

**OS SONHOS NO *COMENTÁRIO SOBRE AS SENTENÇAS* DE
BOAVENTURA: AS FONTES AGOSTINIANAS**

[DREAMS IN BOAVENTURE'S *COMMENTARY ON THE SENTENCES*: AUGUSTINIAN
SOURCES]

Marcio Silveira Conke

marciosilveiraconke@gmail.com

Doutor em Filosofia pela UnB. Membro do Grupo de Pesquisa “Filosofia Antiga e Medieval” da UnB (<http://lattes.cnpq.br/web/dgp>). Dedicase ao estudo das fontes e da influência de Agostinho de Hipona (354-430).

DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6908](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6908)

Recebido em: 04 de março de 2024. Aprovado em: 09 de abril de 2024

Caicó, ano 17, n. 3, Edição Especial, 2024, p. 77-95

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6908](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6908)

Dossiê Boaventura de Bagnoregio – 750 anos na vida do pensamento



Resumo: A influência teológica de Agostinho (354-430) sobre os mestres universitários do século XIII certamente se sobrepõe à de qualquer outro pensador cristão. Em Paris, encontravam-se muitos, entre eles, Boaventura (c. 1217-1274), que lá obteve sua *licentia docendi* após uma longa formação que incluía o título de “bacharel sentenciário”, conquistado em 1250 ao comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo (s. XII). Ao buscarmos então a questão dos sonhos em Boaventura foi precisamente no *Comentário sobre as Sentenças* que a encontramos. Conscientes de que Boaventura lera o *De spiritu et anima* crendo ser uma obra de Agostinho, e contendo nela capítulos relevantes sobre o tema, decidimos cotejá-la com o *Comentário*, pressupondo uma influência de cunho agostiniano que se confirmaria, assim nos pareceu, ao chegarmos de fato às *Confissões*, para o problema moral dos sonhos (e.g. *consensio*, *consuetudo*, *peccatum*), e ao *Comentário literal ao Gênesis*, para a epistemologia dos sonhos (e.g. *memoria*, *imaginatio*, *intentio*). Conhecido pela influência que as noções agostinianas, como a da exemplaridade ou a da iluminação divina, tiveram em seu pensamento, Boaventura agora nos leva também a considerar sua inspiração em Agostinho no desenvolvimento de sua própria reflexão sobre os sonhos, muito marcada, inclusive, pela autoridade de Aristóteles.

Palavras-chave: *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo. De spiritu et anima.* São Boaventura. Santo Agostinho. Concupiscência. Sonhos.

Abstract: The theological influence of Augustine (354-430) on university masters of the 13th century is certainly greater than that of any other Christian thinker. Among the many masters established in Paris, there was Bonaventure (c. 1217-1274), who obtained his *licentia docendi* after a long education, earning in 1250 the title of “sententiary bachelor” for commenting the *Sentences* of Peter Lombard (12th century). When seeking the question of dreams in Bonaventure, it was precisely in his *Commentary on the Sentences* that we found it. Aware that Bonaventure had read *De spiritu et anima* believing it to be a work by Augustine, and there being relevant chapters about dreams, we decided to compare it to the *Commentary*, assuming an influence with Augustinian traits, which seemed to be confirmed when analyzing the *Confessions*, for the moral problem of dreams (e.g. *consensio*, *consuetudo*, *peccatum*), and the *On the Literal Interpretation of Genesis*, for the epistemology of dreams (e.g. *memoria*, *imaginatio*, *intentio*). Known for the influence that the Augustinian notions, such as exemplarity or divine illumination, had on his thought, Bonaventure now leads us to consider his inspiration in Augustine to develop his own reflection on dreams, also very marked by the authority of Aristotle.

Keywords: *Commentary on the Sentences of Peter Lombard. De spiritu et anima.* St. Bonaventure. St. Augustine. Concupiscence. Dreams.

I

Nas primeiras linhas do artigo “Dossier pour l’étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote”, publicado em 1973 nos *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Jacques Guy Bougerol (1973, p. 135-136) põe relevo em quão esmeradas devem ser as pesquisas das fontes aristotélicas e agostinianas em Boaventura. Enquanto com Aristóteles, olhando especialmente para o caso de Boaventura, “[...] não nos encontramos diante de um homem, mas diante de um mundo”¹, já que o religioso não acessou completa e diretamente às obras do Filósofo senão por esparsas e muitas vezes anônimas traduções vindas da Espanha e da Itália (e também, frisa Bougerol, porque Boaventura quis dedicar-se quase que exclusivamente a comentar os Evangelhos e Pedro Lombardo), com Agostinho o problema é de outra ordem, uma vez que “[...] o Agostinho que chega a Boaventura vem acompanhado de um imponente número de apócrifos”².

É precisamente esse o caso de uma das obras mais influentes no pensamento medieval do Ocidente cristão e isso em muitos temas, inclusive no dos sonhos, aos quais ela dedica nomeadamente quatro de sessenta e cinco capítulos. Trata-se do opúsculo intitulado *De spiritu et anima*. Atribuído a Agostinho – e nisso, segundo Constant Mews (2018b, p. 312-313), a um manuscrito da Bibliothèque de l’Agglomération de St. Omer da abadia cisterciense de Clairmarais, fundada em Clairvaux em 1140, deve-se particular interesse – e muito provavelmente, escreve Bougerol (1984, p. 91), estudado por Boaventura entre os anos de 1250 e 1253 como sendo um texto do *corpus* agostiniano.³ Além de o citar cinquenta vezes em sua obra completa nomeando-o como um texto de Agostinho em dezessete delas – muitas vezes, observa Mews (2018b, p. 319), grafando *De anima et spiritu* à maneira de seu mestre Alexandre de Hales –, ao tomar conhecimento de que alguns duvidavam dessa autoria, sabe-se há algum tempo que com razão⁴, Boaventura susteve, no segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo* – redigido, a propósito, também entre 1250 e 1252, confirma Bougerol (1984, p. XIII) –, pela coesão doutrinal: “E se você disser que esse livro [o *De spiritu et anima*] não é de Agostinho, isso não lhe revoga, porque no livro sobre a Trindade [10.11.18] ele diz exatamente isso sobre os poderes da alma [*potentiis animae*], que eles ‘são uma essência, uma vida’”⁵ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ed. Quaracchi II, p. 560, tradução nossa).

Entre os séculos XIII e XV, sobre o *De spiritu et anima*, copiado amplamente como uma verdadeira obra de Agostinho, descansava a reflexão teológica e de autoconhecimento especialmente entre os franciscanos, os quais também o reverenciavam como um texto “que poderia concorrer” (*that could rival*), nos termos de Mews (2018a, p. 323, n. 9), com o *De Anima* de Aristóteles. Não é invulgar tal “concorrência”, se prepormos aos outros sentidos do termo aquele

¹ “[...] on ne se trouve pas devant un homme, mais devant un monde”.

² “[...] car Augustin arrive à Bonaventure accompagné d’un nombre imposant d’apocryphes”.

³ De acordo com Benson (2013, p. 138), além do *De spiritu et anima*, Boaventura também se referia serem de Agostinho outras obras que não o eram, como o *De mirabilibus sacrae scripturae*, do um monge irlandês do século VII também de nome Agostinho, e o *De fide ad Petrum*, do bispo do norte da África do século VI chamado Fulgêncio. Isso ajuda a provar, conclui Benson, que no século de Boaventura “[...] o verdadeiro *corpus* de Agostinho ainda não havia sido estabelecido”, “[...] the very *corpus* of Augustine had not yet been settled”.

⁴ Segundo Mews (2018a, p. 339 e p. 337, n. 78 e n. 79), o primeiro a levantar dúvidas sobre a autoria do *De spiritu et anima* ser de fato de Agostinho foi Vicente de Beauvais por certo em 1244. Já o primeiro a estudar o *De spiritu et anima* como de Agostinho, citando este tratado quatro vezes mais que o *De Anima* de Aristóteles, foi Alexandre de Hales em seu *Comentário sobre as Sentenças de Pedro Lombardo*, composto na década de 1220. Mews destaca ainda que Hales usou o *De spiritu et anima* para afirmar que a memória também é um poder da alma, depois da razão, mas antes do intelecto e da inteligência.

⁵ “Et si tu dicas, quod ille liber non est Augustini; per hoc non evaditur, quia hoc ipsum in libro de Trinitate dicit de potentiis animae, quod ‘sunt una essentia, una vita’”.

que se coloca mais próximo de sua etimologia. Ao estudar a questão dos sonhos nas epístolas trocadas entre Agostinho e Nebrídio, Emmanuel Bermon (2017, p. 87-89) conjectura alguns paralelos entre Agostinho e Aristóteles, seja (e aqui sumarizamos ao extremo as minuciosas observações de Bermon) entre a natureza das impressões somáticas que podem suscitar pensamentos como é aventado na *Epístola 9* e a etiologia aristotélica dos sonhos como é exposta no *De Insomniis*, seja sugerindo em seguida uma “estreita relação” (*close relationship*) entre Agostinho e a tradição aristotélica no uso do termo *habitus*, seja ainda vinculando a afirmação de Agostinho na referida epístola de que nossa irritabilidade depende de nosso estado físico a uma passagem do *De Anima* de Aristóteles.⁶ Admirável o é, sem dúvida, as aproximações estimadas por Bermon tendo em vista as formais diferenças entre os dois pensadores, principalmente no que se refere à doutrina do hilemorfismo. Mas cabe-nos disso tão somente redizer a existência de forças ambivalentes de influência a partir do século de Boaventura entre o pensamento agostiniano e o aristotélico⁷, cuja aspiração à equidade entre o *De spiritu et anima* e o *De Anima*, como vimos, é-nos aqui algo significativo, porque daí podemos fazer sobressair, embora a essa altura do texto seja de juízo manifesto, o contexto em que o problema dos sonhos quase sempre tende a despontar, ou seja, no domínio dos tratados acerca da alma e mais especificamente em como ela age no ou através do corpo.⁸

No caso do *De spiritu et anima*, a primeira abordagem sobre os sonhos, que quase que imediatamente afluí para o caso dos “sonhos lascivos” (*somnia lasciva*), vem no mesmo capítulo, o vigésimo terceiro, em que o autor – que hoje tende-se a pensar ser Isaac de Stella ou Alcher de Clairvaux, ambos do século XII (MEWS, 2018a, p. 342-343) – se dedica inicialmente a explicar “quantos poderes são percebidos na alma” (*percipiendi in anima quot vires*); isso após ter-se debruçado sobre alguns dos mais fundamentais problemas que envolvem a questão central do tratado, quer a definição de alma no capítulo décimo terceiro ou seu governo sobre o corpo no capítulo décimo quinto, quer os vestígios nela presentes da Trindade no capítulo sexto ou a capacidade de seu poder para as virtudes e contra os vícios no capítulo vigésimo, para citarmos apenas alguns. A par de tudo o que procuramos contextualizar até aqui, eis as primeiras palavras do *De spiritu et anima* sobre os sonhos:

Pois a alma não é um corpo, porque nem toda semelhança de corpo é um corpo. De fato, enquanto se dorme podem aparecer sonhos na forma de um corpo, que não é o seu corpo, mas a sua alma; nem é um verdadeiro corpo, mas a semelhança de seu corpo. Pois descansará seu corpo, e sua alma vagará. Calará a língua de seu corpo, e ela falará. Estarão fechados seus olhos, e ela verá. E assim, através dela, será vista toda e íntegra a semelhança de sua carne⁹ (*De spiritu et anima* 23).

⁶ As passagens em questão são respectivamente: *Epistolae* 9 3, *De Insomniis* 2 459a24 - 3 461b21, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 73, *Epistolae* 9 4, *De Anima* 1 1 403a 21-23.

⁷ Cf. por exemplo: ROBERT, Patrice. Le problème de la philosophie bonaventurienne (I). *Laval théologique et philosophique*, v. 6, n. 1, (1950), p. 145-163; (II) v. 7, n. 1, (1951), p. 9-58. ROCH, Robert J. The Philosophy of St. Bonaventure-A Controversy. *Franciscan studies*, v. 19, n. 3/4, (1959), p. 209-226.

⁸ Sobre a ocorrência do termo “sonhos” na obra aristotélica, cf.: *ἐνύπνιον*. In: BONITZ, Hermann (Ed.). *Index aristotelicus*. Berlin: Reimer, 1870, p. 257.

⁹ “Porro anima non est corpus, quia non omnis similitudo corporis corpus est. Dormienti enim tibi in somnis velut corpus apparebit, neque id corpus tuum, sed anima tua; nec verum corpus, sed similitudo corporis tui. Jacebit enim corpus tuum, ambulabit illa. Tacebit lingua corporis tui, loquetur illa. Clausi erunt oculi tui, videbit illa. Et ita in ea tota et integra cernetur similitudo carnis tuae”.

Non omnis similitudo corporis corpus est, e como prova disso os sonhos a que somos expostos. Na distinção oitava do segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças*, Boaventura também centra sua explicação dos sonhos no termo *similitudo*. Não se trata da primeira vez em que Boaventura, nessa obra, aborda o problema dos sonhos. Na distinção anterior, a sétima, do mesmo segundo livro, a ocorrência dos sonhos é apresentada a partir de possíveis cinco causas, são elas: da disposição do corpo (*ex dispositione corporis*), da inquietação da mente (*ex sollicitudine mentis*), da ilusão diabólica (*ex illusione diabolica*), da revelação angélica (*ex revelatione angelica*), da visitação divina (*ex visitatione divina*) (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, a. 3, ed. Quaracchi II, p. 195, tradução nossa). Em *Dreaming in the Middle Ages*, Steven Kruger (1992, p. 61) aponta que nisto Boaventura (1221-1274) “está claramente em dívida” (*it is clearly indebted*) com Gregório Magno (540-604). E ainda no destecer das fontes Kruger (1992, p. 63 e p. 194, n. 56) verifica a trajetória notável de influência da divisão de cinco níveis de sonhos como apresentada por Macróbio em seu *In Somnium Scipionis*; apesar do século XIII ter conhecido Macróbio (autor do fim do século III ou do início do IV) em segunda ou terceira mão, induzindo muitos, inclusive no século posterior com Alberto de Orlamunde em *Philosophia pauperum*, a enunciarem as cinco causas como sendo de Agostinho (354-430), ou melhor, do pseudo-Agostinho da distinção vigésima quinta do segundo livro do *De spiritu et anima* (obra, até onde sabemos, composta no século XII). A Kruger (1992, p. 89) então não passa despercebido que autores do século XIII e XIV, como Alberto Magno, João de La Rochelle e Vincente de Beauvais, todos formados nos preceitos “aristotélicos”, continuavam a tratar da questão dos sonhos inspirados em Macróbio, Agostinho e Gregório Magno. Boaventura, naquela distinção sétima de que tratávamos, linhas antes de enumerar as referidas cinco causas, ao falar dos sonhos, acabaria por declarar: “[...] seja o que for que os filósofos [*vide* Aristóteles e Avicena] possam ter pensado sobre isso, e demoraria muito para desvendar aqui suas posições, o que a Sagrada Escritura diz sobre eles [isto é, os sonhos] deve sem dúvida ser mantido”¹⁰ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, a. 3, ed. Quaracchi II, p. 195 e n. 9, tradução nossa). A *sacra Scriptura*, acrescentaria Boaventura citando o *Eclesiástico*, repreende aqueles que confiam nos seus sonhos – “*et somnia extollunt imprudentes*”, “os sonhos dão asas aos estultos”, lê-se no livro de Ben Sirá (Eclo 34, 1) –, pois igual a mulher que se encontra em trabalho de parto, o coração de alguém que sonha sofre fantasias (*cor phantasias patitur*) (Eclo 34, 5), a menos que os sonhos provenham de um anjo bom, na revelação angélica, ou do Altíssimo, na visitação divina (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, a. 3, ed. Quaracchi II, p. 195, tradução nossa).

Na distinção seguinte, a oitava do redito segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças*, recuperemos a ocasião em que Boaventura centra sua explicação dos sonhos no termo *similitudo*. Às voltas com a questão terceira, que indaga pela possibilidade de os demônios enganarem os sentidos (*utrum daemones possint illudere sensus*), Boaventura responde afirmativamente, ainda que pondere a grande dificuldade de atribuir a tal feito um método como tentaram fazer os *doctores*. Alguns desses mencionaram a capacidade que os demônios têm sobre os sentidos, quer “influenciando-os de um lugar superior” (*a superiori influendo*) ao imprimirem nos sentidos que lhes são inferiores formas que os demônios têm em si, quer “movendo os fantasmas internamente” (*ab intrinseco phantasmata movendo*), quer ainda “comprometendo as formas externamente” (*ab extrinseco species obliuendo*) ao mediá-las, retê-las em si e entregá-las aos sentidos com aparência de verdade.¹¹ Os sonhos exemplificam o segundo caso, o movimento dos fantasmas internamente e o deslizamento (*defluxu*) do órgão, processo responsável por simular ao homem visão ou audição

¹⁰ “[...] quidquid de hoc senserint philosophi, quorum positiones longum esset hic retexere, quod de eis dicit sacra Scriptura indubitanter est tenendum”.

¹¹ Sobre os termos *phantasia* e *phantasma* em Boaventura, cf.: VICETIA, Antonii Mariae A.; RUBINO, Joannis A. **Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum**. Venice: Aemiliana, 1880, p. 17, 101-103, 173, 248-249. Sobre o termo *species*, cf.: **Lexicon Bonaventurianum**. In: **Obras de San Buenaventura**. Tomo I. L. Amorós; B. Apirribay; M. Oromi (Ed.). Madrid: BAC, 1945, p. 730.

verdadeiras quando o fantasma de uma coisa alcança o órgão da visão ou da audição; capacidade que o demônio tem em fazer com que os fantasmas existentes no órgão interno passem (*defluant*) para os órgãos dos sentidos, resultando ao homem o simulacro de uma visão ou de outra percepção sensitiva da coisa em si; tudo isso “[...] desde que o órgão seja formado a partir do fantasma da coisa e a intenção do sentido [*intentio sensus*] esteja completamente voltada para ele [ou seja, para o órgão], ele julga a semelhança [*similitudine*] como se fosse uma verdade”¹² (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 8, p. 2, au., q. 3, resp., ed. Quaracchi II, p. 228, tradução nossa). Boaventura logo aponta alguns aspectos descritos pelos *doctores* que não devem ser completamente dignos de aprovação. Seria melhor dito sobre os três casos que no primeiro é oferecido aos sentidos corporais o que não se encontra presente (*praesens quod non est*), que no segundo é apresentado internamente algo de maneira diferente do que o é (*aliter quam est*), e que no terceiro é ocultado (*abscondendo*) dos sentidos o que está presente. No caso que os sonhos exemplificam, Boaventura termina por reexaminar o que mencionaram os *doctores* e insistir que não é possível a alguém sentir algo cuja imagem já não tenha sido retida no órgão interno da faculdade da imaginação, pois cegos ou surdos de nascença, acordados ou sonhando, não podem aqueles ver cores ou estes ouvir sons (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 8, p. 2, au., q. 3, resp., ed. Quaracchi II, p. 228, tradução nossa). Ênfase também presente no citado capítulo vigésimo terceiro do *De spiritu et anima* quando o autor afirma pela existência em nós de uma substância espiritual (*substantia spirituali*), origem de verdadeira alegria ou verdadeira inquietação, ou onde se formam as semelhanças (*similitudines aut formatur*) das coisas corpóreas, ou onde estas são assimiladas (*aut formatae ingeruntur*), “[...] seja quando tocamos as coisas presentes com algum sentido do corpo, e então a sua semelhança é formada no espírito, e fica guardada na memória, seja quando pensamos nas coisas ausentes que já conhecíamos e nas coisas que ainda não conhecemos [...]”¹³ (*De spiritu et anima* 23); questões fundamentais a que voltaremos (em *De Genesi ad litteram* 12.20.42-43).

Da explicação pela *similitudo* dar-se a partir da investigação do problema da *illusio* dos sentidos nos sonhos é um ordenamento que veremos reincidir nas obras que estamos cotejando. Evidente em quatro capítulos do *De spiritu et anima* (de sete, no mínimo, em que a questão dos sonhos é abordada nomeada ou consequentemente), evidente também no *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura; em ambas, a partir do verbo *illudere* ou dos verbos *deludere*, *decipere* e *fallere*. Naquela obra pseudoagostiniana podemos divisar algumas passagens importantes que demonstram tal composição, e que também a outras nos encaminharão; num capítulo em especial porque mais notório, o vigésimo oitavo; vejamos: “Porque Satanás, que ‘se transfigura em anjo de luz’, quando captura a mente de qualquer mulherzinha [que sonha cavalgar com Diana, etc.] e a subjuga a si mesmo através da infidelidade, ali se transforma nas *formas* e *semelhanças* de várias pessoas [...]”¹⁴, e assim, “[...] enganando a mente que nos sonhos retém cativa, vai mostrando-lhes, através de quaisquer despropósitos, ora coisas felizes, ora tristes, ora pessoas conhecidas, ora desconhecidas”¹⁵ (*De spiritu et anima* 28, itálicos nossos). Embora isso aconteça apenas na alma e não no corpo, ao espírito infiel assemelha-se justamente o contrário, completa o autor, e contrapõe: “[...] como quando Ezequiel e outros profetas, o mesmo que o evangelista João e outros apóstolos, tiveram visões no espírito [*in spiritu*] e não no corpo”¹⁶ (*De spiritu et anima* 28). Boaventura registraria igual afirmação: “A alma

¹² “[...] dum ex rei phantasmate formatur organum, et intentio sensus super illud convertitur, iudicat de similitudine, ac si esset veritas”.

¹³ “[...] sive cum praesentia aliquo sensu corporis tangimus, et continuo eorum similitudo in spiritu formatur, et in memoria reconditur; sive cum absentia jam nota vel quae non novimus cogitamus [...]”.

¹⁴ “Ipse namque satanas, qui *transfigurat se in angelum lucis* (II Cor. xi, 14), cum mentem cujusque mulierculae coeperit, et hanc sibi per infidelitatem subjugaverit, illico transformatur in diversarum personarum species ac similitudines [...]”.

¹⁵ “[...] et mentem quam captivam tenet in somnis deludens, modo laeta modo tristia, modo cognititas, modo incognitas personas ostendens, per devia quaeque deducit”.

¹⁶ “[...] cum Ezechiel et alii Prophetiae, Joannes etiam evangelista et alii Apostoli in spiritu, non in corpore visiones videriunt”.

existente no corpo sofre, mas o corpo não sofre [...]. A prova maior é evidente para aqueles que dormem, que em seus sonhos sofrem mais gravemente, sem que nada sofram seus corpos”¹⁷ (BOAVENTURA, *IV Sent.* d. 44, p. 2, a. 3, q. 2, ed. Quaracchi IV, p. 932, tradução nossa); sonhos como exemplo de uma hierarquia ontológica que a tempo examinaremos. Um passo atrás no *De spiritu et anima*, o autor nos remete, mesmo sem nomear, ao famoso livro de Apuleio, cuja denominação *O asno de ouro* legamos de Agostinho (*De civitate Dei* 18.18), ao mostrar quão usual é a opinião de que as artes mágicas das mulheres com a intervenção de demônios são capazes de transformar homens em animais, sobretudo em animais de carga; isso porque os demônios, como mentirosos que são e não pela capacidade de criarem naturezas, apresentam algo fictício para enganar, aparentando serem o que não são¹⁸; é, pois: “[...] a fantasia do homem, que pensando ou sonhando muda através dos gêneros de inúmeras coisas e, ainda que não seja um corpo, capta com admirável rapidez [*mira celeritate*] as formas semelhantes dos corpos [...]”¹⁹, enquanto “[...] os sentidos corporais estão adormecidos e apagados, o homem pode ser conduzido para as figuras corpóreas de outros sentidos [...]”²⁰ (*De spiritu et anima* 26). “Pois naqueles que estão dormindo”, rediz o autor em outro capítulo, “está adormecida no cérebro a via dos sentidos, para colocar a intenção [*intentionem*] diante dos olhos [...]”²¹ (*De spiritu et anima* 24); *intentio* – se em Agostinho, poderíamos aqui entendê-la como “concentração mental” ou “espiritual” que em seu estado normal, ou seja, não apartada dos sentidos corpóreos, mantém-se fiel à percepção sensorial real, sendo então capaz de diferenciar corpos de imagens de corpos (O’DALY, 1987, p. 85, sobre a noção de *intentio* em *De Genesi ad litteram* 12.12.25) –, *intentio*, dizíamos, que, distraída com outras coisas, completa o autor do *De spiritu et anima* no mesmo capítulo vigésimo quarto, “[...] vê as visões dos sonhos como se as formas corpóreas estivessem presentes, de modo que pareça aos adormecidos que estão acordados, e creiam estar vendo, não as coisas semelhantes a corpos, mas os corpos mesmos”²².

Em Boaventura, o mesmo nexos entre “sonhos”, “semelhança” e “engano”, igualmente reacomodado na hierarquia ontológica que se regula pela ação da alma sobre o corpo e nunca o contrário, pode ser reconhecido com maior evidência quando se põe em questão a possibilidade de os primeiros pais padecerem engano mesmo se houvessem permanecido no estado de inocência. “Se Adão tivesse permanecido”, isto é, se tivesse permanecido fiel ao seu estado de inocência, escreve Boaventura, “teria, de todo modo, dormido e realizado outras atividades naturais [sem padecer engano]”²³. Dado que “[...] o sonho provém de um movimento natural de exalação e de fantasias em torno do órgão da imaginação, [por certo] Adão teria sonhado; mas em um sonho a

¹⁷ “Anima existens in corpore patitur, corpore non patiente, ergo est passibilis de sua natura [...]. Probatio maioris manifesta est in dormientibus, qui in somnis gravissime patiuntur, corporibus nihil patientibus”.

¹⁸ Acrescentemos que oposto ao engano (*delusio*, e agora, no capítulo 27, *fallacia*) dos demônios há o ensino (*instructio*) dos espíritos angélicos: “Às vezes o espírito bom, e outras o espírito mau, possui o espírito humano, sem que seja fácil discernir por que espírito está possuído, exceto porque o espírito bom ensina, e o espírito mau engana”, “Humanum spiritum aliquando bonus aliquando malus assumit spiritus; nec facile discerni potest a quo spiritu assumatur, nisi quia bonus instruit, el malus fallit”. E ainda: “[Satanás invade a mente e o coração não entrando neles]; mas incitando com fraude ou iniquidade, e com toda malícia, e seduzindo à malícia, por meio de pensamentos e incentivos de vícios [...]”, “[...] sed fraude et iniquitate, atque omni malitia illum alliciens, atque seducens affectum maliciae, trahit per cogitationes et incentiva vitiorum [...]” (*De spiritu et anima* 27).

¹⁹ “[...] phantasticum hominis (quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, et cum corpus non sit, corporum similes formas mira celeritate capit) [...]”.

²⁰ “[...] sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus, ad aliorum sensuum figuras corporeas perducere potest [...]”.

²¹ “Dormientibus quippe in cerebro consopitur via sentiendi, quae intentionem ad oculos ducit”.

²² “[...] cernit visa somniorum tanquam species corporales adsint, ut sibi dormientes vigilare videantur, et non similia corporibus, sed ipsa corpora intueri se putent”.

²³ “Si Adam stetisset, dormivisset utique et habuisset alias operationes naturales”.

semelhança de uma coisa é tomada por verdade, e onde quer que então esteja, aí há engano”²⁴ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 23, a. 2, q. 2, ed. Quaracchi II, p. 539, tradução nossa). Certo é que nem a ignorância (*nescientiam*), e além dela, nem uma imprecisão de julgamento (*iudicii obliquationem*) acrescentada pelo engano no decurso de um sonho acometeriam Adão em seu estado de inocência, quando nem mesmo haveria paixão corporal (*passio corporalis*); aqui, apenas uma tese justifica-se: a da visitação enviada do Altíssimo; Adão, então, não seria enganado, mas esclarecido.²⁵ De outro modo os sonhos são como as fantasias que se lançam à mulher em trabalho de parto, afirmam tão somente a não sujeição das potências inferiores à razão, do corpo que não mais ao espírito obedece; Boaventura volta, nessa distinção vigésima terceira do segundo livro, ao exemplo do *Eclesiástico*, e acima de tudo à correção bíblica com a qual o vimos pensar o processo onírico em Adão caso este não fosse conspurcado pelo pecado: “Se eles [os sonhos] não foram enviados pelo Altíssimo numa de suas visitas, não lhes dê atenção” (Eclo 34, 6). Mas se um sonho encontrasse um Adão ainda imaculado, mesmo assim não haveria engano: “Pois o engano”, escreve Boaventura, “diz respeito ao uso da razão”²⁶, à qual “[...] seria preferível purgar o engano da fantasia do que a ele consentir”²⁷, e, ao que sonha, frontalmente esclarecê-lo: “Tu sonhas, do que dizer: O que vês é a verdade”²⁸. Uma conhecida doutrina a isso sustenta, a de que não é próprio da natureza racional desejar o engano, e tanto é assim que até aquele que ama (aos outros) enganar não tenha desejado (nunca, por aqueles) ser enganado: “*ut falli noluerit etiam quicumque amat fallere*”, reescreve Boaventura (*II Sent.* d. 23, a. 2, q. 2, ed. Quaracchi II, p. 540-541, tradução nossa) palavras do *Enchiridion* 5.17 de Agostinho, outrora as mesmas das *Confissões* 10.23.33.

Às portas de nos dedicarmos de fato às prováveis fontes agostinianas das questões até aqui tratadas, algo importante, de que linhas atrás apenas fizemos menção, ainda está por ser apreciado. Os “sonhos lascivos” (*somnia lasciva*) são empregados no *De spiritu et anima* como prova modelar do peso que as imagens de coisas corpóreas podem exercer sobre os sonhos a ponto de suprimir a capacidade de discernimento “[...] entre a visão dos que estão dormindo e a verdadeira intervenção dos que estão acordados”²⁹; por consequência: “[...] a carne imediatamente depois se move por sua [própria] influência e contra o seu propósito [*contra propositum suum*] parece acomodar-se até mesmo contra os costumes lícitos, e o que está acumulado naturalmente é expelido pelas vias naturais”³⁰ (*De spiritu et anima* 23). Enquanto despertos, completa o autor, os castos a isso impedem e controlam (*cohibent et refrenant*); adormecidos, porém, se encontram verdadeiramente desamparados, “[...] porque [neste caso] não têm [mais] em seu poder a [capacidade de] repressão da imagem corporal pela qual se move a carne habitualmente, e o que se segue é o que em geral acontece com tal movimento: que aqueles que estão despertos não podem realizá-lo sem pecado”³¹ (*De spiritu et anima* 23). Boaventura igualmente a esse fenômeno se refere na distinção vigésima do segundo livro do

²⁴ “[...] somnium sit ex naturali motu fumositatum et phantasmatum circa organum phantasiae, Adam sonmiasset; sed in somnio similitudo rei accipitur pro veritate, et ubicumque hoc est, ibi est deceptio”. A ideia de um movimento natural de “exalação” (*fumositas*), Boaventura muito provavelmente, assim conjecturamos, recupera de Aristóteles. O termo ἀναθυμίασις aparece com frequência na *Parva Naturalia*, por exemplo em *De Somno et Vigilia* 456b1-5 e em *De Insomniis* 462b5.

²⁵ Em outro contexto, sobre o *Gênesis* 2, 21-23: “[...] como dizem os santos, Adão previu muitas [coisas] naquele sono [profundo].” “[...] sicut dicunt Sancti, Adam in illo sopore multa praevidit” (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 18, a. 1, q. 1, ad. ob. 4-6, ed. Quaracchi II, p. 433, tradução nossa).

²⁶ “Deceptio enim respicit rationis usum”.

²⁷ “[...] purgaret potius deceptionem phantasiae quam ei consentiret”.

²⁸ “Tu somnias, quam diceret: quod vides est veritas”.

²⁹ “[...] inter visionem dormientium et veram commixtionem vigilantium non discernatur”.

³⁰ “[...] continuo eis caro moveatur, et contra propositum suum vel contra lícitos mores concumbere [i.e., ‘deitar-se com’] videantur, et quod naturaliter collectum est, per genitales vias emittatur”.

³¹ “[...] quia in potestate non habent imaginis corporalis expressionem, qua caro naturaliter movetur; et sequitur quod cum motum sequi solet [i.e., ‘ter por costume’ ou ‘ter relações sexuais com alguém’], et quod sine peccato a vigilantibus fieri non potest”.

Comentário sobre as Sentenças quando diz: “De fato a coceira da carne é frequentemente despertada pela lembrança do prazer”³², e “[...] de uma imaginação forte nos sonhos ocorre uma efusão de sêmen, como ocorre na presença de uma mulher; e a potência formativa, que é a principal virtude na semente, é muitas vezes estimulada pela imaginativa [...]”³³ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 20, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 486, tradução nossa). Mas é notadamente na distinção vigésima quinta desse mesmo segundo livro que os “sonhos lascivos” ou outros de similar teor aparecem com singular relevância, porque sob um problema nada vulgar, como em todos aliás em que se cumpre pensar o livre-arbítrio da vontade; neste caso, se o seu uso pode ser limitado ou até tolhido pela incapacidade do corpo.

Inicialmente é ao *De gratia et libero arbitrio* de Bernardo de Claraval – em que este, lemos em Fitzgerald (1999, p. 99), “toma emprestado” (*borrow*s), e isso de muito modos, o *De libero arbitrio* de Agostinho – que recorre Boaventura: “‘Nada do que façam [rediz palavras de Bernardo] deve ser imputado aos que deliram, às crianças e aos que dormem’. Mas isso só ocorre porque lhes falta o uso do livre-arbítrio, e por causa de algum impedimento de parte do corpo [...]”³⁴; “Do mesmo modo [como um exemplo]”, apresenta em seguida Boaventura, “[...] um homem santo e casto, cuja castidade é grande, *frequentemente consente em seus sonhos a um ato pecaminoso*, o que ele de modo nenhum faria durante as horas de vigília”³⁵, decerto porque nos sonhos, assim somos levados a considerar, “[...] o ato do livre arbítrio está vinculado; mas [também aqui] isso só ocorre por cansaço e inépcia por parte do corpo [...]”³⁶ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 620, tradução e itálicos nossos). Aristóteles ensina no *De Anima* algo que a experiência pode comprovar facilmente, recorda Boaventura na mesma passagem, de que o “[...] intelecto [embora impassível] é corrompido por alguma corrupção interior [...]”³⁷ – isto é, de algum ou de alguns órgãos internos, como é comum na velhice, na embriaguez, na doença (*De Anima* I 408b23), ou mesmo –, como é visível nos que dormem ou deliram quando a operação do intelecto, que antecede o ato do livre-arbítrio (*actus praeambulus ad liberum arbitrium*), é impedida pela inépcia do corpo (*ineptitudinem corporis*) e até mesmo pelo cansaço deste em sentir (*corpus lassatur in sentiendo*), recorda Boaventura outra vez Aristóteles (agora o *De Somno et Vigilia* 454a25-b5). Pode-se, entretanto, opor-se a isso com o exemplo bíblico de Salomão. Deus apareceu-lhe em sonho e deu-lhe sabedoria (1 *Reis* 3, 5-15), ganho (*merito*) possível apenas com o uso do livre-arbítrio e da razão; faculdades próprias da alma e não do corpo, logo “[...] não importa o quanto um órgão do corpo seja ferido ou se torne inepto [como durante o sono], o livre-arbítrio não perderá sua utilidade”³⁸ (BOAVENTURA, *II Sent.* d.

³² “Nam ex memoria delectationis frequenter fit excitatio pruritus carnis”.

³³ “[...] ex imaginatione forti in somnis fitt effusio seminis, sicut fit ad praesentiam mulieris; et vis formativa, quae est praecipua virtus in semine, multum adluatur ab imaginativa [e.g., Gn 30, 37-42] [...]”.

³⁴ “Insanis et infantibus et dormientibus nihil quod agant imputatur. Sed hoc non est nisi quia carent usu liberi arbitrii, et hoc non est nisi propter aliquod impedimentum a parte corporis [...]”.

³⁵ “Item [hoc ipsum videtur exemplo], quia vir sanctus et castus, cuius castitas est magna, frequenter in somnis consentit operi peccati, quod nullo modo faceret tempore vigiliae”.

³⁶ “Ergo in somnis ligatur actus liberi arbitrii; sed hoc non est nisi per lassitudinem et ineptitudinem ex parte corporis”.

³⁷ “[...] [et Philosophus dicit quod] intellectus corrumpitur, quodam interius corrupto [...]”. Em Aristóteles: “καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαρτυρεῖται ἄλλου τινὸς ἔσω φθοιρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστίν”, “Assim é que o pensar e o refletir se degeneram quando da decadência de alguma outra parte interna [ou ‘órgão interno’] e [no entanto] são eles mesmos impassíveis” (*De Anima* I 408b25).

³⁸ “[...] quantumcumque corporale organum vel laedatur vel fiat ineptum, liberum arbitrium non perdet usum suum”. No quarto livro do *Comentário sobre as Sentenças*, quando Boaventura retoma o exemplo de Salomão para pensar se Deus pode justificar (*iustificare*) um homem enquanto este dorme e não há uso do livre-arbítrio, apresenta-nos a seguinte definição: “Deve-se dizer que aqui Agostinho nomeia livre-arbítrio não a faculdade de poder em si, mas a expedição [i.e., o poder livre em exercício], segundo a qual se diz que alguém age livremente, quando não há nenhum impedimento”, “Dicendum quod hic appellat Augustinus arbitrii libertatem non ipsam potentiae facultatem, sed expeditionem, secundum quam dicitur libere facere, quando non habet retardationem” (BOAVENTURA, *IV Sent.* d. 20, p. 1, au., q. 6, dub. 3, resp., ed. Quaracchi IV, p. 621, tradução nossa).

25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 621, tradução nossa). Se revelações e previsões futuras são mais recorrentes durante os sonhos e requerem sem dúvida o uso da razão (“*altissimus actus rationis viget in somnis*”, “o mais elevado ato da razão floresce nos sonhos”), apesar do corpo estar inapto, o mesmo certamente deve dar-se com o livre-arbítrio. Até as atividades imaginativas e próprias da fantasia, sendo todas essas muito mais dependentes do corpo do que os poderes racional e intelectual, estão fortemente presentes nos sonhos e delírios. Mas então, questiona-se Boaventura, como dizer que as operações do livre-arbítrio e do intelecto não sujeitas ao corpo são impedidas ou limitadas quando algum órgão deste se apresenta inapto? Por que parece bem mais a razão e não a imaginação ou a fantasia enfraquecer-se durante os sonhos? E por que nesses momentos é o uso do livre-arbítrio o mais facilmente suprimido e não qualquer outro ato da razão? Se é perceptível algum movimento racional naqueles que sonham, inclusive nas crianças pequenas, e mesmo naqueles tomados pela loucura, por que dizer que aí não há o uso do livre-arbítrio? “Tudo isso torna a questão difícil”³⁹, reconhece Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 621, tradução nossa).

Não é plenamente satisfatório presumir que por a alma “[...] voltar-se excessivamente para o próprio corpo [ou por excessiva compaixão para com ele], devido a alguma lesão nos órgãos [internos, como nos desvairados] ou à imperfeição [desses órgãos, como nos bebês], o uso da razão e do livre-arbítrio chega a ser impedido”⁴⁰; quando no primeiro caso parece cessar sua operação de entendimento (*cessat ab operatione intelligendi*) e no segundo esquecer-se de si mesma (*obliviscitur sui*). Se assim o fosse, no momento de uma dor intensa (*vehemens dolor*), causada por alguma parte do corpo, o uso da razão seria impedido, e a alma não conseguiria afastar em grande medida essa dor; no entanto, não é isso o que de fato se verifica (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 621, tradução nossa). Também não é plenamente satisfatório presumir que uma “privação da obediência corporal” (*privationem obsequii corporalis*) às operações do intelecto seja a causa do impedimento do uso do livre-arbítrio, assim como algo que escurece um objeto visível impedindo o olho de vê-lo; e que em última instância, apesar de se reconhecer a força da imaginação e da fantasia, o intelecto e a memória inteligível devem ter seus devidos usos orientados a algumas formas abstratas (*aliquas species abstractas*) que conservam em si e que são próprias da alma; no entanto, não é isso o que se constata, uma vez que “[...] nos sonhos a pessoa não é mais capaz de considerar o que sabe, nem de investigar o que não sabe”⁴¹. Ainda é bastante insuficiente pressupor que o problema de tal impedimento esteja na “comunicação” (*communicationem*) exclusivamente das operações racionais da alma ao corpo, que são prejudicadas apenas quando este apresenta alguma desordem; efetivamente não é o que afirma Aristóteles⁴², observa Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 622, tradução nossa). Uma quarta pressuposição ao problema parece ser a mais acertada: “[...] quando algo é retirado de alguém, é primeiramente retirado aquilo que nele há de mais excelente [...]”⁴³; com efeito, “[...] quando alguém é fraco no pé, o poder de correr

³⁹ “Omnia haec difficile faciant quaestionem”.

⁴⁰ “[...] ex nimia conversione ad corpus suum, quae est ex organorum laesione sive ex imperfectione, contingit usum rationis et liberi arbitrii impediri”.

⁴¹ “[...] quia ita homo impeditur in somnis a consideratione eorum quae novit sicut ab inquisitione eorum quae non novit”.

⁴² “λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἢ σωματικῇ ἐνεργείᾳ”, “Resta, então, que somente a razão entre e somente ela seja divina, pois nenhuma atividade corporal tem qualquer conexão com a atividade da razão”. (ARISTÓTELES, *De Generatione Animalium* II 736b27-28); “διὸ οὐδὲ μεμΐχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, καὶ ὄργανόν τι εἶη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νοῦν δ’ οὐθὲν ἔστιν”, “Por esta razão, não pode ser [o pensamento] razoavelmente considerado como misturado ao corpo: se assim o fosse, adquiriria alguma qualidade, e.g. frio ou calor, ou até teria um órgão como o tem a faculdade sensível: como é, não tem nenhum” (ARISTÓTELES, *De Anima* III 429a25-27); (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 622, tradução nossa).

⁴³ “[...] cum aliquid aufertur ab aliquo, prius aufertur ab eo illud quod est in eo excellentissimum”.

rapidamente é mais facilmente retirado do que o poder de andar [...], assim também acontece mais fácil e frequentemente que o uso da liberdade seja retirado [antes] de qualquer [outro] ato de poder do entendimento”⁴⁴, como se confere nas crianças, nos que deliram e nos que estão a sonhar (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 623, tradução nossa).

Juntam-se a essas, por fim, outras considerações. Boaventura conclui a distinção vigésima quinta do segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças* acentuando o caso específico dos sonhos e entendendo que (ao começarmos com a questão mais recente) não será certamente o uso da imaginação ou da fantasia a ser impedido primeiramente, pois, como já tomamos conhecimento, “[...] todo o poder é mais facilmente retirado da parte mais elevada que aquém dela”⁴⁵; além disso é durante os sonhos que o movimento e o curso das fantasias sobressaem, embora presentes na vida desperta são mais aparentes aos que dormem quando a alma se alheia das coisas externas. Em outras palavras, “[...] a alma, nos sonhos, é chamada de volta das coisas exteriores às interiores [...], não no que diz respeito a todas as operações interiores, mas às naturais [...]”⁴⁶; portanto, “[...] não corresponde que o uso da razão ou do livre-arbítrio se projete nos sonhos, uma vez que estes estão mais encerrados nas *viribus animalibus* que nas *naturalibus*”⁴⁷. Esse mesmo motivo auxilia em parte a esclarecer por que a visitação divina é muito mais frequente nos sonhos que na vigília, enquanto o livre-arbítrio (em sua plenitude) não o é, “[...] visto que nos sonhos a alma é agida [*agitur*] em vez de agir [*agat*], mas no uso do livre-arbítrio ele age [*agit*] em vez de ser agido [*agatur*]”⁴⁸, completa Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 624, tradução nossa). É preciso, finalmente, ressaltarmos uma consideração. Ao recordar o que escreveu Gregório Magno em sua *Moralia*, Boaventura registra que a homens santos – muitas vezes agraciados por visitas divinas durante o repouso, como Salomão (1 Reis 3, 5-15) – também lhes é permitido sofrer (*patiuntur*) em sonhos para depois lhes ser merecido (*merentur*) em vigília (ao que Gregório, em *Moralia* 8.24.43, chama de *passionis praemio*, “recompensa do sofrimento”); “[...] do mesmo modo”, conclui Boaventura, “será dito que um homem pecador é desmerecido [*demereri*] na *poluição noturna*, que ele provocou em pensamento ou cuja recordação depois lhe dá prazer”⁴⁹ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 624, tradução nossa).

Nam ex memoria delectationis frequenter fit excitatio pruritus carnis, ouvimos antes com Boaventura o que ele agora rediz com *recordatione postmodum delectatur* ao se referir aos sonhos dos pecadores, sem esquecer as provações oníricas que também infligem aos santos, dentre as quais, uma em particular, relembremos: “[...] um homem santo e casto, cuja castidade é grande, frequentemente consente em seus sonhos a um ato pecaminoso, o que ele de modo nenhum faria durante as horas de vigília”⁵⁰ (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ed. Quaracchi II, p. 620, tradução e itálicos nossos); palavras muito próximas às pronunciadas pelo autor do *De spiritu et anima*, as quais também vale lembrarmos: “Enquanto despertados, os castos impedem e controlam esse movimento, mas dormindo por isso não o podem [...], e o que se segue é o que em geral acontece

⁴⁴ “[...] cum aliquis infirmatur in pede, facilius ei aufertur potentia velociter currendi quam potentia ambulandi [...], sic et in proposito facilius et frequentius contingit auferri usum libertatis quam quemcumque actum potentiae intelligendi”.

⁴⁵ “[...] facilius [enim] aufertur omnis potentia in summo quam citra summum”.

⁴⁶ “[...] anima in somnis revocatur ab exterioribus ad interiora [...], non quantum ad omnes operationes interiores, sed quantum ad operationes naturales”.

⁴⁷ “[...] non sequitur quod usus rationis vel liberi arbitrii in somnis intendatur, cum haec potius contineantur sub viribus animalibus quam naturalibus”.

⁴⁸ “[...] quoniam in somnis magis agitur anima quam agat; sed in usu liberi arbitrii magis agit quam agatur”.

⁴⁹ “[...] sicut vir peccator demereri dicitur in pollutione nocturna, quam sua cogitatione provocavit vel de cuius recordatione postmodum delectatur”.

⁵⁰ “[...] vir sanctus et castus, cuius castitas est magna, frequenter in somnis consentit operi peccati, quod nullo modo faceret tempore vigiliae”.

com tal movimento: que aqueles que estão despertos não podem realizá-lo sem pecado”⁵¹ (*De spiritu et anima* 23). Trata-se, sabemos, dos “sonhos lascivos”, um problema rigoroso dentro da ampla questão dos sonhos, mas a partir do qual nos parece se apresentar uma adequada maneira de buscarmos entender parte do pensamento e da influência de Agostinho nesse campo (moral e epistemológico dos sonhos), assinalando, a seu tempo, pontos precisos do entrelaçamento que até aqui fizemos entre o *De spiritu et anima* e o *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura.

II

“Na verdade, são dois estados tão diversos que, quando no sono nos sucede não resistir [aos ‘movimentos lascivos’, *lascivos motus*], ao acordar voltamos à paz da consciência, e, por esta mesma diferença, descobrimos que não fomos nós que fizemos aquilo que, de certa maneira, foi feito em nós para nosso desgosto”⁵². Tendo em conta essa passagem das *Confissões* 10.30.41, Isabelle Koch, no artigo “Qui rêve? Songes, visions et éthique chez Augustin”, reafirma a posição de Agostinho pela ausência de pecado nos sonhos descritos como “sexuais” – pois, como ele mesmo disse, “ao acordar voltamos à paz da consciência”, considerando desta forma o sonho como um “estado separado” (*état à part*), no qual os julgamentos éticos parecem ser suspensos –, ao mesmo tempo que não deixa de se surpreender (*surprendre*), já que, bem o sabemos, o menor mal das volições humanas, antes mesmo de passar à ação, nunca escapa a Agostinho (KOCH, 2019, p. 62). Exemplo mais que conhecido é o do furto das peras. “Que o meu coração te diga, agora”, dirige-se a Deus o já bispo de Hipona, “o que procurava então, ao praticar o mal sem outro motivo que não a própria malícia; era asquerosa e eu gostava dela”⁵³ (*Confessiones* 2.4.9). A propósito, em “On being morally responsible in a dream”, Ishtiyaque Haji se coloca a investigar, com meticulosidade lógica, o problema moral no caso de o furto das peras se dar não em vigília, mas em sonho, a fim de demonstrar, passo a passo e procurando a seu modo ser fiel à visão de Agostinho, a real dificuldade em não concluir que em alguns pensamentos hoje ditos inconscientes há sim responsabilidade; visto que sonhar envolve atividade mental (*mental activity*) na qual o sonhador experimenta sensações (*sensations*), passa por diversas reações emocionais (*emotional reactions*) e faz julgamentos (*judgments*) (HAJI, 1999, p. 166, 168 e 180). Agostinho realmente não deixa de se referir ao consentimento (*consensio*) dos sonhadores: “Quando acordado, elas não têm força [isto é, as imagens daqueles prazeres, os libidinosos, lá fixadas pelo costume, *consuetudo*], mas, durante o sono, chegam não somente a suscitar em mim o prazer, mas até o consentimento e a semelhança da própria ação”⁵⁴ (*Confessiones* 10.30.41). Koch (2019, p. 70 e n. 47) destaca a diferença – que está também em Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ad. ob. 2, ed. Quaracchi II, p. 624) – entre aqueles que não lutam e aqueles que acordados o fazem pela santidade ou castidade (ou pelo “propósito”, *propositum*, de seu estado civil, ou “bons costumes”, *licitos mores*, completa o *Comentário literal ao Gênesis* 12.15.31), e é sobre estes, dentre os quais se inclui, que Agostinho fala guardarem

⁵¹ “Hunc motum casti vigilantes cohibent et refrenant: dormientes autem ideo non possunt [...] et sequitur quod eum motum sequi solet, et quod sine peccato a vigilantibus fieri non potest”.

⁵² “Et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus”.

⁵³ “Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia; foeda erat, et amavi eam”.

⁵⁴ “quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi vigilantibus quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum”.

na memória imagens libidinosas – *ex memoria delectationis*, em Boaventura (*II Sent.* d. 20, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 486) –, de um estado moral anterior, fixadas ali pelo costume, *consuetudo*.

Em *Augustine's Philosophy of Mind*, Gerard O'Daly (1987, p. 116-117) observa que se por um lado o mais acertado é concluir que tal consentimento não é responsável (*that such consent is not responsible*), nem moralmente repreensível (*not morally reprehensible*) – decisão que fará a atenção de Agostinho se voltar cuidadosamente para o funcionamento da imaginação nos sonhos, como veremos –, por outro lado Agostinho acredita, como era comum entre os filósofos da Antiguidade mas também entre os seus contemporâneos, que os sonhos refletem de algum modo o caráter moral dos sonhadores⁵⁵. “E por que resistimos, mesmo no sono, lembrados do nosso propósito, e nele permanecemos castos, não dando nenhum consentimento a tais seduções?”⁵⁶, percebe Agostinho, em *Confissões* 10.30.41. Enquanto muitos não conseguem evidentemente resistir as imagens que se apresentam em sonhos (o que ecoa em última instância a condição humana decaída dos filhos de Adão: “Deus onipotente, será que a tua mão não me pode curar todas as fraquezas da alma e extinguir, com graça mais abundante, até os movimentos lascivos do meu sono?”⁵⁷ (*Confessiones* 10.30.42), alguns, “moralmente melhores” (*morally better*), diz O'Daly (1987, p. 117), conseguem sonhar desejos louváveis. O exemplo aqui volta a ser – como em Boaventura (*II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, s.c. 3, ed. Quaracchi II, p. 621) – o de Salomão: “Agradou ao Senhor que Salomão tivesse pedido tal coisa [sabedoria não para si, mas para governar]; e Deus lhe disse: ‘Porque foi este o teu pedido [...], vou fazer como pediste: dou-te um coração sábio e inteligente [...]’”⁵⁸ (1 Reis 3, 10-12).

Às *Confissões* 10.30.41, novamente: “[...] ao acordar voltamos à paz da consciência [...] descobrimos que *não fomos nós que fizemos* aquilo que, de certa maneira, *foi feito em nós* para nosso desgosto”⁵⁹. Boaventura, relembremos, usa de semelhante jogo verbal, quando diz que “[...] nos sonhos a alma *é agida* em vez de *agir*”, “[...] *in somnis magis agitur anima quam agit*” (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 25, p. 2, au., q. 6, ad. ob. 5, ed. Quaracchi II, p. 624, tradução nossa). Tudo parece se construir mediante a fraqueza do sonhador. Não por acaso, ao acordar, aquele que procura ser moralmente correto, se desgosta, se aflige, se lamenta (*doleat*). Oposto a isso, no *Contra os Acadêmicos* 3.12.28, mais de dez anos antes das *Confissões*, Agostinho fala da serenidade dos sábios diante de imagens falsas em sonhos: “Não há nenhum perigo. Quando acordar, se não lhe agradar, o rejeitará, se lhe agradar, o aceitará”⁶⁰. Para Koch (2019, p. 72 e 73), o sonhador não é um pecador, é sim “vítima de uma ilusão” (*victim of an illusion*); se consente, é por erro, não por vício (*par erreur, non par vice*); trata-se portanto do mesmo erro que o sonhador pode cometer em estado de vigília (aqui porém com culpa), que consiste em aprovar (por verdadeira) uma representação falsa (*approuver une représentation fautive*); e o mesmo vale para o mérito. Um paradoxo contudo desponta. Por vezes, o sonhador se percebe consentindo em sonho a imagens falsas ou imorais, acrescentaria Agostinho no *Comentário literal ao Gênesis* 12.2.3: “Sei que me aconteceu [...] que, vendo em sonhos [*in somnis videns*], percebia que me via nos sonhos [*in somnis me videre sentirem*] e que aquelas imagens, que costumavam iludir nosso consentimento, não eram corpos verdadeiros, mas nos sonhos se

⁵⁵ João Cassiano (360-435) diz que emissões noturnas frequentes podem indicar que há pensamentos e desejos pecaminosos inconscientes na alma de um monge, e que a pureza de coração deve fazer com que alguém seja o mesmo no sono que na oração (*Institutes* 6.10-11; 20-22 apud KNUUTTILA, 2004, p. 149, n. 136).

⁵⁶ “Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebris adhibemus adsensum?”

⁵⁷ “Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare omnes languores animae meae atque abundantiore gratia tua lascivos motus etiam mei soporis extinguere?”

⁵⁸ “Placuit ergo sermo coram Domino quod Salomon rem huiusmodi postulasset, et dixit Deus Salomoni: ‘Quia postulasti verbum hoc [...], ecce feci tibi secundum sermones tuos et dedi tibi cor sapiens et intellegens [...]’.

⁵⁹ “[...] evigilantes ad conscientiae requiem redeamus [...] reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus”.

⁶⁰ “Nihil periculi est: cum evigilaverit, repudiabit si displicet, tenebit si placet”.

apresentavam com toda certeza, que mesmo dormindo, tinha-as e sentia”⁶¹. Autopercepção que não emancipa o sonhador reflexivo de sua ilusão (*n’émancipe pas le rêveur réflexif de l’illusion*), segundo os termos de Koch (2019, p. 75); e que ainda levanta a questão da realidade do eu onírico, exemplarmente nos sonhos sexuais, como o fez Agostinho nas *Confissões* 10.30.41: “*Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?*”, “Senhor meu Deus, nesses momentos será que eu já não sou mais eu?”; porque, nesse momento, parece-lhe ser destituída a parte mais eminente (*plus éminente*) da alma: “Onde está, nesse momento, a razão que resiste a tais sugestões quando estou acordado e permanece inabalável diante da realidade?”⁶² Será que se fecha simultaneamente com os olhos, ou dorme com os sentidos do corpo?”⁶³ Não “mais extensa e mais torturante” (*most extensive and the most tortured*), como Gareth Matthews (2005, p. 71), em “Philosophical Dream Problems”, se refere a essa passagem do décimo livro das *Confissões*, mas sem dúvida significativa e isso por vários motivos, veremos, mostra-se ser esta passagem do décimo segundo livro do *Comentário literal ao Gênesis*:

Isso não acontece a não ser com a mulher que, mesmos despertos, ocupa nosso pensamento, sem o beneplácito do *consentimento*. Assim como somos obrigados a falar delas, assim também se apresentam e se reproduzem nos sonhos e, por isso, de modo natural a carne se agita por causa delas; e o que a carne acumula pela natureza, ejacula pelas vias genitais. Eu não poderia dizer isto certamente, se também não o pensasse. Portanto, se *as imagens das coisas corporais*, nas quais pensei por necessidade de dizer o que disse, *se se apresentassem com tamanha intensidade nos sonhos, com quanta se apresentam os corpos aos despertos*, aconteceria aquilo que o desperto não poderia fazer sem cometer pecado. Com efeito, quem é capaz de não pensar no que diz quando fala e diz algo sobre sua união carnal diante da necessidade de falar? Por isso, *quando a imagem, que se reproduz no pensamento do que fala, for de tal modo representada na visão do que sonha, que não há diferença entre esta imagem e a união dos corpos*, a carne se agita imediatamente e vem em seguida o que costuma vir depois desta agitação. *Isso acontece tão sem pecado quanto sem pecador [...]*⁶⁴ (*De Genesi ad litteram* 12.15.31, itálicos nossos).

Vê-se rapidamente que partes significativas desse livro de Agostinho foram reproduzidas ou emuladas, quer no *De spiritu et anima*, quer depois no *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura.⁶⁵

⁶¹ “Quamquam mihi accidisse scio [...] ut in somnis videns, in somnis me videre sentirem; illasque imagines, quae ipsam nostram consensionem ludificare consueverunt, non esse vera corpora, sed in somnis eas praesentari firmissime, etiam dormiens, tenerem atque sentirem”.

⁶² Aproximadamente uma década antes das *Confissões*, Agostinho diz que o poder da alma nos sentidos daquele que dorme está ou parece estar “[...] como que tirando férias [...]” (*quasi per quasdam férias*) (*De quantitate animae* 33.71).

⁶³ “Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis?”

⁶⁴ “Quod non contingit, nisi cum ea quae vigilantes etiam cogitamus, non cum placito consensionis, sed sicut etiam talia propter aliquid loquimur, sic admonentur in somnis, et exprimuntur, ut eis naturaliter caro moveatur, et quod naturaliter colligit, per genitales vias emittat; sicut hoc ipsum dicere utique non possem, nisi etiam cogitarem. Porro imagines rerum corporalium, quas necessario cogitavi, ut haec dicerem, si tanta expressione praesentarentur in somnis, quanta praesentantur corpora vigilantibus, fieret illud quod sine peccato fieri a vigilante non posset. Quis enim vel cum loquitur, et postulante necessitate sermonis de suo concubitu aliquid dicit, possit non cogitare quod dicit? Porro ipsa phantasia, quae fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato [...]”.

⁶⁵ Por exemplo: “[...] continuo eis caro moveatur, et contra propositum suum vel contra licitos mores concumbere videantur, et quod naturaliter collectum est, per genitales vias emittatur” (*De spiritu et anima* 23). “[...] ex imaginatione forti in somnis fitt effusio seminis, sicut fit ad praesentiam mulieris; et vis formativa, quae est praecipua virtus in

Mais importante que isso talvez seja compreender que o perpetuar dessas reflexões de Agostinho no pensamento medieval⁶⁶ certamente se dá não porque tratam estritamente dos sonhos sexuais, mas sim pela capacidade de extensão a todo problema moral que a questão dos sonhos desperta, *vide* a passagem acima, em especial esta frase transcrita: “*cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato*”. Alguns estudiosos entendem que cerca de dez anos antes, nas *Confissões*, Agostinho não havia sido tão persuasivo assim para isentar completamente o sonhador condescendente com sonhos imorais. Não é o caso de Koch, como vimos; mas o de Matthews, em certa medida, e o de William E. Mann. Matthews argumenta que nenhuma das razões que vemos no décimo livro das *Confissões* pode justificar a neutralidade moral dos sonhadores, uma vez que para cada uma delas há um texto de Agostinho que as contesta; logo, não há como afirmar com certeza de que não se trata do verdadeiro eu nos sonhos, ou de que o que acontece nos sonhos não é o que realmente acontece, senão por mera coincidência, ou ainda de que não há como impedir o que se faz nos sonhos (MATTHEWS, 2005, p. 65-75; 1981, p. 47-54 apud KOCH, 2019, p. 62 e 74.) Mann, por sua vez, conclui o texto “*Dreams of immorality*” compreendendo que Agostinho, no décimo livro das *Confissões*, não se mostra convencido de que há responsabilidade moral do sonhador, mas também não se mostra convencido de que não há (MANN, 1983, p. 384). Em “*The Life of the Mind in Dramas and Dreams*”, Mann (2014, p. 127) passa a chamar a atenção para o fato de Agostinho, no mesmo livro nas *Confissões* (em 10.29.40, 31.45 e 37.60), diante da dificuldade que o impõe a continência tão requerida por Deus, invocar várias vezes e com as mesmas palavras o auxílio do dom divino: “*Da quod iubes et iube quod vis*”, “Concede-me [Senhor] o que me ordenas, e ordena o que quiseses”. Como descreveu Peter Brown no capítulo “*The lost future*”, Agostinho, nas *Confissões*, tem plena consciência do poder da *consuetudo*, da força compulsiva do hábito (*the compulsive force of habit*), do prazer de más ações do passado que se prende à memória e se perpetua, e ainda mais grave que isso, de que se amplia e se transforma ao ser rememorado e repetido, instalando-se assim e de forma muito rápida um hábito compulsivo (*a compulsive habit*) (BROWN, 2000, p. 142). Nas tentativas de vencê-lo, ao que Agostinho diz muitas vezes ser extremamente difícil (*vincere difficillimum est*), como em *O Sermão da Montanha* 1.12.34, seus resultados são parciais, e mesmo esses são totalmente dependentes dos dons de Deus: “Por tua graça, segui aquela indicação [isto é, a abstenção do concubinato] [...], mas *sobrevivem ainda* em minha memória [...] as imagens daqueles prazeres, agravados pelo costume”⁶⁷ (*Confessiones* 10.30.42, itálicos nossos). Daí entende-se o clamor insistente a Deus: “Ó Senhor, multiplica cada vez mais teus dons sobre mim, a fim de que minha alma, liberta dos laços da concupiscência, siga para junto de ti, que minha alma não se revolte contra si mesma [...]”⁶⁸, ou pelo menos “[...] que [a atração pela concupiscência] seja tão leve, que eu possa [pelo dom de Deus] reprimi-la com o mais tênue esforço da vontade, com a intenção casta na qual adormeço [...]”⁶⁹ (*Confessiones* 10.30.42). Não parece desse modo ser sem fundamento que Mann (2014, p. 129-133) possa sustentar que Agostinho perceba que pode haver arrependimento das ações cometidas nos sonhos, mas que isso não exime o sonhador de sua responsabilidade;

semine, multum adlucatur ab imaginativa [...]” (BOAVENTURA, *II Sent.* d. 20, au., q. 6, resp., ed. Quaracchi II, p. 486). E praticamente com as mesmas palavras: “Quem casti vigilantes cohibent et refrenant, dormientes autem ideo non possunt, quia non habent in potestate quae admoveatur expressio corporalis imaginis, quae discerni non possit a corpore” (AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram* 12.15.31). “Hunc motum casti vigilantes cohibent et refrenant: dormientes autem ideo non possunt, quia in potestate non habent imaginis corporalis expressionem, qua caro naturaliter movetur” (*De spiritu et anima* 23).

⁶⁶ Os medievais investigaram as atividades intelectuais no sono sobretudo na Bíblia e em Agostinho, mas também são investigações comuns a todo leitor medieval de Aristóteles, para os quais o que este disse no *De Memoria*, por exemplo, se encaixa perfeitamente no que aquele pensou sobre os sonhos (PICKAVE, 2018, p. 230 e p. 218, n. 22).

⁶⁷ “[...] monuisti. Et quoniam dedisti, factum est [...] sed adhuc vivunt in memoria mea [...] talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit [...]”.

⁶⁸ “Augebis, Domine, magis magisque in me munera tua, ut anima mea sequatur me ad te concupiscentiae visco expedita, ut non sit rebellis sibi [...]”.

⁶⁹ “[...] nam ut nihil tale vel tantulum libeat, quantum possit nutu cohiberi etiam in casto dormientis affectu [...]”.

voluntariamente uma falha de caráter foi sendo alimentada com o passar do tempo, e é por essa concupiscência que se expressam as ações do eu onírico; portanto, se em alguns sonhos, como vimos, a razão está (ou parece estar) adormecida (*reason is dormant*), isso apenas destaca a influência de hábitos viciosos (*only serves to highlight the influence of vicious habits*). Para Mann (2014, p. 133), será somente após uma década, no *Comentário literal ao Gênesis* (como em 12.15.31), que Agostinho passa a ter motivos para afirmar que os sonhos sexuais são moralmente inofensivos: “*cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato*”; e é sobretudo dessa obra, presumimos, decerto reiterada pelo *De spiritu et anima*, que Boaventura extrai grande parte daquilo que o inspira a pensar a questão dos sonhos no *Comentário sobre as Sentenças*, no campo moral, como vimos até aqui, mas também no epistemológico.

“Mas se têm algum significado [isto é, a ‘visão espiritual’, *spiritalis visio*], quer sejam apresentadas aos que estão dormindo [nos sonhos], quer aos que estão despertados [no ‘êxtase’, *ecstasis*] [...], esta classe de visão é maravilhosa”⁷⁰ (*De Genesi ad litteram* 12.12.26). Kruger é de fato preciso quando observa (como também somos levados a observar nessa ou em outras passagens do décimo segundo livro do *Comentário literal ao Gênesis*) que a preocupação principal de Agostinho está em localizar os sonhos na sua relação com outros tipos de visões (corporal, espiritual e intelectual), procurando ver como eles se encaixam em toda percepção humana e como permitem que se possa confrontar fenômenos que não seriam encontrados de outra forma; e é deste modo que, com a investigação dos sonhos, Agostinho aborda problemas complexos de epistemologia (*addresses complex problems of epistemology*) (KRUGER, 1992, p. 36). “Mas o profeta maior”, divisa Agostinho, “é aquele que se distingue pelas duas faculdades, de modo que também veja em espírito [nos sonhos] as semelhanças que significam as coisas e as entenda [no significado dos sonhos] com a vivacidade da mente, tal como a excelência de Daniel [...]”⁷¹ (*De Genesi ad litteram* 12.9.20). Em tudo a epistemologia dos sonhos (como também a teoria moral) respeita a ontologia agostiniana, disposta em uma categórica hierarquia: “A visão espiritual é mais excelente que a corporal e a intelectual mais excelente que a espiritual”⁷² (*De Genesi ad litteram* 12.24.51); isso consiste em entender que não é o corpo que sente, mas é a alma, sempre ela – por sua atenção, *attentio*, ou concentração, *intentio*, vemos em Fitzgerald (1999, p. 767) –, que apenas daquele se utiliza como de um mensageiro, para formar em si mesma, com rapidez admirável (*celeritate mirabili*), o que é comunicado do exterior, e guardar essas imagens na memória; não há portanto a visão corporal sem a espiritual, embora haja o contrário, uma vez que na memória repousam as semelhanças de corpos ausentes formadas no espírito, imagens que podem ser acessadas de acordo com a vontade ou mesmo independentemente dela; o julgamento (*diindicetur*), porém, não cabe à visão espiritual, que para isso precisa indispensavelmente da intelectual (*De Genesi ad litteram* 12.24.51; 16.33 e 23.49)⁷³. Daniel 5, 5-28, vimos acima, exemplifica essa ontologia, por seu espírito profético (*spiritu prophético*), mas sobretudo por sua mente iluminada (*mente illustrata*) capaz de interpretar o significado dos sonhos do rei Baltazar (*De Genesi ad litteram* 12.11.23). Com ou sem significado, porém, os sonhos, e isto é importante, pertencem a essa natureza espiritual, intermediária (*medietatem*), entre a intelectual e a corporal, como é a *visio spiritalis*, na qual se reproduzem (*exprimuntur*)⁷⁴ não os corpos,

⁷⁰ “Si autem aliquid significant; sive dormientibus exhibeantur, sive vigilantibus [...], mirus modus est”.

⁷¹ “Sed et maxime propheta, qui utroque praeceat, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danielis excellentia [...]”.

⁷² “Praestantior est enim visio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis”.

⁷³ Segundo Gilson (1943, p. 295, n. 1), o termo *diindicare* derivado de *judicare* é o equivalente agostiniano da abstração aristotélica e é desse modo que Boaventura o usa, por exemplo, na vigésima quarta distinção do segundo livro do *Comentário sobre as Sentenças*.

⁷⁴ Enquanto no *De Trinitate* 11.2 Agostinho usa o verbo *imprimere*, no *De Genesi ad litteram* 12.20 usa *exprimere*, forma esta mais acertada, segundo Mann (2014, p. 117), já que *imprimere*, como em um anel de sinete na cera, pode levar a pensar que o corpo age no espírito, o que não ocorre com *exprimere*.

mas as semelhanças dos corpos (*sed corporum similitudines*), quer sejam imagens verdadeiras, como a da cidade de Cartago que Agostinho conheceu na juventude, quer sejam fictícias, como a de Alexandria que ele não conheceu, mas que por imagens conhecidas e depositadas na memória pode formá-la com o poder da imaginação (*De Genesi ad litteram* 12.13.49; 24.51 e 24.50). Kruger (1992, p. 41) entende que os sonhos podem fornecer um caminho para o conhecimento, mas o fazem de “forma ambígua” (*ambiguously*) – em que mesmo diante de um arrebatamento divino não se livra de névoas que o ofuscam (*nebulis offuscatur*) (*De Genesi ad litteram* 12.26.54) –, devido exatamente à natureza intermediária que ocupam, entre os objetos mundanamente reais (*mundanely real*) da percepção sensorial e os transcendentemente reais (*transcendently real*) do pensamento abstrato; estes, relembramos da *mente illustrata* de Daniel, são os únicos capazes de dar algum significado confiável aos sonhos, porque, como diz Agostinho: “Também mediante a visão corporal e as imagens das coisas corporais que se mostram ao espírito, tanto os bons se instruem [*instruunt*], como os maus são enganados [*fallunt*]. Mas a visão intelectual não se engana [*Intellectualis autem visio non fallitur*]”⁷⁵ (*De Genesi ad litteram* 12.26.54). Daí que os bem-aventurados, conclui Agostinho, são de tal modo sábios que ainda que vejam muito mais presentes as visões corporais, “[...] estão mais certos daquelas outras que veem de qualquer modo pela inteligência sem formas ou semelhanças corporais”⁷⁶ (*De Genesi ad litteram* 12.36.69).

Parece-nos autênticas as convergências entre o que acabamos de ver no décimo segundo livro do *Comentário literal ao Gênesis* e o que se encontra no *De spiritu et anima* e no *Comentário sobre as Sentenças* de Boaventura. Resguarda a nítida originalidade dos autores dessas duas obras (certamente mais a de Boaventura) em que o estudo das fontes em última instância tende a acentuar (como também se dá com Agostinho, herdeiro de Cícero e de Plotino, dentre tantos outros), ressoam nelas, frequentemente com os mesmos termos, pontos fundamentais daquela obra agostiniana. Está na hierarquia ontológica que dita o correto percurso para se investigar a moral e a epistemologia dos sonhos; está no permanente risco dos sonhadores confundirem corpos com semelhanças de corpos, elegerem o falso pelo verdadeiro, acreditarem acontecer no corpo o que acontece apenas no espírito; está na natureza dos sonhos que define a complexa distinção entre ser instruído ou enganado, ser inspirado ou iludido, um pela visitação divina ou pela revelação angélica, outro pela ilusão diabólica, sendo estes, os demônios, efetivamente os mestres da mentira; está nos exemplos bíblicos como os mais preciosos guias; e na presença de noções essenciais da teoria agostiniana do conhecimento, como *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, *imaginatio*, *imagines*, *visiones*, *phantasia*, *sensus*, *celeritate mirabili*, *intentio*, etc.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, S. **Comentário aos Gênesis**. 2ª reimp. São Paulo: Paulus, 2015.

AGOSTINHO, S. **De spiritu et anima** [Incertus]. Documenta Catholica Omnia. Migne JP, PL 040 [0779-0832]. Disponível em: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-

⁷⁵ “Tamen et per corporalem visionem, et per imagines corporalium quae demonstrantur in spiritu, et boni instruunt, et mali fallunt. Intellectualis autem visio non fallitur”.

⁷⁶ “[...] certiores sint tamen in illis quae praeter corporis speciem praeterque corporis similitudinem intellegendo utcumque perspiciunt”.

[0430_Augustinus_De_Spiritu_Et_Anima_\[Incertus\]_MLT.pdf.html](#)>. Acesso em: 21.11.2024.

AGOSTINHO, S. **El espíritu y el alma**. (Escritos atribuidos). Madri: BAC. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/attribuiti_02/index2.htm> (acessado em: 03.11.2024).

AGOSTINHO, S. **Opera Omnia**. Editio Latina, PL 32-45. Disponível em: <<https://www.augustinus.it/latino/index.htm>> (acessado em: 28.10.2024).

BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle**. The Revised Oxford Translation. V. 1. 6ª reimp. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

BENSON, Joshua. “Augustine and Bonaventure”. In: PECKNOLD, Chad C.; TOOM, Tarmo. **Ed. CC Pecknold and Tarmo Toom. T&T Clark Companion to Augustine and Modern Theology**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013, p. 131-50.

BERMON, Emmanuel. “How is it possible to make one see images in a dream? *Letters* 8 and 9 from the correspondence between Augustine and Nebridius”. In: **Augustiniana**, v. 67, n. 1/2, (2017), p. 73-99.

BONAVENTURAE, S. **Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi**. Opera Omnia. Tomus I, II, IV. In Primum, Secundum, Quartum Librum Sententiarum. Ad Claras aquas (Quaracchi). Ex typografia Collegii s. Bonaventurae, 1868, 1885, 1889.

BONITZ, Hermann (Ed.). **Index aristotelicus**. Berlin: Reimer, 1870.

BOUGEROL, Jacques Guy. Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**, (1973), p. 135-222.

BOUGEROL, Jacques Guy. **Introducción a san Buenaventura**. Madrid: La Ed. Católica, 1984.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: a Biography**. Berkeley: University of California Press, 2000.

FITZGERALD, Allan D. (Org.). **Augustine through the Ages: an Encyclopedia**. Cambridge, U.K., Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

GILSON, Étienne. **La philosophie de saint Bonaventure**. Paris: J. Vrin, 1943.

HAI, Ishtiaque. “On being morally responsible in a dream”. In: **The Augustinian Tradition**, (1999), p. 166-182.

KNUUTTILA, Simo. **Emotions in ancient and medieval philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

KOCH, Isabelle. “Qui rêve? Songes, visions et éthique chez Augustin”. In: **Cahiers philosophiques**, v. 156, n. 4, (2019), p. 61-76.

KRUGER, Steven F. **Dreaming in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MANN, William E. “Dreams of immortality”. In: **Philosophy**, v. 58, n. 225, (1983), p. 378-385.

MANN, William E. “The Life of the Mind in Dramas and Dreams”. In: **Augustine’s Confessions: Philosophy in Autobiography**, 2014, p. 108-134.

MATTHEWS, Gareth B. “On being immoral in a dream”. In: **Philosophy**, v. 56, n. 215, p. 47-54, 1981.

MATTHEWS, Gareth B. “Philosophical Dream Problems”. In: **Augustine**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2005, p. 65-75.

MEWS, Constant. “Debating the Authority of Pseudo-Augustine’s *De spiritu et anima*”. In: **Przegląd Tomistyczny**, n. XXIV, (2018a), p. 321-348.

MEWS, Constant. “The Diffusion of the *De spiritu et anima* and Cistercian Reflection on the Soul”. In: **Viator**, v. 49, n. 3, (2018b), p. 297-330.

O’DALY, Gerard J. P. “Involuntary imaginings Dreams”. In: **Augustine’s Philosophy of Mind**. London: Duckworth, 1987, p. 114-120.

PICKAVÉ, Martin. Good Night and Good Luck: Some Late Thirteenth-Century Philosophers on Activities in and through Dreams. **The Parva Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul**, Cham: Springer International Publishing, (2018), p. 211-231.

ROBERT, Patrice. “Le problème de la philosophie bonaventurienne (I)”. In: **Laval théologique et philosophique**, v. 6, n. 1, (1950), p. 145-163; (II) v. 7, n. 1, (1951), p. 9-58.

ROCH, Robert J. “The Philosophy of St. Bonaventure-A Controversy”. In: **Franciscan studies**, v. 19, n. 3/4, (1959), p. 209-226.

VICETIA, Antonii Mariae A.; RUBINO, Joannis A. **Lexicon Bonaventurianum Philosophico-Theologicum**. Venice: Aemiliana, 1880.