaz de satisfazer o desejo humano de felicidade. A leitura dos "livros dos platónicos" coincide praticamente com a conversão de Agostinho ao cristianismo, tendo ambas as doutrinas contribuído para uma modificação profunda da sua conceção do belo, da natureza alma humana e da própria felicidade. Entre a sua conversão intelectual e religiosa (385) e a data do seu batismo na igreja católica (386) Agostinho retira-se com a família e alguns amigos para uma quinta situada em um local designado por Cassiciaco. Durante este período redige um conjunto de obras sobre temas filosóficos, nas quais se verifica uma grande proximidade semântica e doutrinal com a filosofia neoplatónica. Entre as obras escritas neste período, há dois diálogos que contêm informação importante para o desenvolvimento da teoria agostiniana do belo que aqui estamos a evidenciar: o *Diálogo sobre a vida feliz* e o *Diálogo sobre a ordem*.

No *Diálogo sobre a vida feliz*, Agostinho defende que o ideal da perfeição humana é o princípio de *eudaimonia*. Sob o enunciado "todos os

¹⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, IV, 13, 20.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, 2000a. p. 155. No seu estudo sobre as influências maniqueístas em *De pulchro et apto*, Johannes van Oort evidencia dois aspetos da noção de congruência nesta obra. Por um lado, tratar-se-ia da congruência entre elementos pertencentes ao mundo dos corpos e, por outro, Agostinho estaria a referir-se principalmente aos limites entre a região das trevas e da luz, os dois reinos que combatem entre si no mito maniqueu das origens. Ver VAN OORT, Johannes. *Augustine's De pulchro et apto and its Manichaean Context*. In: VAN OORT, J., *Manichaeism in Early Christianity*. Boston: Brill, 2020. p. 260.

¹⁸ Sobre estas fontes neoplatónicas ver BEATRICE, Pier Franco. *Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan. Vigiliae Christianae*, Boston, n. 43-3, p. 248-281, 1989. sobre as referências dadas por Agostinho em *Confissões* acerca das leituras que fez de Plotino v. SOLIGNAC, Aimé. *Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin*. In: AUGUSTIN. *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions*. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1988. p. 682-693.

homens querem ser felizes",¹⁹ que conheceu a partir da leitura da obra hoje perdida de Cícero, *Hortensius*, este axioma teleológico torna-se estruturante na filosofia de Agostinho. Neste diálogo, ficam delineados dois aspetos que serão fundamentais da doutrina agostiniana da vida feliz. Por um lado, ela só pode ser alcançada pela posse do bem supremo, pois só este bem é contrário à indigência. Ora, a indigência será sempre companheira daquele a quem faltar algum bem. E sempre faltará algum bem a quem não possuir o bem imutável.²⁰ Por outro lado, a posse do bem supremo não pode ser desmedida – pois a desmesura é intemperante e incongruente. Quem a possuir terá o espírito afetado pela ausência de tranquilidade, sem a qual não há felicidade. A concepção agostiniana de vida boa integra, portanto, estes dois princípios, aparentemente contraditórios: a felicidade obtém-se pela posse do bem imutável e supremo, mas não se obtém desmesuradamente.²¹ Nos desenvolvimentos posteriores da filosofia de Agostinho, estes dois princípios – plenitude e medida – andarão sempre associados à posse da felicidade e ao deleite no belo.

Por sua vez, no *Diálogo sobre a ordem* Agostinho serve-se da concepção plotiniana da beleza e da ordem para afirmar a universalidade da ordem cósmica, mesmo apesar da aparente desordem que reina nos assuntos humanos. Se a razão humana encontra desordem no mundo isso deve-se à sua imperfeição e à incapacidade de ascender ao mundo inteligível pela familiaridade que contraiu com o mundo sensível. Por isso, para conhecer a ordem e a beleza do universo, a razão humana e o olhar interior da mente devem purificar-se, através de um itine-

rário de ascese desde a percepção sensível da congruência e harmonia das formas até à visão das formas a partir do próprio uno. Desde esse cume, a mente contemplará a congruência total quer das formas corpóreas, quer da sucessão dos acontecimentos que as afetam no tempo. A essa contemplação segue-se o deleite da alma na suprema beleza, que será estável e pleno, uma vez que o seu objeto já não é mutável, mas é o próprio belo inteligível e puro. A mente que percorre esse itinerário, purifica-se de todas as visões parcelares da congruência e da beleza. Quando alcança a fonte e princípio de toda a congruência, o princípio a partir do qual todas as formas emanam, é-lhe concedido contemplar a harmonia do múltiplo a partir de uma perspectiva de totalidade. Ao fazê-lo, a própria mente torna-se bela e congruente e alcança a felicidade pelo deleite na beleza inteligível.²²

Neste diálogo, a descrição que Agostinho faz da ascese da mente a partir do múltiplo, aparentemente disforme, até ao uno-bem, tem implícita a concepção de que o progresso para a sabedoria é proporcional ao conhecimento que o intelecto tem da relação que o múltiplo estabelece com o princípio supremo de inteligibilidade. Neste processo, a mente ascende progressivamente de domínios restritos da congruência até à visão ampla e universal do múltiplo a partir do próprio uno. Inversamente, a ordem que se oculta no universo – *rerum occultus ordo* – não será compreendida por um espírito estreito – *angustus animus*. A razão que só acede às realidades corpóreas não pode compreender a unidade entre as partes e o todo. Esta unidade é o supremo princípio inteligível e é nele que está a razão da congruência e da beleza.²³ O processo de ascese da razão a partir

¹⁹ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre a vida feliz*. Lisboa: Edições 70, 1997. p. 39-40. Sobre esta concepção de vida feliz ver BUSANICH, John. Happiness, *Eudaimonia*. In: FITZGERALD, A. D. (org.). *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2009. p. 413-414.

²⁰ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, 1997. p. 75-79, onde mostra que a indigência é o mesmo que a infelicidade e corresponde à ignorância ou ausência de sabedoria na alma.

²¹ *Ibid.*, p. 81: "Moderação deriva de 'medida' e 'temperança' de proporção. Existe uma justa medida ou proporção onde nada está a mais ou a menos. Essa é a plenitude que apresentámos contrária à indigência [...]". *Ibid.*, p. 85: "A verdade é originada pela medida, do mesmo modo que se conhece a medida pela verdade. Por conseguinte, nunca existiu verdade sem medida, nem medida sem verdade".

²² Sobre a relação entre a aquisição da sabedoria e a ascese da alma para o uno através quer do belo sensível quer da razão que se espelha nas artes ver OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre a Ordem*. Lisboa: INCM, 2000b. p. 77-81.

²³ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, 2000b, p. 163-169. A percepção do belo como congruência encontra-se também em Plotino, *Enéadas* I, 6, sendo reconhecida alguma dependência entre esta exposição de Agostinho e aquele tratado do alexandrino. Para uma análise detalhada da ascese da mente para o uno através da categoria do belo e da congruência ver OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Media-*

do sensível até ao inteligível, a que Agostinho insistentemente apela, tem como objetivo o alargamento do campo de observação da razão, permitindo-lhe ascender até à antecâmara da sabedoria. Liberto de toda a multiplicidade e de todo o erro ambos associados às percepções sensíveis e às representações corpóreas, de que partiu, o olhar da mente que atinge este cume é puro e simples. Nada se interpõe entre a mente e a percepção da congruência e da harmonia supremas. Alcançar este cume, explica Agostinho, é o desejo de todo o espírito que se entrega à *vera philosophia*, pois nele se alcança a perfeita felicidade. No *Diálogo sobre a ordem*, descreve assim esta experiência:

[neste cume, a mentel] ousará então ver Deus e a própria fonte de onde emana tudo o que é verdadeiro, o próprio Pai da Verdade. Deus imenso, que olhar será esse! Quão salutar, quão amável, valioso, constante, sereno e feliz! Porém, que veem esses olhos? Que veem, pergunto, que havemos de pensar, como o avaliaremos, que diremos? Vêm-nos palavras de todos os dias e todas estão sujas pela vilíssima condição das coisas. Nada mais direi a não ser que nos está prometido o vislumbre da beleza, por imitação da qual tudo é belo e em comparação como qual tudo o mais é feio.²⁴

Em algumas obras escritas em um período subsequente aos dois diálogos supramencionados, a ideia do belo como congruência permanece, mas alguns elementos da filosofia de Agostinho começam a distanciar-se das descrições anteriores, mais próximas da linguagem e do modelo metafísico neoplatónicos. Entre estes elementos de rutura, há dois que influenciam significativamente a categoria agostiniana do belo. Por um lado, o modo como Agostinho explica a origem e dependência da beleza das

formas em relação ao seu princípio ontológico, e, por outro, a conceção agostiniana da natureza relacional do cogito humano. Estes dois desenvolvimentos encontram-se explicados de modo claro no *Diálogo sobre o livre arbitrio* (iniciado em 387/88 e terminado antes de 395) e em *A verdadeira religião* (391).

No *Diálogo sobre o livre arbitrio* Agostinho explica que a beleza e congruência das formas corpóreas é causada pela dependência ontológica delas com relação ao princípio supremo de ser. As formas criadas existem, mas não têm em si a causa do seu ser.²⁵ Esta dependência ontológica é o fundamento da sua congruência e, portanto, a origem da sua beleza relativa.²⁶ Também neste mesmo diálogo Agostinho desenvolve um dos seus itinerários mais sistemáticos e consistentes da razão para o inteligível. Partindo da análise da razão sobre os seus conteúdos, Agostinho mostra que a verdade é a noção suprema que a mente humana descobre no interior de si mesma. Por não ser possível encontrar nenhum bem superior a este, e porque nela todos os demais são conhecidos, a mente reconhece que a verdade é o bem supremo. Nesta aceção, a verdade coincide com a ideia de Deus.²⁷

Por sua vez, em *A verdadeira religião* Agostinho classifica precisamente esta relação entre a mente e a verdade com "verdadeira religião". Nesta relação, a mente conhece-se a si mesma e conhece todos os bens, assim como conhece a hierarquia ontológica e a correta ordenação entre eles. Este modo de relação é "verdadeira religião", explica Agostinho, porque ocorre entre a mente e a verdade, deus, sem interposição de criaturas. Esta relação supõe que a mente abandonou os graus inferiores e intermédios de

ção: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012. p. 40-54.

²⁴ Ibid., p. 227.

²⁵ AGOSTINHO DE HIPONA, 2001. p. 227: "Toda a realidade mutável é também necessariamente formável. Tal como dizemos formável aquilo que pode mudar, também chamarei formável aquilo que pode ser formado. Mas nenhuma realidade se pode formar a si própria, porque não pode dar a si própria aquilo que não tem e certamente é para ter forma que algo é formado".

²⁶ Ibid., p. 225: "la sabedoria, luz da mente purificada] não cessa de nos fazer sinal, manifestando o que és e quanto vales, e os teus sinais são o esplendor de todas as criaturas. O artista também acena, de algum modo, a quem observa a sua obra precisamente pela própria beleza da obra, para que não se prenda nela, mas percorra com o olhar a forma desse corpo fabricado a fim de dirigir o afeto àquela que o fabricou".

²⁷ No *Diálogo sobre o livre arbitrio*, Agostinho (2001, p. 155-219) elabora uma análise muito detalhada da mente humana e dos seus conteúdos, que parte da dedução da própria existência a partir da dúvida e conclui com a descoberta da existência de Deus como verdade e bem supremo. Para uma reconstrução do argumento ver DE CAPITANI, Franco. Quomodo sit manifestum deum esse. Lettura del Libro II. In: MADEC, Gulven; DE CAPITANI, F.; TUNINETTI, Luca; HOLTE, Ragnar (org.): "De libero arbitrio" di Agostino d'Ippona. Palermo: Ed. Augustinus, 1990. p. 35-57.

percepção e se encontra perante a fonte e origem do conhecimento sem a mediação nem de formas corpóreas nem de representações imaginárias obtidas a partir dos corpos. Segundo Agostinho, nesta situação de perfeição intelectual a mente humana obtém um conhecimento tão verdadeiro e adequado quanto lhe é possível acerca de si mesma, de Deus e das coisas em Deus. Como veremos mais adiante, Agostinho designa também este tipo de conhecimento como "visão intelectual" e afirma que ele é totalmente certo e indubitavelmente verdadeiro. Neste grau de perfeição, a mente conhece a essência das coisas não nas formas corpóreas, mas na forma primordial. Alcança por isso um conhecimento pleno da beleza essencial das coisas. Uma vez que este é um conhecimento de plenitude, de acordo com o que tinha sido explicado no *Diálogo sobre a vida feliz*, neste tipo de contemplação a mente é sábia e atinge o grau supremo de felicidade.

Cabe, contudo, perguntar se este conhecimento do belo e esta fruição do bem são adequados quer à natureza mista do homem, dotada de corpo e o espírito, quer à natureza dos bens criados. Considerando os itinerários de ascese da mente para o belo e para o bem desenvolvidos por Agostinho em muitas das suas obras, verifica-se que, apesar de através deles a mente atingir uma experiência de plenitude, estes processos estão associados a uma perda ontológica. De facto, neles a mente prescinde quer da percepção das formas belas na condição corpórea, quer do deleite sensível correspondente. Como consequência, embora estes itinerários visem um alargamento do campo de observação da mente, permitindo-lhe contemplar o múltiplo a partir das estruturas essenciais inteligíveis, este conhecimento tem implícito uma falha, ao prescindir da percepção da estrutura material do mundo criado de que faz parte a própria natureza corpórea-espiritual na qual a mente intelectual está sediada. O termo final destes itinerários de ascese da mente é, sem dúvida, congruente com a natureza intelectual da mente. Porém, será esta experiência congruente com a especificidade do mundo criado e da natureza humana, enquanto

espírito incarnado? Agostinho confrontou-se com estas questões e, ao construir para elas uma resposta coerente, foi levado a ajustar a sua concepção do belo e da fruição a ele associada.

2 Da plenitude incongruente à congruência como experiência de plenitude

Ao considerar que a felicidade humana se alcança na contemplação do bem e do belo supremos Agostinho preserva o princípio que tinha sido afirmado no *Diálogo sobre a vida feliz*, de que a felicidade se obtém pela posse da plenitude. Porém, se esta perspectiva valoriza as faculdades superiores do homem, ela tem como contraponto a exclusão das demais faculdades humanas do horizonte de fruição da vida feliz. Este facto introduz uma certa incongruência na concepção de vida boa. Além disso, é indissociável de algumas aporias, que afetam principalmente a compreensão de Deus como verdade e bem supremo. Assim, se a felicidade do homem se alcança apenas pelo exercício da virtude intelectual da sabedoria, por que razão o criador – que, como Agostinho tinha mostrado no *Diálogo sobre o livre arbitrio*, é supremo bem e princípio de todas as formas – fez o homem com uma natureza composta de mente e corpo? Ao criar a natureza humana com uma estrutura mista, mas dirigida a um fim puramente espiritual, o criador parece agir com alguma irrazoabilidade, pois para atingir o seu fim natural – a felicidade, que todos os homens desejam – a natureza humana parece ter de prescindir de um elemento consubstancial à sua estrutura ontológica. Além disso, se a natureza humana alcança a felicidade plena através da contemplação intelectual do belo e do bem, mas exclui dessa experiência as dimensões corpórea-espiritual, então a essa plenitude parece faltar alguma coisa – a experiência plena da felicidade torna-se indigente. Este facto introduz desarmonia ou incongruência no âmago da experiência da felicidade e da contemplação do belo supremos. Agostinho apercebeu-se progressivamente deste conjunto de aporias e para as tentar superar, reformulou alguns aspetos da

sua concepção do belo e da vida feliz, levando-o a admitir uma participação efetiva da corporeidade na bem-aventurança.

Como antes mencionámos, Agostinho defende uma concepção intelectualista do belo e da felicidade, explicando-a através de inúmeros modelos de itinerários da mente desde o sensível até ao inteligível, as quais se multiplicam sobretudo nas obras anteriores à sua ordenação episcopal (395). Porém, entre os anos 408 e 413, Agostinho foi confrontado publicamente com a incongruência desta sua concepção de perfeição e de vida feliz. A disputa teve origem na posição de Agostinho acerca do modo como, na vida eterna, os bem-aventurados irão perceber e fruir do bem supremo. Neste debate, a questão filosófica sobre a felicidade é discutida em direta relação com uma outra questão, de natureza extra filosófica: a crença cristã de que, na vida que subsistirá para sempre no final dos tempos, os corpos não de ressuscitar. Nesta crença admite-se que, no caso dos bem-aventurados, o corpo ressuscitado participará da vida feliz, a qual consiste na posse de Deus, bem supremo. Ora, a posição agostiniana sobre a contemplação do belo e o deleite correspondente tinha implícita a tese oposta: a exclusão da experiência corpórea na percepção do belo e na fruição do bem.

Em um conjunto de cartas e sermões escritos entre os anos 408 e 413/14, e contrariando posições quer simples leigos quer mesmo de alguns bispos seus contemporâneos, Agostinho defendeu perentoriamente que a experiência humana de Deus na bem-aventurança não pode incluir nem a participação do corpo, nem a percepção corporal.²⁸ Desde a sua perspectiva, a bem-aventurança corresponde apenas a uma experiência de tipo moral a que estaria associada uma fruição intelectual do bem supremo. As razões que levavam Agostinho a defender com veemência esta posição eram substancialmente as mesmas que outrora o tinham levado a abandonar a ideia

maniqueísta de Deus e do mundo e a aderir à concepção neoplatónica do bem. Como vimos no início deste ensaio, a concepção materialista de Deus, inicialmente assumida por Agostinho, tinha-o levado a conceber o belo como congruência, sendo esta apenas percebida no âmbito da relação entre as naturezas corpóreas e o deleite sensível. Ulteriormente, ao adotar a concepção neoplatónica do belo e do bem, Agostinho descarta a possibilidade de estas categorias supremas poderem ser percebidas sensorialmente. Desde esta perspectiva, a congruência e a beleza das formas corpóreas é apenas vestigial. Ela assinala a presença do criador e serve de escala para que a mente inicie a ascensão à beleza suprema e à posse plena do bem.²⁹ Esta compreensão da vida feliz é conforme à natureza da mente humana e do bem supremo, mas colide quer com a concepção de que a criação das formas corpóreas é essencialmente bela e boa, quer com a crença religiosa na ressurreição dos corpos.

Os textos onde Agostinho debate mais diretamente esta questão mostram que ele tem consciência de estar perante um enigma ou perante um sofisma, sem encontrar meios para o desvendar. É certo que a natureza de Deus não é material e por isso não pode ser percebida com os olhos do corpo. Mas se, com base na crença cristã, se deve supor uma ressurreição final dos corpos, então a percepção corpórea deve poder integrar a experiência dos objetos com os quais a natureza humana se vier a relacionar nesse estado de vida perfeita. Mas esse estado caracteriza-se, sobretudo, pela experiência de Deus, supremo bem. Deve, portanto, supor-se que há uma fruição de Deus na qual a percepção corpórea tem algum tipo de participação. De outra maneira, será inútil e, até, contraditória, a recuperação do corpo para a fruição eterna do belo e do bem.

Perante este conjunto de aporias, parecem restar duas alternativas: afirmar que o bem su-

²⁸ A análise desta controvérsia, do seu contexto histórico e das posições teóricas de Agostinho e dos seus adversários é bastante complexa e não pode ser aqui analisada. As principais fontes para este estudo são as cartas 92 e 92A (correspondência com Itálica); a carta 147, a Paulina, também conhecida como *Tratado sobre a visão de Deus*; a carta 148, ao bispo Fortunaciano, além de alguns sermões, entre os quais se destaca o Sermão 277, na festa de S. Vicente, mártir. Sobre as principais fontes para o estudo deste debate e as doutrinas discutidas, ver CATAPANO, Giovanni. *Introduzione*. In: AGOSTINO. *Vedere dio. Lettera 147*. Roma: Città Nuova, 2019, p. 6-9.

²⁹ Ver nota 26.

premo, Deus, tem corpo ou possui algum tipo de materialidade, de modo a poder ser visto corporalmente; ou afirmar que os bem-aventurados ressuscitam corporalmente, mas esse corpo não participa da fruição do bem e do belo supremos. Neste caso, a experiência de Deus não é total e eles não são bem-aventurados. As duas vias são incongruentes em última instância porque introduzem imperfeição na ideia de Deus alcançada pela mente humana. Na nossa interpretação, este impasse será superado quando Agostinho admitir que o corpo tem de participar da bem-aventurança final. Esse passo pode verificar-se no Livro XII do *Comentário Literal ao Livro do Genesis*, que foi escrito durante o ano 413. Este escrito é, portanto, posterior a um outro texto, o Sermão 277, proferido em janeiro de 413, onde Agostinho faz um ponto de situação sobre os obstáculos que encontra para admitir a participação do corpo na fruição do belo e do bem no estado de bem-aventurança. Neste Sermão, Agostinho reitera que não põe em causa a crença religiosa na ressurreição dos corpos no final dos tempos. Mas considera que esta crença não pode ser compreendida pela razão humana, uma vez que não há argumentos filosóficos nem bíblicos que a fundamentem.³⁰ Nesta impossibilidade, Agostinho atém-se às certezas já conquistadas a este propósito por essas duas vias, razão e autoridade.³¹ Assim, é certo que a mente pode entender Deus, que é espírito. Por conseguinte, a felicidade eterna consiste numa fruição de Deus com os olhos da mente, ou seja, em uma percepção apenas intelectual. Como antes tinha mostrado nas ascensões da mente para o inteligível supremo, esta visão é plena e sacia totalmente

o desejo humano de vida feliz. Se, por razões de crença religiosa, for necessário afirmar que esta fruição, no estado de bem-aventurança eterna, supõe a participação do corpo e envolve os mecanismos de percepção com ele relacionados, isso dever-se-á a alguma força oculta, que a razão não pode alcançar.³²

Esta posição será alterada no Livro XII do seu *Comentário Literal ao Livro do Genesis* (413/414). Escrita em doze livros, esta obra consiste num comentário, elaborado segundo o método histórico-literário, da narrativa bíblica da origem do mundo desde o princípio da criação até à expulsão de Adão e Eva do paraíso. No livro XII e último, Agostinho abandona esta narrativa e passa a tratar da visão beatífica e do modo como se dará a fruição de Deus *in patria*. A exposição baseia-se na descrição que o apóstolo Paulo faz da sua experiência de êxtase, relatada em 2Cor., 12, 2-4.³³ A exegese deste texto é realizada por Agostinho através de uma análise muito detalhada dos três tipos de visão ou modos de percepção que ocorrerem no conhecimento humano: corporal, espiritual e intelectual. Por sua vez, esta análise baseia-se na identificação da origem de cada um desses tipos de cognição e na verificação do modo como em cada um deles as faculdades humanas se relacionam com o seu objeto. O grau mais perfeito desta hierarquia de modos de conhecer é a visão intelectual. Na sequência do que já tinha afirmado em *A verdadeira religião* Agostinho reitera que esta visão se caracteriza por uma relação de copresença entre a mente e a verdade, sem interposição de nenhuma criatura, da qual resulta um conhecimento de perfeita ciência, imune ao erro e à dúvida.³⁴ Tendo esmiuçado com

³⁰ AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermão 277*, 14, PL 38. Migne: Paris, 1895, 1265. Minha tradução, a partir desta edição latina: "Na medida do possível, procuremos nós ser melhores, mas não transformemos Deus em pior. Principalmente porque não encontramos nada dito sobre isso na Escritura, ou ainda não encontramos. Eu não estou a presumir que não se venha a encontrar. Mas ou não há nada, ou há e está oculto, ou oculta-se-me".

³¹ *Ibid.*: "Por tanto, se, pelo menos quando este corpo for transformado em corpo espiritual [...] [os bem-aventurados] poderão [ver deus com os olhos do corpo] por alguma força oculta, nunca experimentada e totalmente desconhecida, nunca percebida nem pensada; se o puderem fazer, então que possam".

³² *Id.*, *Sermão 277*, 18: "Deus não se pode ver num lugar, porque não é corpo. Porque ele está em toda a parte e não está menos numa parte e mais noutra. Isto é o que afirmamos com toda a certeza. Agora, se a carne receber uma modificação tal que se possa ver através dela o que não se vê localmente: então que seja. Mas é preciso perguntar como é que isso se pode ensinar".

³³ 2Cor., 12, 2-4: "sei de um homem, em Cristo, que, há catorze anos – ignoro se no corpo ou se fora do corpo, Deus o sabe! – foi arrebatado até ao terceiro céu. E sei que esse homem – ignoro se no corpo ou se fora do corpo, Deus o sabe! – foi arrebatado até ao paraíso e ouviu palavras inefáveis que não é permitido a um homem repetir".

³⁴ Agostinho desenvolve uma análise extensa destes três tipos de visão no *Comentário Literal ao Livro do Genesis*, Livro XII, 6, 15-XXVI, 54. Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, 2012a. p. 136-151.

todo o detalhe o mecanismo psicossomático e o resultado epistémico de cada um dos tipos de visão, Agostinho aplica esta análise à narrativa que o apóstolo deixou da sua experiência mística e conclui que ela corresponde a uma visão de tipo intelectual. Mas esta conclusão introduz uma perplexidade na narrativa de Paulo. De facto, o apóstolo descreve esta experiência associando-a a uma dúvida insuperável. Ele *não sabe* se essa experiência foi feita no corpo ou sem o corpo. Agostinho conclui que essa dúvida terá sido causada porque a experiência de bem-aventurança feita por Paulo ocorreu fora do corpo. Foi uma experiência extática – plena e total – mas não adequada: desmedida.³⁵ Enquanto visão intelectual, tratou-se de uma cognição puramente mental. Uma experiência deste tipo conhece efetivamente o objeto supremo de modo pleno e perfeito. Mas é imperfeita por não ser adequada à natureza mista do homem, na qual a mente está indissociavelmente unida ao corpo.

A partir da análise detalhada da natureza da experiência mística do apóstolo Paulo, e em particular, do enigma contido na sua dúvida, Agostinho é levado a admitir que, no caso dos seres humanos, a experiência da visão de Deus tem de integrar a corporeidade. Face à doutrina anterior na qual considerava a visão intelectual de Deus como cume de vida feliz, esta conclusão introduz uma nova modificação na conceção agostiniana do belo e da vida feliz. De facto, no último livro de *A Cidade de Deus*, Agostinho volta a abordar este assunto e afirma com veemência que a experiência do belo e do bem *in patria* tem de incluir não só a corporeidade como também a percepção de Deus mediante os olhos do corpo:

Deus ser-nos-á conhecido e visível de tal modo que será visto em espírito por cada um de nós; será visto por uns nos outros; será visto em si próprio; será visto num novo Céu e numa nova Terra; será visto em toda a criatura que então existir; será visto em todo o corpo, com os olhos do corpo, para onde quer que se voltem esses olhos do corpo espiritual.³⁶

Nos textos onde expõe a sua última doutrina sobre a natureza do belo e da fruição do bem, esta experiência é descrita como plenitude e está associada à contemplação da total congruência entre as partes e o todo. Trata-se de uma experiência feita pela mente humana a partir da visão de Deus, como unidade perfeita que garante a congruência de todas as partes entre si e com o princípio de que dependem no ser. É essa experiência de uma congruência entre o uno pleno e a totalidade do múltiplo que gera a beleza infinita e cabal, da qual fruem eternamente os bem-aventurados. Mas, ao contrário do que ocorria nos primeiros escritos, a última doutrina de Agostinho sobre a beleza e a felicidade – *onde mal nenhum haverá ou bem nenhum faltará* – implica a participação da natureza corpórea do homem na bem-aventurança:

[...] todos os membros e órgãos internos do corpo incorruptível que vemos agora ocupados em diversas funções necessárias [...]; o ritmo latente da harmonia corporal de que já falei, repartido interna e externamente por todas as partes do corpo [...] inflamarão as mentes racionais com o deleite da beleza racional no louvor de tão grande artifice. [...] qualquer que sejam os seus movimentos, as suas atitudes bem como o seu aspeto, tudo será gracioso nesse lugar onde nada de desgracioso pode haver.³⁷

Considerações finais

No início deste ensaio sugeríamos que desde a primeira obra, extraviada, à última grande obra expositiva de Agostinho – desde *De pulchro et apto* à *Cidade de Deus* – a dinâmica do belo, construída sobre a categoria da congruência, permanece como um princípio estruturante do projeto filosófico de Agostinho. Porém, neste intervalo de cerca de 47 anos, os elementos que compõem esta dinâmica foram-se modificando substancialmente, à medida que Agostinho foi reformulando as respostas já construídas. Neste longo percurso, a categoria de congruência, entendida como estrutura metafísica que suporta a beleza cósmica e origina a experiência humana

³⁵ Cf. *Ibid.*, 2012a. p. 150-151.

³⁶ AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*, XXII, 29, 1995. p. 2364.

³⁷ *Ibid.*, p. 2365-2366.

do belo, permanece inalterada. Em *De pulchro et apto*, o universo de objetos congruentes ficava restrito apenas a entidades de natureza corpórea e a correspondente experiência permanecia limitada à percepção sensível. A partir da conversão ao cristianismo e por influência do modelo metafísico neoplatônico, Agostinho alarga o âmbito dos objetos contidos na relação mereológica de congruência e integra nela os objetos de natureza inteligível. Ao mesmo tempo, atribui o fundamento da unidade entre os múltiplos objetos que compõem essa relação ao ser supremo, Deus, criador e fonte de toda a inteligibilidade. Porém, em uma primeira etapa, a verdadeira natureza do belo é para Agostinho a de um inteligível puro e por conseguinte só pode ser experimentado intelectualmente. Contudo, confrontado com algumas aporias originadas pela aplicação desta concepção filosófica da congruência e do belo à crença religiosa na ressurreição dos corpos, Agostinho reconhece que esta concepção do belo tem de ser revisitada. E de facto na sua última doutrina sobre o tema admite que a corporeidade humana e as faculdades de percepção correspondentes serão integradas na experiência do belo *in patria*.

Dois aspetos da concepção de belo em Agostinho, tal como aqui a delineámos merecem especial relevo. Em primeiro lugar, o alcance ontológico da categoria de congruência no interior do projeto filosófico de Agostinho. Trata-se de uma categoria omniabrangente, que se manifesta em todas as naturezas criadas e, portanto, também na natureza humana. Nela, a congruência ocorre quando ordena as faculdades inferiores às superiores e estas ao artífice supremo. Mas, para além do mundo natural, a congruência manifesta-se também nas ações livres. Por sua vez ambas, natureza e liberdades, projetam a sua ação no curso dos tempos e na história humana. Finalmente, a própria natureza divina é congruente, pois ela é também concebida na base de uma estrutura relacional. Segundo Agostinho, o belo resulta, em última instância, da congruência total entre cada uma das criaturas, entre si e com o bem comum, operada desde o princípio do mundo até ao seu fim temporal.

Uma segunda consideração que resulta da análise da dinâmica do belo aqui realizada, deriva da revalorização da corporeidade humana realizada por Agostinho em *A Cidade de Deus*, face ao que ocorria nos primeiros escritos. É interessante notar que a redação dos últimos livros de *A Cidade de Deus* onde se manifesta esta revalorização é praticamente contemporânea das obras que resultaram da controvérsia com Juliano de Eclana, nas quais Agostinho condena veementemente a natureza caída do homem, designando a condição histórica do homem como *massa damnata*. Este contraste de posições sobre a natureza da corporeidade humana que se verifica na obra de Agostinho em épocas concomitantes não deixa de obrigar à reflexão. Se de facto, na sua última doutrina sobre a vida feliz e a fruição do belo, Agostinho defende a positividade do corpo humano, de onde lhe advém, então, a ideia de que a matéria e a corporeidade, na condição humana *in via*, são *massa damnata*?

A questão é por demais complexa e aqui apenas poderemos deixar algumas pistas de investigação. Para compreender este problema, será porventura necessário analisar com atenção as explicações dadas por Agostinho no *Comentário Literal ao Livro do Genesis* sobre a origem do mundo e da matéria e sobre o modo como o processo de evolução do cosmos foi afetado, no início, pela liberdade das criaturas puramente espirituais. Desde esta perspetiva, na condição pós lapsária do mundo e do homem, a matéria está afetada pela desordem, introduzida na própria matéria, pelas liberdades angélica e humana. Porém, a matéria não deixa de conter, na sua natureza intrínseca, o princípio de acréscimo de ser que lhe permite evoluir para um estado de perfeição superior. Além disso, a procedência de toda a criatura e, portanto, também da matéria, de um único bem, como Agostinho irrecusavelmente admite, exclui que se possa defender a autonomia da matéria com relação ao seu princípio criador. Agostinho serve-se da noção estoica de razões seminais para explicar de que modo toda a criatura tende a aperfeiçoar-se dentro do seu género. Assim, embora esteja afetada por uma

perturbação introduzida nela pelas naturezas que livremente se perverteram – e desde esta perspetiva, ela está numa condição de profunda degradação – a matéria contém em si um direcionamento natural à congruência e harmonia, dentro da sua ordem. E desde esta perspetiva ela mantém as condições para ser reorientada para o bem supremo. Esta reordenação permanece parcialmente confiada ao exercício da liberdade humana. Dada a hegemonia natural da mente sobre o corpo, cabe à primeira construir, de modo progressivamente mais ajustado, a congruência e a beleza que dela emana.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Sermo 227*. Patrologia Latina 38. Paris: Migne, 1895. [1257-1268].
- AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre a vida feliz*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000a.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre a ordem*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000b.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre o livre arbitrio*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário Literal ao Livro do Genesis, Livro XII. Civitas Augustiniana*, Porto, n. 2, p. 121-164. 2012a. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/648>. Acesso em: 25 maio 2022.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *A verdadeira religião*. Porto: Afrontamento, 2012b.
- BEATRICE, Pier Franco. Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan. *Vigiliae Christianae*, Boston, n. 43-3, p. 248-281, 1989.
- BEIERWALTES, Werner. *Agostino e in neoplatonismo cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- BETTETINI, Maria. Agostino e l'estetica': um punto. *Quaestio*, Turnhout, n. 6, p. 57-79, 2006.
- BUSSANICH, John. Happiness, Eudaimonia. In: FITZGERALD, A. D. (org.). *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2009.
- CATAPANO, Giovanni. Introduzione. In: AGOSTINO. *Vedere dio*. Lettera 147. Roma: Città Nuova, 2019.
- COLISH, Marcia. *The Stoic Tradition: From Antiquity to the Early Middle Ages*. Boston: Brill, 1985.
- DE CAPITANI, Franco. Quomodo sit manifestum deum esse. Lettura del Libro II. In: G. MADEC, F.; DE CAPITANI, F.; TUNINETTI, L.; HOLTE, R. "De libero arbitrio" di Agostino d'Ippona. Palermo: Ed. Augustinus, 1990.
- DONOHUE, Brian. Beauty and Motivation in Aristotle. *Quaestiones Disputatae*, Washington D.C., v. 2, n. 6, p. 26-43, 2016.
- HALLIWELL, Stephen. Aesthetics in Antiquity. In: DAVIES, S. et al. (org.). *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- HARRISON, Carol. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2005.
- HEATH, Malcom. Unity, Wholeness, and Proportion. In: DESTREÉE, P.; MURRAY, P. (org.). *A Companion to Ancient Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.
- KONSTAN, David. Beauty. In: DESTREÉE, P.; MURRAY, P. (org.). *A Companion to Ancient Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015.
- KONSTAN, David. *Beauty: The Fortune of an Ancient Greek Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- MANFERDINI, Tina. *Comunicazione ed estetica in sant'Agostino*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1995.
- MARENBOON, John. Medieval and Renaissance Aesthetics. In: DAVIES, S. et al. (org.). *A Companion to Aesthetics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução. In: AGOSTINHO DE HIPONA. *Diálogo sobre a Ordem*. Lisboa: INCM, 2000.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. *Ordem e Mediação: A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012.
- SCHINDLER, David Christopher. Disclosing Beauty. Order and Disorder in Plato's Symposium. In: RAMOS, A. (org.). *Beauty and the Good*. Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus. Washington D.C.: Catholic University of America, 2020.
- SOLIGNAC, Aimé. Le de pulchro et apto. In: AUGUSTIN. *Oeuvres de Saint Augustin*. Les Confessions. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1998a.
- SOLIGNAC, Aimé. Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin. In: AUGUSTIN. *Oeuvres de Saint Augustin*. Les Confessions. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1998b.
- SVOBODA, Karel. *L'esthétique de saint Augustin et ces sources*. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
- TSCHOLL, Joseph. *Dio & il bello in sant'Agostino*. Milano: Edizioni Ares, 1996.
- VAN OORT, Johannes. Augustine's De pulchro et apto and its Manichaean Context. In: VAN OORT, J. *Manichaeism in Early Christianity*. Boston: Brill, 2020.
- VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gloria. Una estética teológica*. Milano: Jaca Book, 1975.

Paula Oliveira e Silva

Doutora em Filosofia pela Universidade de Lisboa (UL), em Lisboa, Portugal. Professora Auxiliar no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (UP), no Porto, Portugal.

Endereço para correspondência

Paula Oliveira e Silva
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Torre B, sala 119
Via Panorâmica Edgar Cardoso, s/n
4250-564
Porto, Portugal

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação da autora antes da publicação.