

## DA EQUIVOCIDADE SEMÂNTICA AO ESTABELECIMENTO DE UMA ONTOLOGIA: UMA CHAVE DE LEITURA DO *DE QUANTITATE ANIMAE*, DE AGOSTINHO DE HIPONA<sup>60</sup>

Eliakim Ferreira Oliveira\*

*Para Carlos Eduardo de Oliveira*

**Resumo:** O artigo tem por objetivo o esclarecimento da expressão *quantitas animae*. Para tanto, busca ler o *De quantitate animae* segundo uma ontologia da significação, em que (1) a *quantitas animae* remete à semelhança da alma com Deus e (2) cada um de seus graus remete ao grau superior, até o retorno à pátria divina. O artigo concluirá, desse modo, que ambos esses aspectos ganham significado quando compreendidos como signos que remetem a uma dimensão ontológica superior.

**Palavras-Chave:** Agostinho. *De quantitate animae*. *Confissões*. Ontologia. Linguagem.

## FROM SEMANTIC EQUIVOCITY TO THE ESTABLISHMENT OF AN ONTOLOGY: AN APPROACH TO AUGUSTINE'S *DE QUANTITATE ANIMAE*

**Abstract:** The article aims to clarify the expression *quantitas animae*. To this end, it seeks to read the *De quantitate animae* according to an ontology of meaning, in which (1) the *quantitas animae* refers to the soul's resemblance to God and (2) each of its degrees refers to the superior, until the return to the divine homeland. The article will conclude, therefore, that both of these aspects gain meaning when understood as signs that refer to a higher ontological dimension.

**Keywords:** Augustine. *De quantitate animae*. *Confessions*. Ontology. Language.

---

\* Mestrando, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, Brasil. E-mail: eliakim.oliveiras@gmail.com.

<sup>60</sup> Agradeço a Luiz Marcos da Silva Filho (PUC-SP), cuja leitura prévia contribuiu muito para a fatura deste artigo. Também menciono, como tem sido hábito, a leitura prévia de meu colega, pré-leitor oficial, Gabriel Frizzarin Ramalhães de Souza (USP). E não poderia deixar de mencionar as sugestões inestimáveis do prof. Moacyr Novaes (USP). Se não tivessem ocorrido as sempre ricas conversas com Novaes, provavelmente eu não teria exposto aqui esta interpretação do *De quantitate animae*. Por fim, agradeço à atenta orientação de Carlos Eduardo de Oliveira (USP), a quem dedico este artigo.

## 1. INTRODUÇÃO: É POSSÍVEL LER O *DE QUANTITATE ANIMAE* SEGUNDO UMA ONTOLOGIA DA SIGNIFICAÇÃO?

No *De quantitate animae*, um debate em torno da ambiguidade de uma expressão, a que Agostinho chama *quantitas animae*, dá origem a uma investigação de caráter ontológico, que pode ser reduzida ao problema da incorporeidade da alma, em particular, e da condição das naturezas incorpóreas, em geral. Sabemos do anacronismo de atribuir essa qualificação a temas da filosofia agostiniana. Mas é notável como uma leitura *ontologizante* de Agostinho pode se mostrar fecunda, a exemplo da interpretação de Moacyr Novaes<sup>61</sup>, que consiste em evidenciar que, na relação entre os seres finitos e inferiores com o ser supremo e infinito, é possível assumir que Agostinho proponha algo como uma *ontologia*, porquanto formula um discurso sobre o modo como os seres se hierarquizam no mundo: seres finitos de um lado, o ser infinito, de outro; realidades corpóreas, de um lado, realidades incorpóreas, de outro. Nessa interpretação, haveria, em particular, uma ontologia em que se estabelece uma separação entre dois domínios, cuja compreensão suscita um discurso sobre a relação de significação de um domínio para com o outro: o "significado" apreendido a partir do mundo sensível "aponta para um mundo espiritual e transcendente"<sup>62</sup>. O problema é que a expressão de uma "ontologia da significação" contrasta com a "condição humana": a expressão do espiritual e transcendente através de signos provenientes do sensível é obliterada por uma insuficiência da linguagem humana, que "não está à altura dessa ontologia"<sup>63</sup>. Resulta disso a insistência na finitude da linguagem, a investigação sobre a falência das palavras, as ambiguidades que as palavras encerram, etc<sup>64</sup>. Mas é preciso notar que não é apenas o primado das palavras que é submetido a um novo tratamento, mas a extensão da própria linguagem, ao ser atraída para o campo dos *signos* (fumaça, cicatrizes, febre, bandeiras, etc.). A esse repertório, Novaes destaca, Agostinho teria (com originalidade) acrescentado *as palavras*. Elas também *significam*, isto é, são coisas que remetem a

<sup>61</sup> NOVAES, M. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*.

<sup>62</sup> NOVAES, M. *op. cit.*, p. 29.

<sup>63</sup> NOVAES, M. *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>64</sup> Cf. NOVAES, M. "Linguagem e Verdade nas *Confissões*"; NOVAES, M. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*, "Gramática e filosofia", p. 27 e ss.

outras coisas. Nesse quadro, uma ontologia da significação pode ser compreendida do seguinte modo: o próprio ser das coisas finitas, contingentes, ao ser analisado, forneceria indícios, sinais, de outra coisa (seu significado), a saber, o ser infinito, criador, etc.

Talvez fosse precipitado se submetêssemos o *De quantitate animae* à integridade de uma interpretação que condiciona uma compreensão ontológica a um exame da linguagem<sup>65</sup>. Algo como uma ontologia da significação, talvez evidente na leitura em conjunto de obras de Agostinho, em que se privilegiam as *Confissões*, não parece tão evidente no *De quantitate animae*, ainda que seja possível encontrá-la ali. Em primeiro lugar, não é tão evidente nesse diálogo porque não é explícita uma apresentação da insuficiência da linguagem. Há, de fato, a assunção de que se deve tomar cuidado com a equivocidade de *uma* expressão, porque ela pode conduzir a uma má compreensão da coisa a que a expressão se refere (a *quantitas animae*, de um lado, e a natureza da *animae*, de outro). Agostinho também assume que, em uma investigação como aquela, devemos prestar atenção antes nas coisas a que as palavras se referem que nas palavras elas mesmas, formulação que pode ser compreendida, é verdade, como um *locus* agostiniano, mas que, no *De quantitate animae*, não encaminha para a assunção de que a linguagem é incapaz de dar apoio à compreensão do que seja uma *quantitas animae*. Em outros termos, mesmo que se assuma, a partir da leitura de outros textos de Agostinho, que a linguagem não é capaz de expressar uma natureza espiritual infinita (como se pode notar naquela invocação tateante do início das *Confissões*<sup>66</sup>), ela parece suficiente, no entanto, para compreender a natureza de um aspecto de uma natureza espiritual finita, a saber, a *quantitas* da alma humana — desde que, bem entendido, tome-se cuidado com a ambiguidade da expressão.

Em segundo lugar, como já foi objeto de nosso estudo<sup>67</sup>, a alienação progressiva da linguagem — como Mammì procura evidenciar nas *Confissões*<sup>68</sup> —, não está

---

<sup>65</sup> Sobre a linguagem em Agostinho, ver ANDO, C. "Augustine on language".

<sup>66</sup> Sobre isso, ver NOVAES, M. "Linguagem e verdade nas *Confissões*"; BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*; NOVAES, M. *A razão em exercício*, p. 130 e ss; AYOUB, C. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*; MAMMÌ, L. "Prefácio", p. 19.

<sup>67</sup> OLIVEIRA, E. F. "Em torno da *quantitas animae*: leituras iniciais do *De quantitate animae* de Agostinho de Hipona", p. 10.

<sup>68</sup> Talvez um complemento interessante a essa leitura seja aquela que procura ler as *Confissões* como um diálogo, no conteúdo e na forma: por um lado, um diálogo pretendido e falhado com Deus; por outro

presente no *De quantitate animae*, ainda que a equivocidade de uma expressão possa ensejar um escrutínio ontológico. Nesse sentido, não há no *De quantitate animae*, como há nas *Confissões*, a escuta do *uerbum mentis*.

Mas, então, em que essa leitura nos ajuda a abordar a ontologia que subjaz a uma expressão equívoca? Mesmo que não haja um exame dos embaraços da linguagem, aquilo que nos parece conduzir a uma interessante leitura do *De quantitate animae* é dar enfoque, justamente, ao *locus* agostiniano a partir do qual o diálogo se desenvolve: de fato, o problema é a ambiguidade, o caráter equívoco de uma expressão, a confusão semântica, cujo esclarecimento guia o debate em direção ao problema das naturezas incorpóreas, problema que pode ser qualificado, segundo os pressupostos que assumimos, como um problema de caráter ontológico: é a hierarquia da alma no mundo que está em questão. Em outros termos, a análise do sentido de um *signo* (*quantitas animae*), aparentemente de sentido físico, faz *remetê-lo* a uma instância *metafísica*. Em outros termos, mesmo no *De quantitate animae*, a análise das coisas contingentes remete a um significado superior. A análise, por exemplo, das dimensões corpóreas, no início do diálogo, e de seu caráter incorpóreo (a *longitude em si*, a *latitude em si*)<sup>69</sup> e, logo em seguida, a análise das figuras geométricas, é já uma análise desse tipo: riscos, na areia, de figuras corpóreas dotadas de multiplicidade, constitui um trabalho de remissão a algo unitário, inteligível, para além delas mesmas<sup>70</sup>. De modo semelhante, como veremos, os "graus" de ascensão da alma são submetidos a uma análise que os faz remeterem ao grau respectivamente superior, até o ser infinito.

Com efeito, esse procedimento de leitura faz com que a análise do sentido dos signos (em primeiro lugar, na análise do signo *termo* ou *expressão*, o qual, por si só, não dá a ver aquilo a que se refere; em segundo lugar, na análise dos graus de ascensão enquanto signos) conduza a um primado ontologicamente superior, permitindo que esboce uma leitura ontologizante do *De quantitate animae* que o torne aparentado, mesmo que à distância, com aspectos de uma obra como as *Confissões* e o torne um eco

---

lado, um diálogo segundo sua forma de composição. É a recente interpretação de NOVAES, M. "As *Confissões* como elogio do diálogo", ainda em desenvolvimento.

<sup>69</sup> AUGUSTINUS. *De quantitate animae*, Patrologia Latina, coluna 1041.

<sup>70</sup> Cf. AUGUSTINUS. *op. cit.*, colunas 1041-1045.

de uma ontologia da significação, tal como aquela tramada por Novaes em seus estudos sobre as obras de Agostinho.

Dois serão os caminhos através dos quais desenvolveremos essa leitura.

1) Um caminho de leitura que privilegie a compreensão de uma *quantitas* da alma como uma *magnitude* da alma, qualidade que, porquanto se relacione intimamente com o caráter incorpóreo da alma, traça uma analogia com aquela *magnitude* atribuída a Deus no início das *Confissões*. Em outros termos, a análise da *magnitude* da alma, que é finita, remete à semelhança com a *magnitude* de Deus, que é infinito.

2) Um caminho de leitura, complementar ao primeiro, que evidencia essa *quantitas* da alma como um posicionamento dela na hierarquia do mundo, mais exatamente, a colocação dela em uma posição mediana entre as realidades. A base dessa conclusão é a compreensão da alma como passível, internamente, de uma complexa gradação, em que cada grau remete a um superior, até o grau de contemplação do ser supremo.

*Quantitas*, *grau*, *longitude*, *latitude* são termos cuja esfera semântica diz respeito, a princípio, ao corpóreo, portanto ao quantitativo, mas que, por outro lado, quando submetidos à análise agostiniana, remetem a uma ontologia do incorpóreo, que lhes dá significado.

## II. O USO DE *MAGNUM* NO *DE QUANTITATE ANIMAE* E NAS *CONFISSÕES* COMO CASO EXEMPLAR (1)

Como sinalizamos, no *De quantitate animae*, Agostinho relaciona aquilo que chama *quantitas* com o caráter incorpóreo da alma. A denominação desse caráter incorpóreo inscreve-se na discussão sobre a modificação do sentido comum de um termo, a fim de adequá-lo a seu referente. É nesse sentido, justamente, que a expressão não pode ser entendida a partir de seu "uso comum" (aparente na voz de Evódio), que relaciona *quantitas* com aquilo que é *corpo*. O que está em questão nessa ressignificação, como premissa do argumento, é o fato de que, assim como se aplicam à alma palavras referentes ao corpo, também se aplicam ao corpo palavras referentes à alma:

Porque, se te preocupa o fato de traduzirmos por "longanimidade" [*longanimitatem*] o que os gregos chamavam *μακροθυμία*

[*makrothynia*], é conveniente que tenhas em conta que se aplicam à alma muitas palavras referentes ao corpo, assim como se aplicam ao corpo as referentes à alma<sup>71</sup>.

É possível dizer, nesse sentido, que o uso de uma *expressão* que comumente se refere ao corpóreo para referir-se à alma pode constituir-se, a princípio, como uma metáfora, muito possivelmente uma metáfora gasta pelo uso, o que pode indicar por que é cabível uma pergunta como a de Evódio (*qual é a quantidade da alma?*<sup>72</sup>). Se assim for, é preciso prestar atenção no uso metafórico e fixar um sentido adequado ao novo contexto.

Um uso de uma expressão que remete ao corpóreo para referir-se ao incorpóreo encontra um paralelo na expressão "templo de Deus", que Agostinho comenta na *questão 20*<sup>73</sup> das *Oitenta e três questões diversas*. Se Deus não é um corpo, não está em nenhum lugar. Um lugar está no espaço, que é ocupado pelo comprimento, pela largura e pela altura de um corpo. Se Deus não é algo assim, como é possível afirmar dele um lugar? Agostinho explica que, nesse caso, "o lugar de Deus se diz *por abuso* do templo de Deus"<sup>74</sup>. Com efeito, o que está em questão no uso da expressão *quantitas animae* é, a nosso ver, o aparente desacordo entre um termo cuja esfera semântica aponta ao corpóreo quando se refere a algo cuja natureza é incorpórea, tal como a expressão "o

---

<sup>71</sup>AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1052. *Quod si te illud movet, quod solemus eam quam Graeci μακροθυμία vocant, longanimitatem interpretari; animadvertere licet a corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus*. Modificação da tradução de Agostinho Belmonte. Todas as citações em latim foram extraídas do original, presente em *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Salvo quando indicado, fizemos uso da tradução de Agostinho Belmonte, sempre em cotejo com o texto original.

<sup>72</sup> *Ev. Et hoc interim satis est: dic nunc quanta sit anima* (AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1037). Há uma profusão de traduções dessa expressão, sintoma da dificuldade de interpretá-la: *grandeza, dimensão, magnitude, potencialidade* (cf. OLIVEIRA, E. F. "Em torno da *quantitas animae*: leituras iniciais do *De quantitate animae* de Agostinho de Hipona"). Nesse momento, para encaminhar a nossa interpretação, optamos pela literalidade.

<sup>73</sup> "Deus não está em nenhum lugar. Pois o que está em algum lugar, está contido num lugar. O que está contido num lugar é corpo. Mas Deus não é corpo. Portanto, não está em nenhum lugar. E, no entanto, porque é e não está num lugar, antes tudo está nele do que ele em algum lugar, mas não está nele de modo que ele próprio seja um lugar. Pois um lugar está no espaço que é ocupado pelo comprimento, pela largura e pela altura de um corpo. Mas Deus não é algo assim. Portanto, tudo está nele mas ele não é um lugar. Todavia, não porque ele está contido ali, mas porque ele ali esteja presente, o lugar de Deus se diz por abuso do templo de Deus. Nada melhor, porém, do que entendê-lo como alma pura". Tradução do Grupo de Estudos de Latim Medieval do Departamento de Filosofia da USP, disponível no site do Cepame: <http://cepame.fflch.usp.br> (acesso em 10-3-2019).

<sup>74</sup> AUGUSTINUS. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, p. 25, linha 10.

templo de Deus", que pode sugerir que o incorpóreo, que é Deus, tenha um lugar, o que seria absurdo, porquanto apenas corpos ocupam um lugar.

Assim sendo, deve-se entender a expressão *quantitas animae* segundo a natureza da alma, que não é a mesma do corpo, tal como se entende a expressão "o templo de Deus" segundo a natureza de Deus, que não é corpóreo. A alma pode ser entendida, a propósito, por meio de qualificações simétricas e opostas àquelas que caracterizam o corpo, procedimento semelhante ao que Agostinho faz no que toca à natureza divina. É nesse tom que o filósofo comenta, a propósito, o *De quantitate animae* em suas *Retractationes*:

Mas uma vez que se discutiu, com suma diligência e suma profundidade, sobre a quantidade [da alma], a fim de que mostrássemos, se pudéssemos, que embora não sendo uma quantidade corpórea, ela é algo grande, todo o livro recebeu o nome dessa única indagação, de modo que foi chamado *A quantidade da alma*<sup>75</sup>.

Desse modo, para que não se cometa uma confusão *categorial* (em sentido fraco), o termo deve ser examinado — como Agostinho o faz brevemente nas *Retractationes* e longamente no *De quantitate animae* —, o que permitirá uma compreensão mais precisa e adequada da expressão *quantitas animae*.

É notável, ainda, como a referência à alma como "grande" (*magnum aliquid*) — associação que Agostinho parece fazer, nas *Retractationes*, entre *quantitas* e *magnitudo* — assemelha-se à referência a Deus no início das *Confissões*:

*Tu és grande (magnus), Senhor, e demais louvável. Grande (magna) é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que tu resistes aos soberbos [...] (conf., I, I, 1)*<sup>76</sup>.

Estaríamos diante de casos semelhantes quando é feita a atribuição de "grande" à alma e Deus?

---

<sup>75</sup>*Retrac.*, I, VIII (VII), 1, "*Sed quoniam quanta sit, diligentissime ac subtilissime disputatum est, ut eram, si possemus, ostenderemus corporis quantitatis non esse et tamen magnum aliquid esse*" (Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira). Trecho extraído de AUGUSTINUS. *Retractationum libri I*. A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum, Series Latina LVII.

<sup>76</sup> *Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia superbis resistis.* (Para as *Confissões*, usamos a tradução de Lorenzo Mammì, publicada pela Penguin Companhia).

Em alguns momentos das *Confissões*, Agostinho destaca o versículo do Gênesis em que é dito que o homem foi feito à imagem de Deus. É o caso de parágrafo 4 do livro VI, em que o filósofo destaca os motivos pelos quais não se deve entender essa "feitura à imagem de Deus" como se se referisse ao caráter corpóreo do homem. Foi quando o filósofo aprendeu que o versículo *homem feito à tua imagem* não se refere "ao corpo humano determinado por uma forma". Naquele momento, Agostinho se deu conta de que a demora em tornar-se cristão católico não dizia respeito a ser avesso à fé da religião, mas dizia respeito às "ficções de pensamentos carnis" que nutria:

Corei de contente, então, por ter ladrado durante tanto tempo, não contra a fé católica, mas contra ficções de pensamentos carnis — embora não suspeitasse nem de longe e obscuramente do que poderia ser uma substância espiritual (*conf.*, VI, V, 4).

E, logo em seguida, o filósofo busca, por meio de paradoxos e superlativos, as palavras que possam indicar a grandeza de Deus e, nesse sentido, as razões pelas quais não pode ser corpo e, apesar disso, pôde ter feito o homem à sua imagem. Assim, Agostinho nos diz que Deus é "*altíssimo e pertíssimo*", que é "*secretíssimo e evidentíssimo*", "cujos membros são ora maiores, ora menores", mas também que é "*inteiro em todo lugar*" e não está "*em lugar nenhum*", para assim concluir: "*tu não és absolutamente segundo esta forma corporal, e no entanto fizeste o *homem à tua imagem*, e este ocupa um lugar, da cabeça aos pés*" (*conf.*, VI, V, 4).

O que nos causa estranhamento é essa oposição entre o homem, "que ocupa um lugar, da cabeça aos pés", e Deus, que não é "absolutamente segundo" uma forma corporal. Como é possível entender essa feitura do corpóreo segundo a imagem do incorpóreo? Essa é uma das primeiras dúvidas que Evódio expressa no *De quantitate animae*. O problema dela, veremos, está na maneira como a questão é formulada: não é o corpóreo que é feito à imagem do incorpóreo, mas aquilo que, no homem, é incorpóreo: *a alma*<sup>77</sup>. Evódio pede a Agostinho que lhe "explique a qualidade da alma" (*expliques qualis sit*)<sup>78</sup>. Para tanto, Agostinho indica a semelhança entre ela e Deus.

---

<sup>77</sup> Cf. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 97-98.

<sup>78</sup> Aqui é interessante notar e verificar se não há um entrelaçamento as expressões da *qualidade* e da *quantidade*. É importante indicar que, no *De quantitate animae*, uma palavra que aparentemente remete ao *quantitativo* passa a ser, ao longo do texto, remetida ao *qualitativo*. *Quantum valeat anima* (AUGUSTINUS. *De quantitate animae*, coluna 1073), a última questão do diálogo, é feita após longa ressignificação do termo *quantitas*. Em outras palavras, Agostinho procura mostrar que, na referência à



Assim responde ao interlocutor: "Parece-me que [a alma] é semelhante a Deus. Pois, se não me engano, perguntas sobre a alma humana"<sup>79</sup>. A elucidação da qualidade da alma a partir de uma presuntiva semelhança com o criador encerra, no entanto, alguns problemas. Em primeiro lugar, a alma é criatura, e Deus por ninguém foi criado. Nós, quando criamos, criamos coisas mortais, ao passo que Deus fez uma alma imortal. Não é de se esperar que, assim como o imortal cria algo imortal à sua semelhança, também nós, imortais no que toca à alma, criada por Deus, deveríamos fazer o que fazemos à nossa semelhança, isto é, também criar o imortal?

Agostinho responde a essa questão por meio de um recurso analógico: se assim fosse, ao pintarmos um quadro, poderíamos pintá-lo à semelhança do que acreditamos ser em nós imortal, isto é, nossa alma. Mas não podemos: sempre que pintamos um retrato de nós mesmos, expressamos nele somente a semelhança do corpo, que é mortal. Nesse sentido:

Assim como a imagem de teu corpo não pode ter a mesma força de teu corpo, também não deve causar-te admiração se a alma não tem tanto poder quanto aquele a cuja semelhança foi criada<sup>80</sup>.

Nota-se nesse trecho que o elemento responsável pela semelhança é a *imortalidade*. Tanto Deus quanto a alma humana são imortais. Agostinho promove, portanto, uma associação do incorpóreo com o imortal e do corpóreo com o mortal. A questão prossegue, no entanto. Evódio ainda não assumiu que a alma seja incorpórea. É nesse contexto que o interlocutor pergunta por aquilo que Agostinho entenderia por *quantidade da alma*. É interessante que o filósofo não dá prontamente uma resposta, mas pergunta pelo sentido da pergunta de Evódio. É desse modo que, para entender o que exatamente Agostinho quer dizer com isso, pensamos ser possível afirmar que o filósofo propõe maneiras diferentes de se referir a uma mesma coisa, de que resulta a pergunta do filósofo após a pergunta do interlocutor: "De que modo perguntas

---

alma, não é ao *quantitativo* que *quantitas* remete. Aqui se pode pensar, inclusive, como a relação entre a *quantitas animae* e um *valetudo animae* ("saúde da alma") (cf. AUGUSTINUS. *De quantitate animae*, coluna 1054) pode indicar implicitamente uma equivalência entre a *quantitas* da alma e uma suposta *vis* (*força*), uma força própria da alma, enfatizando o sentido qualitativo da expressão (cf. OLIVEIRA, E. F. *op. cit.*, p. 4-5).

<sup>79</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1037.

<sup>80</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1037.

(*quomodo quaeris*) acerca de sua quantidade (*quanta sit*)?"<sup>81</sup>. É importante evidenciar, nesse trecho, o uso de *quomodo*, palavra que funciona como uma duplicação da questão. A pergunta pode ser entendida como *o que perguntas ao perguntar* ou *em que sentido perguntas*. Assim sendo, a pergunta não parece visar a nada que se pareça com a definição de um termo, mas antes procura elucidar que a questão originalmente proposta por Evódio já assume certa compreensão da alma ao mesmo tempo em que põe essa compreensão em questão. Mesmo que o interlocutor solicite que Agostinho fale da *quantitas animae* em todos os sentidos, Agostinho tem de lhe esclarecer que isso não é possível, uma vez que não se pode conceber a alma como um corpo<sup>82</sup>. É nesse sentido que o uso de uma palavra que comumente remete ao corpóreo para referir-se ao incorpóreo chega a ser, como vimos, metafórico. E Agostinho também nos adverte, a propósito, da maior importância de entender antes aquilo a que a palavra foi imposta do que aos possíveis sentidos que a palavra imposta pode vir a ter: "Estás certo e não somente estou de acordo, mas também te aconselho a te deixares atrair mais pelas coisas do que pelas palavras"<sup>83</sup>.

Talvez possamos voltar aqui ao início das *Confissões*. Não é exatamente sobre o sentido de *grandeza* (*magnitudo*) que Agostinho se debruça nas primeiras páginas das *Confissões*? Com efeito, o filósofo dá início à obra recorrendo ao salmo 145, no qual vemos enfatizada a predicação de "grande" a Deus: "Tu és grande (*magnum*), Senhor, e demais louvável. Grande (*magna*) é tua potência, e tua sabedoria inumerável" (*conf.*, I, I, 1). Nas páginas seguintes, Agostinho expressa demorada e exaustivamente como não lhe é possível expressar, pela linguagem, a grandeza de Deus. Como ele mesmo diz, logo em seguida, ao tentar fazê-lo, "anda em círculos". Aqui, o comentário de Novaes no artigo *Linguagem e Verdade nas Confissões* nos é de grande utilidade:

Os leitores das *Confissões* deparam frequentemente com advertências acerca das possibilidades da linguagem, advertências ainda mais

---

<sup>81</sup> Tradução nossa: *Quomodo quaeris quanta sit?*

<sup>82</sup> "Mas não é possível dizer nem pensar isso da alma. Pois de modo algum há que se supor a alma comprida ou larga ou como dotada de força; a mim parece que tudo isso é corpóreo, e, assim, investigamos sobre a alma vinculada aos corpos". *Atqui illud superius dici non potest, nec omnino intellegi de anima. Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus* (AUGUSTINUS, *op. cit.*, coluna 1037).

<sup>83</sup> AUGUSTINUS, *op. cit.*, coluna 1041. *Bene facis, et non solum approbo, verum etiam moneo ut semper rerum curam magis quam verborum te habere delectet.*

importantes quando a linguagem é o veículo através do qual são feitas as próprias *Confissões*. Aqui e ali, lemos como Agostinho examina o alcance de suas palavras, pergunta seu valor quando dirigidas para Deus, ou para outros homens, e aponta os limites significativos no seu uso<sup>84</sup>.

É frequente, desse modo, que as palavras não digam aquilo que verdadeiramente deveriam dizer. O que está em questão no início do livro I das *Confissões* e em boa parte da obra é o descompasso entre o desejo da filosofia de conhecer e as insuficiências da linguagem humana de enunciar o bem supremo. Uma linguagem cujos propósitos são grandes, mas de curto alcance diante da grandeza de Deus. Disso resultam, como vimos, enalacradas na própria linguagem: antíteses, oposições, paradoxos, superlativos excêntricos, metáforas, analogias. Exemplo disso é, nos *Comentários aos salmos*, o longo comentário ao curto versículo com que Agostinho inicia as *Confissões*:

Crescei, portanto, e entendei que Cristo é grande. Apesar de pequeno, é grande, imenso. As palavras me faltam. Queria exprimir o quanto ele é grande. Embora dissesse o dia inteiro: Grande, grande, que diria? Se falasse o dia todo: Grande, acabaria enfim, porque o dia termina. Sua grandeza é anterior aos dias, além dos dias, sem dia. Por isso, qual o motivo de dizer o salmo: "Porque o Senhor é grande e demais louvável". Que pode proferir uma pequena língua, a fim de louvar aquele que é grande? Dizendo "demais", pronuncia uma palavra e entra ao intelecto algo para que o saboreie. Seria como se declarasse: Pensa aquilo que os sons não exprimem; e por mais que pensares será pouco. O pensamento não o pode explicar, poderia explicá-lo a língua? (*comentários aos salmos*, salmo 95, 4-5).

Mas, apesar de insuficiência da linguagem para exprimir verdadeiramente o que seja essa grandeza, as enalacradas da linguagem, mesmo que por meio de negativas, apontam para uma *ideia* de grandeza. Sabemos que ela não pode identificar-se com a grandeza de um corpo. Agostinho deixa isso explícito num trecho do livro IV, quando se refere, justamente, à insuficiência das categorias aristotélicas para entender Deus:

Que me valeu [o livro das "Categorias"], se até me atrapalhou? Porque tentei entender inclusive a ti, meu Deus, que és maravilhosamente simples e incomutável, julgando que tudo estivesse compreendido naquelas dez predicções, como se tudo também fosse o substrato de tua grandeza e beleza e elas estivessem em ti como num substrato, assim como se dá num corpo, enquanto tu mesmo és tua grandeza e tua beleza [itálicos nossos] (*conf.*, IV, XVI, 29).

---

<sup>84</sup> NOVAES, M. "Linguagem e verdade nas *Confissões*", p. 29.

Essa tomada de consciência é interessante porque o filósofo assume a dificuldade que tinha de pensar Deus senão como um corpo. Assim nos diz no livro V:

[...] quando queria meditar sobre o meu Deus, não sabia pensar senão numa massa corporal, porque achava que não houvesse nada que não fosse real — e essa era a causa principal e quase única do meu inevitável erro (*conf.*, V, X, 20).

É importante que prestemos atenção no que Agostinho disse nesse trecho, sobretudo no verbo que ele usa: ao meditar sobre Deus, o filósofo "não sabia *pensar* senão numa massa corporal". Já no livro IV, Agostinho dissera que, no *sentido* aristotélico, a categoria "grandeza" não pode ser aplicada a Deus. No livro V, no entanto, o filósofo nos disse que, *antes, não sabia pensar Deus senão numa massa corporal*, que era a causa principal e quase única de seu inevitável erro. Ora, o que Agostinho deixa implícito aqui é que é um erro pensar Deus por meio de uma categoria de grandeza que remeta a uma natureza corporal, como *aquela* que o filósofo interpreta como sendo a categoria aristotélica.

Voltemos à pergunta que Agostinho fez a Evódio no *De quantitate animae* ao ser questionado sobre o que entende por *quantidade* da alma. O filósofo torna a perguntar: "De que modo perguntas (*quomodo quaeris*) acerca de sua quantidade (*quanta sit*)?"<sup>85</sup>. A pergunta sobre a *quantitas animae* pode ser, do ponto de vista agostiniano, sobre quantidades corpóreas, como o espaço, a largura, o comprimento, a força — que poderia remeter, a título de hipótese, ao sentido aristotélico criticado no livro IV das *Confissões* — ou sobre algo de caráter incorpóreo, como aquilo que Agostinho chama de *valor* da alma (*an quantum valeat nosse velis*). O filósofo aponta, desse modo, para uma ambiguidade própria ao uso da categoria de *quantidade*, de modo que, para referi-la à alma, é preciso que o termo, nesse contexto, se torne unívoco, de que resulta a impossibilidade de responder à questão da *quantidade da alma* num duplo sentido. Assim o filósofo ressalta:

[...] não se pode dizer nem *pensar* da alma o que acabamos de falar. Pois de modo algum se pode supor a alma comprida ou larga ou como dotada de força; em minha opinião, tudo isso é corpóreo, e queremos investigar no tocante à alma com o mesmo procedimento. Por isso é mandado que, mesmo em se tratando de mistérios, despreze tudo o

---

<sup>85</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1037.

que é corpóreo e deixe de lado este mundo, o qual, como vemos, é corpóreo, todo aquele que deseje tornar-se *tal como foi criado por Deus, ou seja, semelhante a Deus; não há salvação para a alma, senão a renovação ou reconciliação com seu autor* [itálicos nossos]<sup>86</sup>.

Notemos que é a partir do caráter incorpóreo da alma, pelo qual se pode investigar sua *quantidade*, que é possível uma "reconciliação com seu autor", ao qual é semelhante. Essa semelhança com Deus parece ser o que garante uma proximidade entre a *quantitas* da alma e a *magnitudo* de Deus, donde a necessidade de, em ambas as investigações, mostrar que alma, no *De quantitate animae*, e Deus, naqueles trechos das *Confissões*, não são corpóreos, de modo que, apesar de usarmos a mesma predicação que costumamos usar para nos referirmos aos corpos (talvez por não termos outra), devemos fixar um sentido mais *sofisticado*, a que chegamos ao pensar nas coisas a que essas palavras se referem, coisas que não podem, como vimos, ser pensadas como um corpo. Em outros termos, os signos *quantitas animae* e *magnitudo Dei* passam por um exame que lhes garante um significado preciso e não ambíguo.

O que é pertinente pensarmos agora, e que aponta para as últimas páginas do *De quantitate animae*, é como essa "grandeza" da alma remete a um primado superior e garante a ela um lugar privilegiado na hierarquia do mundo. Uma ontologia da natureza da alma (a incorporeidade) remete a uma ontologia mais geral, que diz respeito à posição da alma no mundo.

### III. DE UMA HIERARQUIA DICOTÔMICA A UMA HIERARQUIA COMPLEXA: A *QUANTITAS ANIMAE* COMO UMA ONTOLOGIA SUBJACENTE (2)

O término do diálogo *De quantitate animae*<sup>87</sup>, em que são apresentados os graus de ascensão da alma<sup>88</sup>, bem pode indicar outra importante conclusão desse escrutínio

---

<sup>86</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>87</sup> Cf. AUGUSTINUS. *op. cit.*, colunas 1073-1079.

<sup>88</sup> Sobre cada um dos graus de ascensão da alma, ver GILSON, É. *op. cit.*, "A busca de Deus pela inteligência", o mais completo e detalhado estudo; CATURELLI, A. "Los grados de perfección del alma según San Agustín"; NOVAES, M. *A razão em exercício*, cap. 4, "Interioridade na cosmologia agostiniana", em que o autor propõe várias maneiras de interpretar a sucessão dos sete degraus, utilizando como critérios o "objeto" do *actus* da alma, cada um dos *actus* e através do que esses *actus* se efetuam; por fim, STREFLING, R. "Os sete graus de atividade da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho".

ontológico, na medida em que indica a possibilidade de, a partir de um elemento quantitativo (a gradação), estabelecer uma hierarquia na natureza da alma ainda mais complexa que a hierarquia entre realidades corporais e realidades incorpóreas. Não é que a hierarquia dicotômica entre o corpóreo e o incorpóreo não seja abordada no diálogo. Na verdade, como vimos, Agostinho *parte da e investiga* longamente a distinção entre o incorpóreo e o corpóreo. O fato de a alma não possuir as qualidades que possuem os corpos é justamente o que a torna superior. A dificuldade do interlocutor de conceber uma realidade incorpórea é já um indicativo da superioridade do incorpóreo sobre o corpóreo. Mesmo que a alma não seja "comprida ou larga" ou "dotada de força"<sup>89</sup>, como são os corpos, ela é ainda alguma *coisa*, e é o estatuto ontológico dessa *coisa* que serve de fio condutor da discussão. Será uma presuntiva ontologia, segundo a qual o que não é corpóreo nada é<sup>90</sup> que vai ser posta em questão quando Agostinho dá início a uma investigação sobre a *quantitas* da alma. Nessa questão, desloca-se a discussão sobre o caráter ontológico da alma para uma ontologia geral, na base da qual está a comparação entre o caráter ontológico de uma árvore com o caráter ontológico da justiça.

Agostinho parte da premissa, aceita pelo interlocutor, de que a justiça é *melhor* que uma árvore. O interlocutor assume que a árvore é algo por possuir quantidades corpóreas: "é alta e longa e robusta"<sup>91</sup>. Essas quantidades constituem a condição de existência da própria árvore: se forem retiradas, "[a árvore] se reduziria a nada"<sup>92</sup>. Com efeito, se o interlocutor assume que a justiça é algo, terá de assumir que ela o é mesmo sem ter as quantidades que são a condição da existência de algo corpóreo. É aquilo com que o interlocutor é obrigado a concordar: "de forma alguma pode ocorrer-me que a justiça seja extensa ou larga ou algo semelhante"<sup>93</sup>. Submetendo a relação entre a alma e os corpos a esse mesmo raciocínio, podemos concluir que ela, a despeito de não possuir

---

<sup>89</sup> Cf. AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1037. A. *Atqui illud superius dici non potest, nec omnino intelligi de anima. Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea isia sunt, ut mihi videtur.*

<sup>90</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1038: E. *Placet vero, ac vehementer exspecto: videtur enim mihi quae nihil esse anima, si nihil est horum.*

<sup>91</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1038. A. *Recte omnino: sed fortasse arbor haec propterea tibi videtur esse aliquid, quod longa est pro suo modo, et lata, et robusta.*

<sup>92</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, *loc. cit.* ...*quae si detraxeris, nihil erit.*

<sup>93</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, *loc. cit.* E. *Nulla modo mihi justitia aut longa, aut lata, aut tale aliquid cogitant potest occurrere.*

quantidades corpóreas, *é* — ao passo que um corpo sem essas quantidades não poderia ser. O raciocínio de Agostinho *é*, desse modo, estendido a todas as realidades incorpóreas: elas *são* — mesmo que não possuam quantidades corpóreas, conclusão que permite recusar uma ontologia em que a condição de existência de algo dependa da posse de quantidades corpóreas.

Muitos estudos já foram feitos sobre aquilo que se pode chamar de dicotomia entre realidades (ou naturezas) corpóreas e incorpóreas em Agostinho. A maioria deles, na medida em que mostra como Agostinho defende o estatuto superior das realidades incorpóreas sobre as corpóreas, indica, na filosofia agostiniana, uma posição ou "situação ontológica"<sup>94</sup> mediana da alma na "hierarquia do mundo"<sup>95</sup>. *É* que a alma *é* incorpórea, como Deus, mas se *relaciona* com os corpos, podendo tender tanto a sua "pátria" (expressão que aparece no *De quantitate animae*)<sup>96</sup> quanto ao corpóreo, havendo um dinamismo próprio a ela, um movimento em direção a um ou a outro. Gilson associava esse dinamismo tenso entre o corpóreo e o incorpóreo a uma possibilidade ou não de a alma, conhecendo a si mesma, poder viver "de acordo com sua verdadeira natureza"<sup>97</sup>, de que resultaria posicionar-se no lugar que lhe convém: "abaixo d'Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus"<sup>98</sup>. *É* para defender essa tese que Gilson dedica um dos primeiros capítulos da *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* a comentar "o itinerário da alma para Deus". Já Caturelli entendia esse dinamismo de modo mais simples: o dinamismo *é* uma *tendência* em direção ao criador (sua pátria), por um lado, e uma *tendência* "ao supérfluo" dos sentidos, por outro<sup>99</sup>. Como *é* manifesto na seguinte passagem:

*É* nocivo aquele gênero de arte que prejudica a saúde da alma (*animi valetudo*), pois *é* perícia lamentável distinguir os manjares pelo cheiro

---

<sup>94</sup> DU ROY, O. "La situation médiane de l'âme", p. 478.

<sup>95</sup> NOVAES, M. *op. cit.*, p. 167.

<sup>96</sup> AUGUSTINUS, *op. cit.*, coluna 1035: A. *Propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum credo esse a quo creata est.*

<sup>97</sup> GILSON, É. *op. cit.*, p. 18.

<sup>98</sup> GILSON, É. *op. cit.*, *loc. cit.* A propósito, a primeira parte de *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, "A busca de Deus pela inteligência", não *é* gratuito que Gilson se guie por aquilo que Agostinho toma, de maneira explícita, como a dupla questão da filosofia: conhecer Deus e a alma (cf. *Soliloq.*, II, 1, 1; *De ordine*, II, 18, 47). Cf. AYOUB, C. "Agostinho e as categorias de Aristóteles (*Sobre a Trindade*, V e VI)", 53-4.

<sup>99</sup> Cf. CATURELLI, A. "Los grados de perfección del alma según San Agustín", p. 260.

e sabor, saber dizer em que lago o peixe foi apanhado ou o ano de fabricação do vinho. E quando a alma, que da mente resvalou para os sentidos, parece ter crescido com essas artes, deve-se considerar que apenas se inchou ou mesmo se derreteu<sup>100</sup>.

Aproximando-se da tese de Caturelli, Du Roy escrevia que, na "situação mediana", a alma pode tanto voltar-se em direção a Deus quanto ao mundo sensível. Esse tema, segundo Du Roy, é apresentado filosoficamente a partir do segundo livro do *De Genesis contra Manicheus*, em que a árvore colocada por Deus *no meio* do paraíso (na situação mediana) é interpretada como a própria natureza da alma. Nessa mesma linha, podemos citar a tese de Capánaga, quando este defende haver uma "estrutura hierárquica do espírito" cuja ordenação dos graus associa-se "a um dinamismo da alma em uma tripla direção: relação com o corpo, relação consigo mesma, relação com Deus"<sup>101</sup>, de modo que essas relações podem ser compreendidas através de uma "esfera ontológica"<sup>102</sup> triangular. A propósito, como vimos e como bem nota Capánaga, para expressar essas relações, Agostinho emprega verbos dinâmicos: *valer, poder, subir*. Seja triangular ou não, parece correto compreendê-las como uma relação de ascensão: do corpo para a alma, desta para Deus.

Já Moacyr Novaes aproxima-se de Gilson quando defende, a partir do *Comentário ao Salmo CXLV*<sup>103</sup>, que a superioridade da razão em relação aos sentidos externos e ao sentido interno (questão da qual Agostinho trata no *De libero arbitrio*) se deve à capacidade de a razão pensar a si mesma, "de voltar-se a si mesma"<sup>104</sup>. O resultado da investigação empreendida no *De quantitate animae* nos mostraria — assim defendemos, aproximando-nos da tese de Novaes — que é possível estabelecer uma hierarquia mais complexa. Tanto Novaes quanto Capánaga e Caturelli sublinham, na filosofia agostiniana, um adensamento do dinamismo espiritual, que, no *De quantitate*

---

<sup>100</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1054.

<sup>101</sup> CAPÁNAGA, V. "Introduccion", p. 445.

<sup>102</sup> CAPÁNAGA, V. *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>103</sup> *Enarrationes in Psalmos, CXLV, 5 apud NOVAES, M. op. cit.*, p. 196: "[A alma] chama a si mesma de volta das coisas exteriores para as interiores, das inferiores para as superiores, e diz: 'Louva o Senhor, minha alma' (Salmo CXLV, 1). (...) a alma racional, constituída em certo *lugar médio*, recebe a lei de aderir ao superior e comandar o inferior. Não pode comandar o inferior, a menos que seja comandada pelo que é melhor. Atraída pelo inferior, abandonou então o melhor. Não pode comandar o que comandava, porque não quer ser comandada por aquele que a comandava" (sublinhado nosso). No distanciar-se daquele que a comanda (Deus), não pode comandar aquilo que é inferior a ela, o exterior, o mundo sensível.

<sup>104</sup> NOVAES, M. *op. cit.*, p. 189.



*animae*, manifesta-se no *poder* de ascensão da alma através de cada um dos graus expostos ao fim do diálogo. Diferente de obras mais maduras (como as *Confissões* e *A trindade*), não parece que se possa, aí, encontrar elementos que permitam associar esse dinamismo a uma *voluntas*<sup>105</sup>. Mas é a *quantitas animae* que pode servir, a nosso ver, como um recurso conceitual fundamental para esclarecer esse dinamismo. A chave está justamente no detalhado escalonamento apresentado no *De quantitate animae*. É a *quantitas animae* que permite entender aquilo que, no caráter incorpóreo da alma, permite sua ascensão: a *quantitas* não é uma *quantidade* ou *grandeza* física, mas um *poder* de *subida* à pátria original em função de seu caráter incorpóreo, índice de sua semelhança para com Deus.

A exposição dessa nova hierarquia pode ser interpretada como uma tarefa particular ao *De quantitate animae*: é no debate em torno dos sentidos que podem ser atribuídos à expressão *quantitas animae* que se pode chegar a um "detalhado escalonamento"<sup>106</sup> das *potências* ou *operações* da alma, diretamente relacionadas à questão que dá título ao diálogo.

Muitos são os trechos que nos levam a essa tese. Já no início do diálogo, destaca-se a analogia entre a ambiguidade de uma "*quantitas* de Hércules" e uma *quantitas* da alma. Ao distinguir duas maneiras de usar a expressão, uma se referindo àquilo que é corpóreo, outra, ao incorpóreo, Agostinho inclui à esfera semântica do segundo sentido a noção de *poder*: se "costumamos perguntar acerca da grandeza de Hércules, ou seja, qual é em pés a sua estatura, e também quão grande foi como homem, ou seja, seu poder e sua virtude"<sup>107</sup>, devemos saber, antes de tudo, se a *quantitas animae* é tal qual a altura de Hércules ou tal qual o seu poder e sua virtude. A altura de Hércules diz respeito, nessa analogia, às quantidades corpóreas, aquelas que só existem em função da extensão; mas quando nos referimos às qualidades de Hércules que não dizem respeito a seu corpo, podemos nos referir ao "poder de Hércules", por exemplo, ou "à virtude de Hércules". Notável é que, já nas últimas questões do diálogo, a questão inicial (*quanta sit*) será aparentemente substituída pela questão *quantum valeat*

---

<sup>105</sup> Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho, ver KOCH, I. "Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho".

<sup>106</sup> Cf. NOVAES, M. *op. cit.*, p. 186.

<sup>107</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1037. *Solemus enim quaerere quantus fuerit Hercules, id est, in quot pedes statura eius porrecta fuerit. Et item quantus vir fuerit, id est, quantae potentiae atque virtutis.*

*anima*<sup>108</sup>, como indicamos na parte (II) de nosso artigo. É importante enfatizar, nesse ponto, como uma palavra que aparentemente remete ao *quantitativo* passa a ser remetida, ao longo do texto, ao *qualitativo*. Aqui se pode pensar em que medida a relação entre a *quantitas animae* e um *valetudo animae* (*saúde da alma*)<sup>109</sup> pode indicar, implicitamente, uma equivalência entre a *quantitas* da alma e uma *vis*, uma *força*<sup>110</sup> própria da alma, que reforça o sentido qualitativo da expressão inicial e a tese segundo a qual a *quantitas* é um *poder* da alma.

No §69, Agostinho, pouco antes de expor os graus de ascensão da alma, escreve, de maneira conclusiva, que a alma não é grande "pelo espaço de lugar e tempo, mas pela sua força e poder"<sup>111</sup>. Ao fim desse parágrafo, o interlocutor pede que Agostinho lhe exponha *quanto vale a alma*. Com efeito, é só após Agostinho destacar que aquilo que é grande na alma, que a *quantitas animae* diz respeito à força e poder da alma, que o interlocutor pode modificar a questão inicial: se se pergunta pela *quantitas* da alma, quer-se saber qual seu valor, qual sua excelência.

Nesse sentido, se *quantitas* da alma é *poder* de subida e passível de gradação, cada grau remete ao grau superior. Por exemplo: no primeiro grau, a alma se relaciona com a vida do corpo. Mas essa função anímica não é exclusiva do ser humano. As plantas também se preservam, se alimentam e se reproduzem. A alma humana, então, tem uma *quantitas* que pode diferenciá-la: ela ascende a um patamar superior — o segundo grau de sua subida. Nesse grau, a alma não só é responsável pela preservação da vida, mas atua nos sentidos, tornando aquilo que entendemos por vida algo mais evidente. É o domínio que, partilhado com os animais, inclui os sentidos: distinguimos, pelo tato, o áspero do liso, o rotundo do cúbico, o quente do frio, o leve do pesado; pelo paladar, distinguimos os sabores; pela audição, os sons; pela visão, o claro do escuro. Essa descrição, em que um grau como que vai dando origem a outro, se estende a todas essas *operações*: cada uma, naquilo que se refere à *quantitas* da alma, remete à superior: a *animatio* ao *sensus*; o *sensus* à *ars*; a *ars* à *virtus*; a *virtus* à *tranquillitas*; a *tranquillitas*

<sup>108</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1073.

<sup>109</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1054.

<sup>110</sup> Aqui traduzimos *virtus* por *virtude*. Mas reconhecemos a possibilidade, dada a correlação desse termo com o termo *vis* (força), de traduzir *virtude* por *fortaleza*, como Agostinho Belmonte fez em sua tradução do *De quantitate animae* (cf. AGOSTINHO. *A grandeza da alma*, p. 262).

<sup>111</sup> AUGUSTINUS. *op. cit.*, coluna 1073. *Nunc accipe a me, si voles, vel potius recognosce per me, quanta sit anima, non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia.*

ao *ingressio* e este à *contemplatio*, em que, espera-se, a alma finalmente se reconcilie com o criador. Do mais distante do incorpóreo ao mais distante do corpóreo, como se, ao fim e ao cabo, feito um exame minucioso, ordenando uma hierarquia complexa, a realidade corpórea, enquanto *signo*, remetesse à realidade incorpórea, enquanto *significado*.

#### IV. CONCLUSÃO

Agostinho parte, como vimos, da superioridade do incorpóreo sobre o corpóreo. Para tanto, mostra como um *signo* (nesse caso, uma *expressão*) que aparentemente pertence à esfera do corpóreo, quando remetida ao incorpóreo, muda sua significação. Nesse momento, passa a remeter a uma dimensão ontológica superior — a das realidades incorpóreas. De maneira análoga, após a última questão do diálogo, o filósofo passa a tratar dos sete graus de ascensão da alma, associando a *quantitas* a um poder de subida em direção à reconciliação com o criador. Nesse percurso, distancia-se paulatinamente do corpóreo, sem cujo exame não se reconheceria o incorpóreo. Em outros termos, nessa ascensão, Agostinho expõe a relação da alma com o corpóreo de modo a mostrar como ela, ao longo de seu progresso, vai se *distanciando* do corpóreo. É como se o filósofo quisesse nos indicar que, no processo de subida da alma, de retorno a sua pátria, aquela dicotomia inicial entre o incorpóreo e o corpóreo tem de servir de medida para uma hierarquia mais complexa, em que a relação do corpóreo com o incorpóreo é passível de gradação. Estando a alma em uma situação mediana, a subida tem de levar em conta a inferioridade do corpóreo e a superioridade do incorpóreo. Para tanto, é preciso investigar como um é *signo*, o outro, *significado*. É nesse sentido que o *De quantitate animae* pode ser inscrito em uma ontologia da significação.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDO, Clifford. "Augustine on Language". In: *Révue des Études Augustiniennes*, 40 (1994), 45-78.

AUGUSTINUS, *De quantitate animae*. J. P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. XXXII t., Paris 1877, col. 1035-1080.

\_\_\_\_\_ *Confessiones*. M. Skutella e L. Verheijen (ed.), Corpus Christianorum. Turnholt: Brepols, 1990.

\_\_\_\_\_ *Retractationum libri I*. A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum, Series Latina LVII: Turnholt: Brepols, 1975.

\_\_\_\_\_ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum, Series Latina LVII. Turnholt: Brepols, 1975.

AUGUSTIN. *La grandeur de l'âme*. In: *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, tome III. Traduit par M. Morisot. Paris: Bar-Le-Duc, 1863.

AGUSTÍN. *La dimensión del alma*. In: *Obras de San Agustín*, III, *Obras filosóficas*. Traducción de Eusebio Cuevas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução de Aloysio Jansen de Faria; revisão da tradução Frei Graciano González. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

AGOSTINO. *La grandezza dell'anima*. In: *Opere di Sant'Agostino*. Dialoghi (II). Traduzione e note a cura di Domenico Gentili. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.

AUGUSTIN. *La dimension de l'âme*. In: *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques, Oeuvres, I*. Traduction par Sophie Dupuy-Trudelle. Paris: Éditions Gallimard, 1998.

AGOSTINHO. *A grandeza da alma*. In: \_\_\_\_\_ *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção Patrística; 24).

AGOSTINO. *La grandezza dell'anima*. In: \_\_\_\_\_ *La grandezza dell'anima: il De quantitate animae e la quaestio de anima nel De Genesi ad litteram*. Introduzione, traduzione e note a cura di Paola Pascucci. Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

AGOSTINHO. *A grandeza da alma*. In: \_\_\_\_\_ *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística; 24)

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO. *Comentários aos salmos. Salmos 51-100*. Tradução Monjas Beneditinas. Revisão H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.

- AUGUSTINUS. *Obras completas*. In: <https://www.augustinus.it/> — Acesso em: 20-6-2019.
- AYOUB, Cristiane. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Agostinho e as categorias de Aristóteles (*Sobre a Trindade*, V e VI)". In: SILVA, M. A. O. da (Org.). *Linguagem e verdade na filosofia medieval*. Salvador: Quarteto Editora, 2013.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2008 [2005].
- CAPÁNAGA, Victorino. "Introducción". In: AGUSTÍN. *Obras de San Agustín*, III, *Obras filosóficas*. Traducción de Eusebio Cuevas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- CATURELLI, Alberto. "Los grados de perfección del alma según San Agustín". In: *Sapientia: Revista Tomista de Filosofía*. Año IX, N. 34, octubre-diciembre, 1954, pp. 254-271.
- DU ROY, Olivier. "La situation médiane de l'âme". In: *L'intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin*. Paris: Études augustiniennes, 1966, pp. 476-478.
- FARIA, Aloysio Jansen de. "Notas explicativas". In: AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução de Aloysio Jansen de Faria; revisão da tradução Frei Graciano González. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010 [1943].
- KOCH, Isabelle. "Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho". In: *discurso 40*, 2010, pp. 71-94.
- MAMMÌ, Lorenzo. "Prefácio". In: AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- NOVAES, Moacyr. "Linguagem e Verdade nas *Confissões*". In: PALACIOS, P. M. (org.). *Tempo e razão*. São Paulo; Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. "As *Confissões* como elogio do diálogo". In: *discurso*, v. 49, n. 1 (2019), pp. 7-29.

OLIVEIRA, Eliakim Ferreira. "Em torno da *quantitas animae*: leituras iniciais do *De quantitate animae* de Agostinho de Hipona". In: *Em curso*, v. 6, 2019, p. 2-12.

STREFLING, Sérgio Ricardo. "Os sete graus de atividade da alma humana no *De quantitate animae* de Santo Agostinho". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, set.-dez., p. 179-200, 2014.