

ARTIGO

Em torno da *quantitas animae*: leituras iniciais do *De quantitate animae* de Agostinho de Hipona¹

On the *quantitas animae*: first readings of the *De quantitate animae* by Augustine of Hippo

Eliakim Ferreira Oliveira

Graduação em andamento em Filosofia. Universidade de São Paulo - USP. São Paulo, SP - Brasil.

Resumo: O artigo pretende apresentar um estudo do *De quantitate animae*, de Agostinho de Hipona, de modo a propor quatro possíveis interpretações do sentido da expressão *quantitas animae*. De acordo com a literatura especializada, há certa ambivalência ou ambiguidade do sentido do termo *quantitas* a contrastar com a univocidade de seu referente, isto é, a alma. Como ponto de partida da análise do problema, propõe-se investigar uma hipótese de leitura segundo a qual, de acordo com a indicação de alguns dos comentadores, as investigações ensejadas pelo estabelecimento do sentido da expressão *quantitas animae* implicam a investigação do que pode ser tomado como, do ponto de vista agostiniano, um indicador do dinamismo próprio da alma. Parte-se da hipótese de trabalho de que a ambiguidade que resulta numa discussão sobre a natureza da alma pode indicar, implicitamente, a primazia do real sobre a linguagem. Para tanto, pretende-se, de maneira abreviada, uma via de leitura do *De quantitate animae* a partir do trecho que engloba os capítulos III, 4 a XXXVI, 76, na medida em que ali se pode encontrar a questão que dá início à discussão e às estratégias por meio das quais Agostinho busca determinar o sentido da expressão *quantitas animae*. A dificuldade que se pretende delinear por meio da problematização dos pressupostos assumidos nas diferentes interpretações do termo *quantitas* pode ser vista como uma primeira aproximação para a discussão e a compreensão das questões que podem ser postas a respeito das opções interpretativas da proposta agostiniana nesse texto.

Palavras-chave: Agostinho; *De quantitate animae*; alma.

Abstract: This paper intends to present a study of *De quantitate animae*, by Augustine of Hippo, in order to propose possible interpretations of the meaning of the expression *quantitas animae*. According

¹ Este artigo muito deve ao prof. Carlos Eduardo de Oliveira (USP), cujas observações, sempre muito atentas, contribuíram enormemente para sua fatura. Também é preciso agradecer à gentil atenção dos profs. Moacyr Novaes (USP), Lorenzo Mammì (USP), Cristiane Negreiros Abbud Ayoub (UFABC) e do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME).

to the specialized literature, there is some ambivalence or ambiguity of the meaning of the term *quantitas* to contrast with the univocity of its referent, that is, the soul. As a starting point for this analysis of the problem, this paper proposes to investigate a hypothesis according to which, from the indication to some of the commentators, the investigations around the meaning of the expression *quantitas animae* imply the investigation of what can be taken as, from the Augustinian point of view, an indicator of the soul's own dynamism. The working hypothesis is that ambiguity that results in a discussion of the nature of the soul may implicitly indicate the primacy of real over language. To do so, this paper briefly indicates a way of reading of *De quantitate animae* from the section that covers chapters III, 4 to XXXVI, 76, in that it's possible to find the question that opens the discussion and the strategies through which Augustine seeks to determine the meaning of the expression *quantitas animae*. The difficulty that it is intended to delineate through the problematization of the presuppositions assumed in the different interpretation of the term *quantitas* can be seen as a first approximation for the discussion and the understanding of the questions that can be put on the interpretative options of the Augustinian proposal in that text.

Keywords: Augustine; *De quantitate animae*; soul.

Hay dos maneras de hermosura: una del alma y otra del cuerpo; la del alma campea y se muestra en el entendimiento, en la honestidad, en el buen proceder, en la liberalidad y en la buena crianza, y todas estas partes caben y pueden estar en un hombre feo.²

Don Quijote, de Cervantes

Nosso objetivo é expor um estudo do *De quantitate animae*³ de Agostinho de Hipona, de modo a indicar possíveis interpretações do sentido da expressão que lhe dá título, isto é, *quantitas animae*. Os termos são escritos, aqui, na língua em que o autor os escreveu, o latim, não sem motivo. O sentido da palavra *quantitas* e de suas variantes motiva, de certo modo, o principal problema enfrentado por Agostinho nessa obra: responder a uma questão cujos termos, em sentido comum, referem-se a características corpóreas, mas que se direciona a algo cuja natureza é incorpórea.

Mesmo que o interlocutor, Evódio, solicite que o autor 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, isto é, como dotada de corporeidade⁴. É desse modo que o uso de uma palavra que comumente remete ao corpóreo para referir-se ao incorpóreo chega a ser, podemos dizer, metafórico. Como o próprio autor menciona, “se aplicam à alma muitas palavras referentes ao corpo” (*De quantitate animae*, XVII, 30; AGOSTINHO, 2008, p. 292)⁵. E Agostinho até

2 Trecho extraído do capítulo LVIII. Edição para a Colección Austral, de 1967, publicada pela editora Espasa-Calpe, S. A., de Madrid.

3 Todas as citações em latim do *De quantitate animae* foram extraídas do original, presente em *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Essa edição opta pelo título *De quantitate animae* em vez de *De animae quantitate*, como aquela do Corpus Christianorum.

4 “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” (AGOSTINHO, 2008, p. 262. Salvo quando indicado, utilizamos a tradução de Agostinho Belmonte, sempre cotejando com o texto original). *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, 1877, coluna 1037). (Como destacado na nota 3, todas as citações em latim do *De quantitate animae* foram extraídas do original, presente em *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*, e que também pode ser acessado no site: <https://www.augustinus.it/>. O recurso ao texto latino nos é importante apenas e na medida em que discutimos a polissemia de uma expressão latina).

5 “[...] *animadvertere licet a corpore ad animum multa verba transferri*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1052). A título de indicação, é importante pensar se o uso de uma expressão que comumente se refere ao corpóreo para referir-se à alma se constitui, a princípio, como uma metáfora — ou, mais exatamente, uma metáfora gasta pelo uso (*catacrese* ou *abusão*), o que poderia indicar por que a pergunta de Evódio é cabível — ou se, na verdade, é uma analogia, recurso constantemente utilizado por Agostinho, como aponta Moacyr Novaes: “A forma do diálogo é útil, porquanto permite expor e elaborar enigmas, tensões, paradoxos. O jogo entre os interlocutores (mesmo

já tinha nos advertido, a propósito, da maior importância de entender antes aquilo a que a palavra foi imposta do que os 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" (*De quantitate animae*, VI, 11; AGOSTINHO, 2008, p. 271)⁶.

Para entender o que exatamente Agostinho quer dizer com isso, pensamos ser possível dizer que ele propõe maneiras diferentes de se referir a algo, como quando pergunta ao interlocutor: "De que modo perguntas (*quomodo quaeris*) acerca de sua grandeza (*quanta sit*)?" (*De quantitate animae*, III, 4)⁷. É importante destacar, nesse trecho, o uso de *quomodo*, palavra que quase funciona como uma duplicação da questão. A pergunta pode ser entendida, dessa maneira, como um 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 que põe essa compreensão em questão.

Nas questões iniciais é curioso notar o binômio *qualis/quanta*. *Qualis*⁸, perguntando pelo modo de ser da alma, presente também na questão a respeito de sua união com o corpo; e *quanta* perguntando por algo como a *grandeza* da alma. Optar-se por *grandeza* já é um passo longo, porquanto será no interior dessa problemática que o debate se inserirá, a saber, qual seja o significado de *quantitas* quando o termo é remetido à alma. O diálogo nos mostrará que a pergunta por uma *quantitas animae* não é equivalente à pergunta por uma qualidade ou por uma propriedade⁹ da alma. A *quantitas* tem que ser medida ou relativizada, e seu uso deve atender àquilo pelo que se entenderá por alma. É nesse tom que Agostinho comenta, aliás, a própria obra em suas *Retractationes*: "Em relação ao quanto a alma é grande, discutiu-se com diligência e profundidade para mostrar, se pudéssemos, que ela não é dotada de grandeza corpórea, mas que é *algo grande*" (AGOSTINHO, 2008, p. 257, com modificações, em itálico).

E quando se diz que o termo deve ser medido ou relativizado — como Agostinho o faz brevemente nas *Retractationes* e longamente no *De quantitate animae* — é por ter-se em conta que será isso que permitirá uma compreensão mais precisa e adequada. Agostinho tratará, então, de orientar o discurso de tal maneira que a questão *quanta sit*, a terceira das seis questões de Evódio, tenha um caráter central. Basta que se note que é em torno dela que a obra acaba desenvolvida. *Quantum valeat anima* (*De quantitate animae*, XXXII, 69), a última questão do diálogo, só poderia ser feita após longa relativização do termo *quantitas*. Em outras palavras, a expressão *quantitas animae* só passa a se explicitar por *valor* após Agostinho ajustá-la à natureza própria da alma, que é incorpórea, conferindo-lhe, assim, o único sentido que pode ter no debate. É importante enfatizar, nesse ponto, como uma palavra que aparentemente remete ao *quantitativo* passa a ser, ao longo do texto, remetida ao *qualitativo*. Aqui se pode pensar, inclusive, como a relação entre a *quantitas animae* e um *valetudo animae* (*saúde da alma*) (cf. *De quantitate animae*, XIX, 33) pode indicar implicitamente uma

no caso dos *Solilóquios*) permitirá o exame permanente das convicções, a aproximação cautelosa da verdade, aproximação que não pode se consumir nos marcos de uma razão finita e miserável" (NOVAES, 2009, p. 16-7).

⁶ *De quantitate animae*, VI, 11. "Bene facis, et non solum approbo, verum etiam moneo ut semper rerum curam magis quam verborum te habere delectet" (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1041).

⁷ Tradução nossa: "Quomodo quaeris quanta sit?" (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1037).

⁸ Cf. "Ev. – Por isso, pergunto-te de onde vem a alma, como ela é, qual é sua grandeza, por que foi dada ao corpo e como se efetiva seja ao se unir ao corpo seja ao deixá-lo?" (AGOSTINHO, 2008, p. 259, tradução modificada, em itálico). "Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus venerit qualis efficiatur qualis cum abscesserit?" (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1034).

⁹ Opção adotada pela edição italiana da Città Nuova Editrice: "Chiedo dunque l'origine dell'anima, le sue proprietà, la sua grandezza, la ragione della sua unione col corpo, la sua condizione nell'unione col corpo, e dopo la separazione." (*De quantitate animae*, I, 1; AGOSTINO, 1992, p. 15).

equivalência entre a *quantitas* da alma e uma suposta *vis* (*força*), uma força própria da alma, reforçando o sentido qualitativo da expressão inicial. Ganha destaque, aqui, a analogia do início do texto: 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 fortaleza” (*De quantitate animae*, III, 4; AGOSTINHO, 2008, p. 262)¹⁰, devemos saber, antes de tudo, se a *quantitas animae* é tal qual a altura de Hércules ou tal qual o seu poder e sua fortaleza. Marcando a resposta, predomina a incidência de negativas¹¹: por um lado, em qual sentido não podemos entender a noção de *quantitas animae*; por outro, que é o motivo da primeira negação, qual natureza a alma não pode ter.

E esse movimento orientará a maioria das discussões da obra, sobre: o domínio do corpóreo (cf. *De quantitate animae*, III, 4), a existência de realidades desprovidas de corporeidade, o estatuto superior dessas realidades (cf. *De quantitate animae*, IV, 5), as propriedades do corpóreo (cf. *De quantitate animae*, IV, 6), o sentido em que se pode dizer que a alma cresce (cf. *De quantitate animae*, XV, 25), a noção de sensação (cf. *De quantitate animae*, XXIII, 41), até chegar aos graus de atividade da alma e finalizar a exposição sobre a *quantitas animae* (cf. *De quantitate animae*, XXXIII, 70).

E na mesma medida em que Agostinho parece estar, ao longo do diálogo, em busca do estabelecimento de um sentido para uma noção — porquanto é a ambiguidade de um termo que dá ocasião para a maior parte da discussão —, são várias as maneiras pelas quais a expressão *quantitas animae* é traduzida. Essa variedade de traduções parece-nos servir como indício da possibilidade de uma variedade de interpretações da solução agostiniana para o problema enunciado, mesmo que essas interpretações nos pareçam inicialmente antes complementares que contrárias. Pensemos, por exemplo, na tradução de *quantitas animae* por “grandeza da alma”.

Essa opção, adotada por Agostinho Belmonte para o português (cf. AGOSTINHO, 2008), por Domenico Gentili (cf. AGOSTINO, 1976) e Paola Pascucci (cf. AGOSTINO, 2009) para o italiano e por M. *l'abbé* Morisot (Padre Morisot) para o francês (cf. AUGUSTIN, 1863), parece preocupar-se com a preservação da ambiguidade, de modo a deixar ao próprio Agostinho a incumbência de ajustar seu sentido à natureza daquilo a que ele se refere, isto é, a alma. É uma opção interessante porque destaca o que optamos por chamar de uso metafórico do termo e, dessa maneira, a tensão proposital, na medida em que o termo, sendo ambíguo, permite mais de um sentido, sendo que um desses sentidos está em desacordo com a natureza da alma. Isso permitirá que se coloquem em questão as convicções do interlocutor: a alma é *grande* em um sentido que não se reporta ao que é corpóreo porque ela mesma não é corpórea; assim, o autor pode discutir essa natureza, usar-se de vários recursos, como analogias e estratégias negativas¹², para que o interlocutor compreenda a natureza própria da alma e tenha consciência do erro de suas convicções, tal como a crença numa suposta corporeidade¹³.

10 *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* (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1037).

11 Recurso que Moacyr Novaes toma como uma das marcas do exercício filósofo de Agostinho: a alternância de incidência da negação. Assim Novaes escreve: “os insucessos na abordagem de um problema podem levar a razão às conhecidas estratégias negativas” (NOVAES, 2009, p. 18).

12 Recurso que Moacyr Novaes classifica, a propósito, como plano de fundo das especulações agostinianas: “[...]os insucessos na abordagem de um problema podem levar a razão às conhecidas estratégias negativas” (NOVAES, 2009, p. 18).

13 Para Evódio, a alma seria semelhante ao vento: “*Ev.* – Se declaramos que o vento é também um corpo, não posso negar que a alma parece-me ser um corpo, pois imagino-a como algo semelhante” (Agostinho, 2008, p. 265). *De quantitate animae*, IV, 6. “*Mihi vero nihil, et probabile esse accipio quod dicis: sed ego animam non ipsum ventum, sed tale aliquid esse dixi*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1038).



Acreditamos que essa mesma interpretação é também a que levou à tradução de *quantitas* por “dimensão”, opção adotada por Sophie Dupuy-Trudelle (cf. AUGUSTIN, 1998) para o francês e por Eusebio Cuevas (cf. AGUSTÍN, 1982) para o espanhol. É importante notar que “dimensão”, tanto na tradução de Dupuy-Trudelle quanto na de Eusebio Cuevas, referir-se-á também às dimensões corpóreas, como a longitude e a latitude¹⁴, reforçando, desse modo, o caráter ambíguo do termo. A propósito, Victorino Capánaga justifica a tradução na introdução à edição espanhola da BAC, dizendo que: “O título é um pouco ambíguo ou ambivalente, como o reconhece o próprio Agostinho, porque a palavra *quantitas* alude a uma realidade material¹⁵, enquanto aqui se trata de uma magnitude de ordem espiritual “ (CAPÁNAGA, 1982, pp. 437-438).

E completa justificando que “duas ideias fundamentais traduzem esta *quantitas*: a magnitude e excelência sobre todo o material e o dinamismo que lhe é próprio” (CAPÁNAGA, 1982, pp. 437-438). E Capánaga até mesmo toma essa “dimensão” como sinônimo de “grandeza”:

O plano de mostrar a grandeza da alma não está ausente no livro, o qual consegue o autor, esforçando-se para certificar com argumentos sua espiritualidade, mas sobretudo o dinamismo da mesma, desde sua potência vegetativa até a contemplação da Verdade em seu maior esplendor. (CAPÁNAGA, 1982, p. 438)

14 Dupuy-Trudelle traduz da seguinte maneira: *De quantitate animae*, VI, 10. “C’est par la compréhension qui t’a permis de les discerner que tu peux aussi, en la séparant des autres, penser la longueur à part: à condition de ne pas attacher tes pensées à quelque corps. Car aucun corps ne sera exempt d’aucune des dimensions. C’est à l’incorporel que je désire maintenant amener ta pensée. Il n’y a que l’esprit qui puisse concevoir ce que tu ne trouveras jamais dans les corps: la longueur seule” (AUGUSTIN, p. 287, 1998) (Tradução nossa: “É por meio da compreensão [ou entendimento], que te permitiu discerni-las, que tu podes assim, separando-as das outras, pensar a longitude à parte: pela condição de não separar teus pensamentos de quaisquer corpos. Pois nenhum corpo é desprovido de dimensões. É ao incorpóreo que desejo agora levar teu pensamento. Só o espírito que pode conceber o que tu nunca encontrarás nos corpos: a longitude em si mesma”). Cuevas traduz da seguinte maneira: “Pues, con el mismo entendimiento con que las distinguiste, puedes también, con abstracción de aquéllas, considerar la sola longitud. No piensas en un cuerpo, pues en este supuesto, cualquiera que él sea, tendrá las tres dimensiones. Yo lo que deseo hacerle comprender ahora es lo incorpóreo. La longitud sola no puede verse si no es con el alma: en los cuerpos no se encuentra” (AGUSTÍN, 1982, p. 469) (Tradução nossa: “Pois, com o mesmo entendimento com que as distingue, podes também, abstraíndo aquelas, considerar a longitude em si mesma. Não pensar em um corpo, pois nesse caso, qualquer que seja, terá três dimensões. O que eu desejo fazer-te compreender agora é o incorpóreo. A longitude em si mesma não pode ver-se senão com a alma: nos corpos não se encontra”). Na tradução de Agostinho Belmonte: “Portanto, com o mesmo entendimento com que as diferenciaste, podes também, prescindindo delas, pensar apenas na longitude, contanto que não te ocupe o espírito qualquer corpo; pois, seja o que for, não estará privado das três propriedades. O que desejo que agora imagines é incorpóreo, pois não é possível imaginar apenas a longitude, a não ser pelo espírito; não se pode encontrá-la num corpo” (AGOSTINHO, 2008, pp. 270-1).

15 Diferentemente de Capánaga (1982) e Aloysio Jansen de Faria (1997), optamos por não identificar o corpóreo com o material, seguindo a interpretação de Moacyr Novaes com relação à dinâmica entre matéria e forma no ato criador: “Toda criatura é um composto de matéria e forma, mesmo as almas dos homens. Para entendê-lo é preciso discriminar cuidadosamente o sentido de matéria e forma em Agostinho. Matéria quer dizer tão-somente a existência dependente, ser algo *diferente* de Deus e excluído do nada. O ato criador (imaterial) resulta, num primeiro plano, em matéria informe: a criação gera matéria, toda criatura é matéria. (...) Toda criatura é pois matéria e forma: matéria porque existe como criatura, e forma porque está inscrita na ordem universal. Por isso, corpo e matéria não podem ser confundidos um com o outro. Todo corpo já comporta além da matéria alguma forma, é um conjunto de matéria e forma. Tampouco o espírito deve ser identificado com a forma: ele também é composto de forma e matéria — *matéria incorpórea*, bem entendido, mas matéria, no sentido em que seu ser é derivado, extraído por Deus do nada” (NOVAES, 2009, pp. 182-3). Matéria, nesse sentido, ainda que seja um termo mais extenso que corpo, não pode ser tomado como equivalente a ele. O livro XII das *Confissões* é solidário quanto a esse tema. A desordem é entendida como informidade: quanto mais desordenado, menos pertencente à só forma, que é Deus. Nesse sentido, a criação se dá como matéria informe, desordenada, que vai sendo ordenada por Deus e, assim, ganhando forma, de tal modo que certas criaturas, ainda que sejam matéria, serão mais próximas da forma que outras, na medida em que mais ordenadas pelo criador. Assim o filósofo nos diz: “Por que então não admitir que a matéria informe, que fizeste sem aparência, para fazer dela um mundo de bela aparência, tenha sido indicada aos homens, para facilitar, pela expressão: *terra invisível e desordenada?*” (*Conf.*, XII, IV, 4; AGOSTINHO, 2017, p. 335).

Capánaga se refere aos últimos parágrafos do livro, quando Agostinho estabelece uma relação entre a *quantitas* da alma e seu itinerário ascensional em direção à contemplação de Deus ou da Verdade. A essa altura, a *quantitas* é entendida como *valor* ou *poder*. Aqui, a diferença em termos de tradução indica mais claramente a variedade de interpretações. O *quantum valeat anima* (*De quantitate animae*, XXXII, 69) é ora traduzido por *quanto vale a alma*¹⁶, ora por *quanto pode a alma*¹⁷. Esse destaque em uma *quantitas* enquanto *poder da alma* é, parece-nos, a tônica da tradução de Aloysio Jansen de Faria. Porque amiúde os graus de ascensão da alma são chamados de *potências* ou *poderes da alma*¹⁸, e é frequente o uso, por Agostinho, de termos que remetem a certo poder da alma¹⁹. Faria optou por, de certa maneira, colocar sua interpretação da interpretação de Agostinho à frente do livro, e traduziu a *quantitas animae* por uma “potencialidade da alma” (cf. AGOSTINHO, 1997, p. 153).

Mas o que, segundo Faria, justificaria essa tradução? A interpretação que se pode fazer do texto de Agostinho. Com relação ao que se convencionou como capítulo 5, por exemplo, que trata das capacidades retentivas da memória, faculdade da alma capaz de reter imagens muito maiores que o corpo, imagens em seu tamanho original, tal como uma cidade inteira, Faria, em primeiro lugar, denominou-o “A infinita potência da alma” (FARIA, 1997, p. 35), e lhe deu a seguinte interpretação:

A memória, como potência mesma da alma, e potência racional no ser humano, capaz da eliminação do tempo e espaço, numa lembrança em que todos os espaços e todos os tempos podem ser contidos ou separados, provando inclusive a imaterialidade do espírito, é tema frequente na reflexão agostiniana. (FARIA, 1997, p. 40)

Ao capítulo 17, sobre em que sentido se pode dizer que a alma cresce, comenta que,

No jogo de oposições e contrários, uma técnica retórica usual em Santo Agostinho, ele faz o contraste preciso entre a ideia material de uma extensão no tempo-espaço, e própria dos corpos, com uma atividade da alma imaterial, nunca limitada em dimensão ou tempo, e por isso mesmo capaz de abranger o tempo e o espaço, sem relação material. (FARIA, 1997, p. 80)

Assim,

O emprego [...] da noção de grandeza ou magnitude, ora no sentido do conceito ou ideia da potencialidade do espírito (qualitativo), sublinha a oposição de termos, ou antítese. (FARIA, 1997, pp. 80-1)

Nota-se, então, que Faria, no comentário acima, já interpreta o sentido preciso de *quantitas* como uma potencialidade da alma, o qual reforçará adiante: “Ela [a alma] é que sente e percebe e não percebe somente com os sentidos, mas através deles, e na sua potencialidade de entendimento” (AGOSTINHO, 1997, p. 114).

Desse modo, se antes a *quantitas* da alma, como grandeza ou dimensão, ensejava um trabalho de esclarecimento do sentido, feito pelo próprio Agostinho, agora, com a interpretação direta de Faria, a ambiguidade parece desaparecer, e a interpretação do tradutor parece sobrepor-se à do autor: não se está mais tratando de uma noção cujo nome comumente é ocasião de ambiguidade, mas de uma noção cuja interpretação permite traduzi-la de maneira unívoca: a *quantitas animae* é, assim, nessa interpretação,

16 Como nas traduções de Gentili (cf. AGOSTINO, 1992, p. 115) e Belmonte (cf. AGOSTINHO, 2008, p. 338).

17 Como nas traduções de Dupuy-Trudelle (AUGUSTIN, 1998, p. 345), Cuevas (AGUSTÍN, 1971, p. 553) e Aloysio Jansen de Faria (AGOSTINHO, 1997, p. 151).

18 Aloysio Jansen de Faria traduzirá, por exemplo, o trecho “*ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intellegitur*” (*De quantitate animae*, XXXIII, 71) por: “Suba mais um pouco e contemple o poder da alma em relação à vida sensível, onde o viver é manifesto de modo mais evidente” (AGOSTINHO, 2005, p. 154).

19 Como em *De quantitate animae*, XIV, 77: “*audisti quanta vis sit animae ac potentia*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1077) e em XXXV, 79: “*quaerimus quippe de animae potentia*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1079), por exemplo.



a *potencialidade da alma*; e essa obra, cujo título Faria traduz para *Sobre a potencialidade da alma* (cf. AGOSTINHO, 1997), trata, então, do poder da alma, ou dos poderes que ela tem em cada um de seus graus, e é a esses *poderes* que o enfoque deve ser dado. Aliás, é a interpretação do uso que Agostinho faz desses poderes da alma que permite tomar “potencialidade” como tradução de *quantitas*.

As conclusões de Aloysio Jansen de Faria também poderiam ser, a nosso ver, justificadas por outros enfoques. Moacyr Novaes, por exemplo, em seu livro *Razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, optará, de outro modo, por chamar os “degraus de potência” de “operações” (NOVAES, 2009, p. 198)²⁰. Essa opção, parece-nos, pretende destacar que o ponto principal da discussão está antes no desenvolvimento de certa interpretação ascensional do que em qualquer discussão mais focada na análise de quaisquer poderes ou capacidades. Se levarmos em conta que Agostinho nos diz que o corpo não tem “o poder” de enxergar coisas incorpóreas, mas sim a alma (cf. *De quantitate animae*, XIV, 23)²¹, e que esta também pode “abranger as inumeráveis imagens de tamanhos espaços, sem possuir longitude, latitude e profundidade” (*De quantitate animae*, VI, 10)²² e, igualmente, caracteriza os graus ascensionais da alma como o seu “poder” (cf. *De quantitate animae*, XXXIV, 77)²³, é possível que interpretemos o resultado do escrutínio da *quantitas animae* como o poder de ascender por seus “graus” e se aproximar de Deus (esse é o sentido do último grau, que Agostinho denomina *contemplatio*, que é o resultado de todo o itinerário). Assim, entendendo a discussão da *quantitas animae* como certa discussão sobre a potencialidade de *ascensão* da alma, talvez não se diga sem razão que o *De quantitate animae* trata da “potencialidade da alma”²⁴. Se pensarmos, então, que a *quantitas* é o poder da alma de ascender da *animatio* — comum ao homem e às plantas (cf. *De quantitate animae*, XXXIII, 70) — até a *contemplatio* — possível apenas para a alma humana (cf. *De quantitate animae*, XXXIV, 76) —, é possível dizer que a *quantitas* estabelece a *hierarquia no mundo* (cf. NOVAES, 2009, p. 167) ou, vale dizer, a sua *eminência* ou *excelência* em relação às demais criaturas. Podemos ver uma posição análoga à de Novaes e Faria em Du Roy, quando entende a alma como uma “realidade média”. Assim nos diz que

Antes mesmo de ter falado da alma como uma realidade média (“*in medio*”, “*media natura*”, “*mediatas*”, etc.), Agostinho a situava entre Deus e o mundo sensível, podendo se voltar em direção a um ou a outro. (DU ROY, 1966, p. 476)

E não à toa Agostinho encerra a exposição do itinerário estabelecendo uma *posição* para a alma:

20 “Tal é, nos parece, o sentido da minuciosa apresentação, no *De animae quantitate*, de sete degraus ou ‘operações’ (*actus*) da alma, que progridem, ou ascendem, da mera animação vegetativa do corpo até a contemplação de Deus”.

21 “Agost. – Por isso, presta atenção ao ponto de onde surge agora a dúvida, ou seja, se a alma possui uma grandeza, um espaço local, por assim dizer. Pois como não é certamente corpo, pois de outro modo, como o raciocínio anterior demonstrava, tinha poder para enxergar coisas incorpóreas, está certamente privada do espaço pelo qual medem os corpos” (AGOSTINHO, 2008, p. 284). “*Itaque illud potius attende, unde ambigitur nunc, utrum quantitas et quasi, ut ita dicam, locale spatium animo ullum sit. Nam profecto quia corpus non est; neque enim aliter incorporea ulla cernere valeret, ut superior ratio demonstrabat; procul dubio caret spatio qua corpora metiuntur*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1068).

22 “Agost. – Portanto, com o mesmo entendimento com que as diferenciaste, podes também, prescindindo delas, pensar apenas na longitude, contando que não te ocupe o espírito qualquer corpo; pois, seja o que for, não estará privado das três propriedades” (AGOSTINHO, 2008, pp. 270-1). “*Quo igitur intellectu haec discrevisti, hoc potes etiam, seiunctis illis, solam longitudinem cogitare, si nec aliquod corpus volvas animo: nam quodcumque fuerit, his omnibus non carebit*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1041).

23 *De quantitate animae*, XXXIV, 77. “Agost. – Acabas de ouvir quão grandes são a força e o poder da alma” (AGOSTINHO, 2008, p. 346). “*Audisti quanta vis sit animae ac potentia*” (AUGUSTINUS, 1877, coluna 1041).

24 Não apenas Aloysio Jansen de Faria, como vimos, mas também Sérgio Ricardo Strefling (2014, p. 181).

Resumindo brevemente o que ficou dito: assim como é preciso confessar que a alma humana não é o que Deus é, assim se deve presumir que, entre as coisas que ele criou, nada está mais próximo de Deus. (AGOSTINHO, 2008, p. 346)

É importante notar que Agostinho estabelece aqui, tal como sugere Du Roy (1966, p. 476), uma posição *mediana* para a alma, entre Deus e as coisas criadas, ou, como bem observa Gilson, “abaixo d’Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus” (GILSON, 2010, p. 18).

Além disso, esse voltar-se “em direção a um ou a outro” — como sublinha Du Roy no texto supracitado — ou, também vale dizer, a possibilidade de tender à *animatio*, o grau mais baixo, ou à *contemplatio*, o mais elevado, era justamente aquilo que Capánaga chamava de “o dinamismo da mesma, desde sua potência vegetativa até a contemplação da Verdade em seu maior esplendor” (cf. CAPÁNAGA, 1982, pp. 437-438). Mesmo podendo tender “ao supérfluo”, dirá Caturelli, ainda pode “retroceder caindo no prejudicial dos sentidos e, ainda que possa parecer que cresce, não faz mais que consumir-se” (CATURELLI, 1954, p. 260). É nesse sentido que Agostinho nos diz que:

É nocivo aquele gênero de arte que prejudica a saúde da alma (*valetudo animi*), pois é perícia lamentável distinguir os manjares pelo cheiro 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 os sentidos, parece ter crescido com essas artes, deve-se considerar que apenas se inchou ou mesmo se derreteu. (AGOSTINHO, 2008, p. 297)

É por esse motivo que essa psicologia, que caracteriza operações da alma, terá um papel fundamental. Moacyr Novaes afirma, por exemplo, que ela

deverá mostrar em que medida (...) a sua [sc. do homem] constituição metafísica (entre Deus e o nada, entre Deus e o restante das criaturas, *entre Deus e o corpo*) é geradora de uma inquietude cujo apaziguamento só será possível através dela mesma, psicologia, filosofia do homem interior [...]. (NOVAES, 2009, p. 174, grifo nosso)

Isso reforça o entendimento da *quantitas animae* como sua *eminência*, na medida em que ela, em cada um de seus graus (ou seja, cada um dos sete “estágios ascensionais”: *animatio*, *sensus*, *ars*, *virtus*, *tranquillitas*, *ingressio* e *contemplatio*), parece indicar não apenas a sua possibilidade dinâmica, mas as coordenadas de sua posição. Não importa em que grau esteja a alma, a *quantitas* indica até onde ela pode chegar. Tendo isso em vista, parece-nos que a dificuldade que buscamos delinear por meio da problematização dos pressupostos assumidos nas diferentes traduções do termo *quantitas* pode ser vista como uma primeira aproximação para a discussão e a compreensão das questões que podem ser postas a respeito das opções interpretativas da proposta agostiniana nesse texto.

Assim sendo, podemos evidenciar aqui as linhas interpretativas que podem orientar a leitura do *De quantitate animae*. Nosso critério de classificação é o conceito ou noção pelos quais o comentador buscou elucidar o texto de Agostinho. Podemos dizer, desse modo, que há quatro possíveis linhas interpretativas daquelas que expomos aqui: uma que busca elucidar a *quantitas animae* a partir da evidenciação, ao longo do diálogo, da relação entre matéria e espírito, reservando à *quantitas animae* o domínio do espiritual (Capánaga); uma que destaca o caráter qualitativo da *quantitas animae* a partir da equivalência com uma *potentia animae* (Faria, Strefling); uma que destaca o caráter qualitativo da *quantitas animae*, entendendo-a como operações ou ações da alma que se associam a seu processo ascensional (Novaes); se o destaque, no entanto, for dado à *quantitas animae* em sua relação com uma *hierarquia do mundo*, delinea-se uma quarta linha interpretativa, que enfatiza a sua realidade mediana (Du Roy, Gilson, Caturelli).

Para confirmar ou confrontar tais hipóteses, seria necessário compreender inicialmente o que se está chamando de *espiritualidade*, de *operação da alma*, de *realidade média* e de *potentia animae* ou *valetudo animae* e em que sentido se pode — se é que se pode — estabelecer uma relação de equivalência entre essas noções. Destacamos aqui, para estudo futuro, a necessidade de um esforço de interpretação que proponha caminhos de leitura que visem a esclarecer os próprios recursos que Agostinho utiliza a partir de sua análise da ambivalência (ou ambiguidade) do sentido (de *quantitas*). A ambiguidade, a título de hipótese, denotaria os problemas que são próprios da linguagem, da qual, em contrapartida, se pode fazer um bom uso a partir de um escrutínio ou investigação a respeito da própria coisa a que o nome se refere. Aqui é importante destacar que não raro certas questões relacionadas à linguagem ensejam, na filosofia de Agostinho, uma discussão “ontológica”²⁵, ou, mais exatamente, permitem que se investigue um patamar superior, que é a própria realidade que subjaz à linguagem.

Sobre isso, vejamos, por exemplo, o comentário de Lorenzo Mammì no prefácio à sua tradução das *Confissões*:

Agostinho sempre manifestou certa desconfiança em relação à linguagem. No diálogo juvenil *A ordem*, as artes da linguagem (gramática, lógica, retórica), como artes práticas, ocupam um lugar inferior àquelas que ele define como “artes contemplativas” (música, geometria, astronomia, aritmética). *O mestre*, obra pouco posterior, argumenta que as palavras são incapazes de comunicar algo que não seja conhecido por experiência sensível ou por intuição intelectual²⁶. (MAMMÌ, 2017, pp. 19-7)

A indicação de Lorenzo Mammì pode reforçar uma leitura do *De quantitate animae* que leve em conta essa “certa desconfiança em relação à linguagem”. Considerando que essa desconfiança estaria destacada, no *De quantitate animae*, na ambiguidade de uma expressão, e que é essa ambiguidade que resulta numa discussão sobre a natureza da alma, seria o caso de buscar entender se não haveria, aí, a indicação implícita da primazia do real sobre a linguagem.

Em vista dessas possíveis interpretações, podemos indicar, de maneira abreviada, uma via de leitura do *De quantitate animae*, a partir do trecho que engloba os capítulos III, 4 a XXXVI, 76, na medida em que ali podemos encontrar a questão que dá início à discussão e às estratégias por meio das quais Agostinho busca determinar o sentido da expressão *quantitas animae*. Assim, é nesse trecho que encontramos o deslocamento para o problema da natureza da alma e a defesa de seu caráter incorpóreo. É preciso, desse modo, entender aquilo que é condição da corporeidade, mas que não é nem pode ser condição do incorpóreo ou da não-corporeidade. Tem destaque, dessa maneira, o estudo do comprimento, da largura e da profundidade no §6; a comparação entre o espelho e a memória, faculdade da alma, nos §§ 7-9; a

25 Os problemas próprios da linguagem ou, mais exatamente, a crítica aos limites da linguagem, é o ponto de partida de Moacyr Novaes para tratar da relação entre o que ele chama, na filosofia agostiniana, de “ontologia da significação” e “condição humana” (cf. NOVAES, 2009, p. 27 e ss). Novaes procura indicar que aquilo que Agostinho entende por *signo* não se restringe à linguagem, mas remete a uma ontologia da significação. Isso quer dizer que a “ontologia agostiniana implica uma relação de significação entre os seres finitos e inferiores, de um lado, e o ser supremo, de outro” (NOVAES, 2009, pp. 28-9). Embora nossa leitura não se guie pela noção de “ontologia da significação”, o ponto de partida de Novaes poderia servir à nossa estratégia, na medida em que também nos orientamos pela hipótese segundo a qual há uma relação entre os limites da linguagem e uma ontologia subjacente.

26 É claro que a “alienação progressiva” da linguagem não é explícita no *De quantitate animae* e muito menos um objeto de discussão, mas parece estar implícita, como dissemos, apenas enquanto uma ocasião para o escrutínio ontológico. E se assim o é, no *De quantitate animae* não há, como nas *Confissões*, a escuta do *uerbum mentis*. É preciso considerar, todavia, que o *De quantitate animae* foi escrito no contexto de diálogos como *A ordem* e *O mestre*. Ainda que nosso objetivo não seja estabelecer um “diálogo entre diálogos”, o contexto comum poderia indicar ao menos a presença implícita do tema e encorajar um estudo que confirmasse ou não tal hipótese. Quanto aos limites da linguagem em Agostinho e sua relação com uma ontologia, vale lembrar o comentário de Moacyr Novaes, supracitado.

capacidade da alma de, ao diferenciar as dimensões corpóreas, conceber o incorpóreo, o que resultará numa discussão a respeito das realidades matemáticas entre os §§ 10-25; também é interessante citar a discussão sobre em que sentido se deve entender o crescimento da alma, nos §§ 26-34, que diferenciará um crescimento corpóreo de um crescimento incorpóreo, relacionado à virtude. A relação entre a alma e o corpo na noção de força, entre os §§ 37-40, ensejará a discussão a respeito da definição de sensação entre os §§ 41-61, em que Agostinho concentrar-se-á na discussão em torno da própria noção de definição e de razão humana. É esse tema que dará ocasião para entender como a alma pode relacionar-se com o corpo sem, contudo, ser dividida quando este é dividido; é notável que, nesse ponto, a discussão da linguagem terá um papel muito importante. Por fim, ao se chegar a uma conclusão do debate em torno do que se deve entender por *quantitas animae*, Agostinho se concentra, entre os §§ 70-76, nos graus ascensionais da alma, o que nos encoraja a buscar entender como um debate que nasce de uma questão sobre a *quantitas animae* redundando numa descrição dos graus de ascensão.

Correspondência: Universidade de São Paulo – USP, Av. Prof. Almeida Prado, 1280 – Butantã, São Paulo–SP – Brasil. CEP:05508-900. E-mail: eliakim.oliveiras@gmail.com

Apoio financeiro: Programa Unificado de Bolsas da USP.

Conflito de interesses: Nenhum.

Todos os autores leram e aprovam a versão final submetida à revista Em curso.

Bibliografia

- AUGUSTINUS. *De quantitate animae*. J. P. Migne (ed.). Vol. XXXII t. Col. 1035-1080. Paris: Patrologia Latina, 1877.
- AUGUSTINUS. *Retractationum libri I*. A. Mutzenbecher (ed.). Corpus Christianorum, Series Latina LVII.
- 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. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AUGUSTINUS. *Obras completas*. In: <https://www.augustinus.it/>. Acesso em: 20 de junho 2019.
- CAPÁNAGA, V. Introduccion. In: AGUSTÍN. *Obras de San Agustín, III, Obras filosóficas*. Traducción de Eusebio Cuevas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- CATURELLI, A. Los grados de perfección del alma según San Agustín. *Sapientia: Revista Tomista de Filosofía*. Año IX, n. 34, octubre-diciembre, p. 254-271, 1954.
- CERVANTES, M. de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*. 23ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, S. A., 1967 [1940]. (Colección Austral).



DU ROY, O. La situation médiane de l'âme. In: _____. *L'intelligence de la foi en la trinité selon Saint Augustin*. Paris: Études augustinienes, 1966. p. 476-478.

FARIA, A. J. 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, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

MAMMÌ, L. Prefácio. In: AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Santo Agostinho*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

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

Recebido em: 24/Out/2018 - **Aceito em:** 07/Ago/2019.