

**A GRAÇA DOS SANTOS É O ALVORECER DA GLÓRIA:
UMA NOTA SOBRE *AFFECTION* COMO *SENSATION*
OF THE MIND EM *RELIGIOUS AFFECTIONS*
DE JONATHAN EDWARDS**

*Jonas Madureira**

“Feriste meu coração com tua Palavra, desde então te amei” (Agostinho de Hipona, *Confissões*, X.6,8).¹

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar uma nota explicativa acerca do sentido que Jonathan Edwards atribuiu ao termo *affection* (afecção) em sua obra *Religious Affections* (Afecções religiosas). Para tanto, primeiramente, considerar-se-á algumas questões referentes ao significado tanto coloquial quanto filosófico de *affection*. Em seguida, a partir de trechos do parágrafo 8, do tópico II, da Parte 1 de *Religious Affections*, alguns argumentos serão apresentados com a finalidade de corroborar a importância do vocabulário filosófico edwardsiano para a compreensão de *affection* como *sensation of the mind*. Por fim, para ilustrar a “afecção religiosa” como uma “paixão da alma”, o artigo terminará com uma breve, porém esclarecedora comparação de Edwards com Agostinho de Hipona.

PALAVRAS-CHAVE

Jonathan Edwards; Afecção; Sensação da mente; Órgãos sensoriais; Paixões da alma; Religião verdadeira.

* Bacharel e mestre em filosofia pela PUC-SP; doutor em filosofia pela USP com estágio sanduíche na Universidade de Colônia, na Alemanha; professor de filosofia na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p. 447.

INTRODUÇÃO

“Quiçá os pastores se limitassem à sua antiga ocupação de cuidar de suas ovelhas e deixassem para os filósofos a tarefa de argumentar com temperança, moderação e boas maneiras”.² Essas foram as palavras de David Hume após ler um resumo de *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*,³ entregue a ele por Hugh Blair, amigo do pastor e filósofo Thomas Reid.⁴

É estarrecedor que um filósofo como Hume, tão sofisticado e erudito, pudesse ter um preconceito com relação a pastores que se dedicam ao estudo da filosofia. É algo que causa espanto porque a história da filosofia está repleta de pastores que também eram filósofos – um dos mais ilustres e indubitáveis exemplos de pastores filósofos foi Agostinho, bispo de Hipona, que serviu no ministério pastoral por quase quarenta anos.⁵ Além de Agostinho, temos o próprio Jonathan Edwards como exemplo de pastor filósofo. Embora não tivesse lido as obras de Reid, Edwards leu com bastante interesse o *Tratado da Natureza Humana*, de Hume.⁶ Portanto, a despeito do preconceito, há, sim, pastores dedicados ao estudo sério e profissional da filosofia, e são inegáveis as suas contribuições para a fortuna do pensamento humano.

Ora, por que trouxemos à memória a questão do preconceito de Hume contra a figura do pastor filósofo? Uma das razões é que acreditamos que esse preconceito persiste ainda em nossos dias. Um exemplo explícito desse preconceito se reflete sobretudo no que chamamos de “esvaziamento do caráter

² Carta de David Hume a Hugh Blair (4 de julho de 1762). Cf. REID, Thomas. *An inquiry into the human mind on the principles of common sense – a critical edition*. Annotations, introduction and edition by Derek R. Brookes. The Edinburgh Edition of Thomas Reid. Series Editor: Knud Haakonssen. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1997, p. 257.

³ Cf. REID, Thomas. *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

⁴ Para informações detalhadas sobre o ministério pastoral de Reid, cf. FRASER, Alexander Campbell. *Thomas Reid*. Edinburgh: Oliphant, 1898, p. 26-42; STEWART, Dugald. “Account of the life and writings of Thomas Reid, D. D.”. In: *Thomas Reid, Philosophical Works I/II*. Hildesheim, Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1983, p. 3-38; LEHRER, Keith. *Thomas Reid*. London, New York: Routledge, 1989, p. 1-10; HALDANE, John; READ, Stephen (Orgs.). *The philosophy of Thomas Reid: a collection of essays*. Malden, MA: Blackwell, 2003, p. 1-13.

⁵ Ora, se a história está repleta de testemunhos favoráveis à existência de pastores filósofos, então, qual seria a razão para explicar o preconceito de Hume? Talvez a razão não fosse propriamente pelo fato de Reid ser um pastor filósofo, mas, sim, porque os resultados de *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum* – fruto de vinte anos de pesquisa profunda e criteriosa de Reid – trouxeram à tona diversos problemas identificados no método e nos fundamentos epistemológicos do *Tratado da natureza humana*, de Hume.

⁶ Cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2009. Sobre Edwards, Hume e Reid, ver também: MARSDEN, George M. *Jonathan Edwards: a life*. New Haven & London: Yale University Press, 2003, p. 466.

filosófico” da obra de Edwards, em especial, de sua *Religious Affections*.⁷ É aparentemente compreensível que haja, nessa obra, conteúdo de inspiração para a devoção e piedade cristãs – afinal, Edwards era um pastor. No entanto, seria um equívoco reduzir a referida obra a um manual de espiritualidade cristã. Pelo contrário, Edwards não escreveu um tratado sobre devoção cristã, mas, com devoção cristã, escreveu um tratado de filosofia. Para justificar nossa posição, recorreremos antes de tudo ao próprio vocabulário e aparato conceitual da obra edwardsiana.

Uma das tarefas mais difíceis no estudo filosófico de uma obra da envergadura de Edwards é o inevitável esclarecimento dos conceitos, sobretudo, daqueles que são fundamentais. Nesse caso, pode-se dizer com certa segurança que entender mal ou parcialmente um conceito-chave de um filósofo como Edwards é o mesmo que não entendê-lo. Portanto, faz-se necessário evitar a presunção, ainda mais se o conceito for nomeado por uma palavra amplamente usada no cotidiano. Palavras usadas no dia a dia nem sempre correspondem ao significado dessas mesmas palavras usadas por filósofos. Um exemplo típico disso é o uso de “ato” e “potência” nas obras de Aristóteles. Quem desconhece o uso aristotélico e presume que esse par de palavras possui o mesmo significado veiculado no senso comum, certamente, terá enormes problemas em compreender e explicar as teses de Aristóteles. Salvo as devidas proporções, o mesmo pode ser dito de Edwards. Se não entendermos as palavras e os conceitos filosóficos de Edwards nos termos de Edwards provavelmente presumiremos significados que o autor sequer tinha em mente.

A propósito, em *Categorias*, Aristóteles ensinou que o esclarecimento inicial dos conceitos deve ser a primeira atitude a orientar os estudos filosóficos.⁸ Isso significa que, se não definirmos de antemão o significado dos termos, menos rigorosa será nossa leitura de Edwards e, por conseguinte, mais facilmente vulnerável a equivocidades. Seguiremos o conselho de Aristóteles. Ou seja, antes de tudo, elucidaremos, na medida do possível, o sentido de *affection* como *sensation of the mind*. Para tanto, organizamos a exposição em três partes. Na primeira parte, consideraremos algumas questões referentes ao significado de *affection*. Na segunda, a partir de trechos do parágrafo 8, do tópico II, da Parte 1 de *Religious Affections*, mostraremos a importância da compreensão do vocabulário filosófico para o entendimento de *affection* como *sensation of the mind*. Por fim, encerraremos a exposição com uma breve, porém importante comparação de Edwards com Agostinho de Hipona.

⁷ Utilizaremos a tradução de *Religious affections* publicada recentemente por Edições Vida Nova, cotejando-a com a edição crítica preparada por John E. Smith em: EDWARDS, Jonathan, *Religious affections – The Works of Jonathan Edwards*. v. 2. New Haven & London: Yale University Press, 2009. As referências à edição crítica serão indicadas pela sigla WJE, volume da série e página. Na maioria dos casos, as citações da tradução portuguesa foram alteradas visando à correção de imprecisões.

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Categorias*. Porto, Portugal: Porto Editora, 1995, p. 37 (1a1-15).

1. O SIGNIFICADO DE *AFFECTION*

Há duas dificuldades que logo se apresentam quando alguém se propõe a explicitar o significado filosófico de *affection* em *Religious Affections*. A primeira diz respeito à própria complexidade semântica da palavra *affection* em inglês. A segunda refere-se à questão da tradução de *affection* para o português e suas inevitáveis implicações também de ordem semântica. Começemos com a primeira dificuldade.

A palavra *affection*, no contexto dos estudos filosóficos da alma,⁹ tem sua origem nas traduções de um clássico da filosofia grega, a saber, o *De anima*, de Aristóteles. Logo no início do seu tratado, Aristóteles afirma:

Buscamos considerar e conhecer a natureza e substância da alma, bem como todos os seus atributos, dentre os quais uns parecem ser *afecções próprias da alma* [παθήματα τῆς ψυχῆς], enquanto outros parecem subsistir nos animais graças a ela. [402a9]¹⁰

Por que os tradutores do *De anima* escolheram traduzir παθήματα τῆς ψυχῆς por “afecções próprias da alma”? O motivo vem de longa data. A primeira informação que não podemos perder de vista diz respeito ao que Aristóteles entendia por παθήματα τῆς ψυχῆς. Em poucas palavras, podemos dizer que se trata de uma disposição da alma para receber a influência de uma impressão na mente. Na recepção medieval do *De anima*, a palavra latina que melhor captava essa nuance era *affectio*.¹¹ Justamente porque, em latim, *affectio* pode significar tanto o resultado de uma disposição da alma como um estado de ser possuído, tomado ou afetado por algo.¹² Com isso, os medievais eliminavam o equívoco causado pela redução das παθήματα τῆς ψυχῆς a um mero sentimento ou emoção na alma. A intenção era indicar que as “paixões da alma” não devem ser apenas entendidas como um sentimento ou mera disposição emocional, mas sobretudo como um resultado da *afetação* de algo ou alguém na alma.

Além disso, tanto *affection* (inglês) como “afecção” (português) devem sua etimologia à palavra latina *affectio*. Em contrapartida, tanto no inglês como

⁹ A visão da psicologia como disciplina autônoma e responsável pela ciência da alma é bem recente e reflete as disputas pelo estatuto de cientificidade da psicologia em meados do século XIX. Até então a psicologia sempre foi vista como uma disciplina filosófica, como é o caso da metafísica, da ética, da estética, da gnoseologia ou teoria do conhecimento, etc.

¹⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, São Paulo: Editora 34, 2006, p. 45. Ver também: ARISTÓTELES, *De anima – Livros I-III (trechos)*. 2ª ed., n. 38. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, p. 21. Tanto Maria Cacília Gomes dos Reis como Lucas Angioni traduzem παθήματα τῆς ψυχῆς por “afecções da alma”.

¹¹ Cf. ARISTOTELIS, *Opera omnia graeca et latine, cum indice nominum et rerum, volumen tertium*, Parisiis: Editoribus Firmin-Didot et Sociis, 1877, p. 431.

¹² Cf. FARIA, Ernesto. *Dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003, p. 48; FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000, tomo I, p. 56.

no português, o uso dessas palavras, no cotidiano, não consegue alcançar o sentido usado dentro da grande tradição filosófica herdada sobretudo de Aristóteles. Aqui encontramos o cerne do problema semântico que envolve a palavra *affection* na tradução de *Religious Affections* para o português. Em geral, se traduz *affection* por “afeição” ou “afecção”. Não importa qual seja a opção escolhida, o fato é que ambas as palavras só possuem o sentido atribuído por Edwards se elas não forem entendidas meramente segundo o uso cotidiano. Portanto, é preciso compreender, antes de tudo, o uso filosófico de *affection*.

Como filósofo, Edwards conhecia profundamente os termos caros à filosofia. Ademais, é sabido que os termos caros à filosofia variam seu significado de filósofo para filósofo e que nenhum filósofo constrói seu raciocínio no vácuo, mas, sim, a partir das influências que recebe de outros filósofos. A propósito, alguns pesquisadores argumentam que Edwards recebeu considerável influência da filosofia de Locke;¹³ outros defendem que ele é, ao contrário, devedor da filosofia de Nicolas Malebranche;¹⁴ há quem diga que ele foi também influenciado pelo iluminismo escocês.¹⁵ Independente da divergência de opiniões quanto à influência filosófica de Edwards, fato é que palavras como “afecção” e “sensação” faziam parte do aparato conceitual de todos esses filósofos citados. Por isso, ainda que a influência filosófica sobre Edwards seja uma questão a ser debatida, não é disputada a questão referente ao uso edwardsiano de termos filosóficos consagrados em seu tempo. Isso torna-se ainda mais visível quando lemos a seguinte passagem de *Religious Affections*:

Há uma sensação da mente [*sensation of the mind*] que ama e se alegra, que antecede qualquer efeito sobre os humores do corpo; essa sensação da mente não depende, portanto, desses movimentos no corpo e, por isso, pode estar presente na alma sem o corpo. Sempre que se exercem o amor e a alegria há essa sensação da mente, quer esteja no corpo, quer não mais. A essa sensação interna – ou essa espécie de senso espiritual [*spiritual sense*], ou sentimento, ou movimento da alma – é que se dá o nome de *afecção* [“*affection*”]. Quando a alma sente isso (se é que posso dizer assim) e é assim movida, diz-se que ela está *afetada* [“*affected*”]; especialmente quando essa sensação e movimento interiores ocorrem em grau muito elevado, como no caso dos santos no céu. Se podemos saber algo sobre o estado celestial pelas Escrituras, é que o amor e a alegria dos santos no céu são imensuráveis, estes imprimem no coração a mais forte e mais viva sensação de inexprimível dulçor, movendo-os, animando-os

¹³ Cf. HELM, Paul. “John Locke and Jonathan Edwards: a reconsideration”. *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969), p. 51-61; HELM, Paul. “Jonathan Edwards, John Locke, and *The religious affections*”. *Jonathan Edwards Studies* 6, n. 1 (2016), p. 3-15.

¹⁴ Cf. COPAN, Paul. “Jonathan Edwards’ philosophical influences: Lockean or Malebranchian?”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001), p. 107-124.

¹⁵ Cf. AHLSTROM, Sydney E. “The Scottish philosophy and American theology”. *Church History* 24, n. 3 (1955), p. 257-72; VAN ANDEL, Kelly; MINKEMA, Kenneth P.; NEELE, Adriaan C. (Eds.), *Jonathan Edwards and Scotland*. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2011.

e envolvendo-os poderosamente, assemelhando-os a uma chama viva. Se esse amor e essa alegria não são afecções [*affections*], a palavra “afecção” [*affection*] de nada serve em nosso vocabulário.¹⁶

Como nossa exposição está circunscrita à elucidação de “afecção” [*affection*] como “sensação da mente” [*sensation of the mind*], vejamos, a seguir, como Edwards define *affection*, respeitando o uso consagrado do termo no contexto da grande tradição filosófica.

2. A COMPREENSÃO DO VOCABULÁRIO FILOSÓFICO

Acreditamos que uma leitura atenta do trecho que acabamos de ler de *Religious Affections* pode ajudar muito na compressão do conceito de “afecção religiosa”. Antes, porém, é preciso ter em mente que a grande tradição filosófica, a despeito das nuances e variações de significado de filósofo para filósofo, caracterizou a sensação como uma afecção. Desde Platão e Aristóteles, diz-se que a alma padece. Ou seja, a alma recebe impressões. Nesse sentido, os sentimentos seriam sempre resultado de uma afetação e não de uma produção da alma. A alma, portanto, não produz sentimentos. Pelo contrário, os sentimentos, como amor e alegria, ódio e tristeza, são reações de algo que moveu a alma. Isso significa que a causa das afecções da alma não é a alma. A alma apenas reage àquilo que a moveu. Nesse sentido, ela precisa sempre de um movente para vivenciar afecções.

Assim, a alma é movida pelas impressões causadas pela afecção dos sentidos, isto é, pelas impressões causadas nos órgãos sensoriais. Por exemplo, tenha-se uma rosa vermelha. A alma recebe (padece) a impressão do vermelho da rosa apreendido pelo órgão da visão. Por isso, há uma distinção entre o vermelho da rosa que está diante do observador e a sensação da rosa vermelha tal como foi vivenciada pelo observador. Em *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, Thomas Reid apresentou essa distinção, dizendo que a cor como uma qualidade dos corpos não pode ser tomada como uma sensação da mente. Em suas palavras, entende-se por cor

não uma sensação da mente, que não pode ter existência quando não é percebida, mas uma qualidade ou modificação dos corpos, que continua a mesma, seja ela vista ou não. A rosa vermelha que está diante de mim ainda é uma rosa vermelha quando fecho meus olhos, e o era à meia-noite, quando nenhum par de olhos a via. A cor permanece quando a aparência fenece: ela permanece a mesma quando a aparência se modifica. Afinal, quando vejo esta rosa vermelha através de um par de lentes verdes, a aparência muda, mas não penso que a cor da rosa se modificou.¹⁷

¹⁶ EDWARDS, Jonathan. *Afeições religiosas*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 37 [WJE 2:113-4].

¹⁷ REID, *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, p. 93.

Em *Investigação sobre o Entendimento Humano*, David Hume também considerou essa importante distinção. Vejamos:

Quando refletimos sobre nossas experiências e afecções passadas, nosso pensamento atua como espelho fiel e copia corretamente os objetos, mas as cores que emprega são pálidas e sem brilho em comparação com as que revestiram nossas percepções originais. Não se requer um refinado discernimento nem grande aptidão metafísica para perceber a diferença entre elas.¹⁸

Como Hume e Reid, Edwards também pressupunha a distinção entre “sensação da mente” e “realidades corpóreas”. Entretanto, Edwards não está interessado apenas nas afecções como sensações da mente, oriundas das impressões corpóreas recebidas por meio dos órgãos sensoriais. Pelo contrário, seu interesse está num determinado tipo de afecção que parece não depender da mediação de órgão sensorial. Esse interesse é justificado pela sua ambiciosa investigação acerca da verdadeira religião. De acordo com John E. Smith, a investigação de Edwards como um todo é uma resposta à pergunta “O que é a verdadeira religião?”.¹⁹ Se Smith tem razão, então, o parágrafo 8 é de suma importância, uma vez que argumenta em prol da tese de que “é indubitável que a verdadeira religião se encontra no céu em seu mais alto grau de pureza e perfeição”.²⁰ E é tão somente por conta dessa tese que Edwards precisa defender a possibilidade da afecção religiosa como uma sensação da mente independente da mediação de órgãos sensoriais. Em suas palavras:

Não há dúvida de que no céu se encontra a religião verdadeira em seu mais alto grau de pureza e perfeição. Contudo, de acordo com a representação bíblica do estado celestial, a religião celeste consiste principalmente em amor e alegria santos e poderosos, cuja expressão são os mais fervorosos e exaltados louvores. De maneira que a religião dos santos no céu consiste nas mesmas coisas que a religião dos santos na terra, a saber: amor e alegria indizíveis e cheios de glória. Ora, seria muita tolice afirmar que a alegria e o amor imensos e infinitos dos santos não são afecções [*affections*] porque no céu eles não estão ligados à carne e ao sangue, e não têm mais os humores vitais para serem movidos com as fortes emoções da alma (mediante as leis da união entre corpo e alma). Não estamos falando das afecções do corpo, mas das afecções da alma, das quais as principais são o amor e a alegria. Quando essas afecções estão na alma, quer ainda no corpo, quer fora dele, a alma é afetada [*affected*] e movida. E quando elas estão na alma dos santos no céu com o mesmo vigor, essa alma é poderosamente afetada e movida ou, o que dá no mesmo, tem sublimes afecções.²¹

¹⁸ HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Unesp, 1999, p. 24.

¹⁹ SMITH, John E. “Editor’s Introduction”. In: WJE 2:30.

²⁰ EDWARDS, *Afeições religiosas*, p. 36 (WJE 2:113).

²¹ Ibid.

Como podemos notar, Edwards está comprometido com o seguinte raciocínio:

- (1) A verdadeira religião está no seu mais alto grau de pureza e perfeição no céu (WJE 2:113);
- (2) Grande parte da verdadeira religião consiste de “afecções da mente” (WJE 2:107);
- (3) Nos céus, onde a verdadeira religião está no seu mais alto grau de pureza e perfeição, os santos vivenciam “afecções da mente” (WJE 2:96);
- (4) Diferente dos santos na terra, a alma dos santos no céu não é movida por impressões nos órgãos sensoriais, mas tão somente pela *visio Dei* (WJE 2:114);
- (5) As afecções religiosas sentidas no corpo não são a causa, mas o efeito do movimento da alma dos santos na terra. Há, portanto, uma distinção entre afecção religiosa na alma e seus efeitos no corpo. A alma e não o corpo é o paciente de Deus; Deus é o movente (agente) e a alma o movido (paciente). O corpo inevitavelmente sofre os efeitos desse impacto porque está em união com a alma (WJE 2:113);
- (6) Portanto, no caso das afecções religiosas, a sensação da mente antecede aos possíveis efeitos no corpo. Ou seja, a afecção religiosa é a própria sensação da mente, que põe em movimento a alma sob o impacto da presença de Deus.
- (7) Assim, afecção religiosa não é fruto de uma emoção ou sentimento provocado por um movimento no corpo, mas, sim, na alma. Tal movimento da alma é, por sua vez, fruto da ação de Deus nos seus santos, seja na terra, seja no céu.

Os pressupostos de Edwards ficam ainda mais claros quando ele ironiza:

Alguém seria capaz de dizer que os santos no céu, ao olhar para a face do seu Pai e para a glória do seu Redentor, e contemplar as suas obras maravilhosas, e sobretudo ao considerar que Cristo deu sua vida por eles, ficariam com o coração inamovível e em nada seriam afetados diante de tudo aquilo que estão contemplando e apreciando?²²

Assim, embora a afecção religiosa seja resultado de um impacto na alma humana que não é mediado pelos órgãos sensoriais, o corpo pode sofrer os efeitos desse impacto na alma. Diante de tudo o que dissemos até aqui, temos então um cenário mais adequado para compreender o que Edwards queria dizer com “a graça dos santos é o alvorecer da glória”.

²² Ibid., p. 37 (WJE 2:114).

3. EDWARDS E AGOSTINHO DE HIPONA

Para Edwards, o amor não é uma mera afecção, mas a primeira e principal afecção, visto que é a fonte de todas as outras afecções. O amor é, portanto, o fundamento das afecções religiosas (cf. WJE 2:107-8). Todavia, esse amor não é produto da alma. Pelo contrário, é o resultado de um *pathos*, um padecer, uma afetação. Em outras palavras, a causa do amor na alma não é a alma, mas algo que toca a alma de forma última, que fere a alma de uma tal maneira que ela só pode responder com amor. Afecção não é, portanto, uma ação, mas uma reação ao impacto da revelação de Deus. Vejamos como Edwards descreve essa reação:

A religião do céu, por consistir sobretudo em amor e alegria santos, constituiu-se em grande medida de afecções; logo, sem dúvida, a verdadeira religião consiste amplamente em afecções. O modo de conhecer a real natureza de qualquer coisa é ir aonde é possível encontrá-la em estado de pureza e perfeição. Para conhecermos a natureza do ouro legítimo, temos de vê-lo, não como minério bruto, mas quando já estiver refinado. Para sabermos o que é a religião verdadeira, temos de ir aonde existe religião verdadeira, e nada mais senão essa religião em sua perfeição mais alta, sem nenhum defeito ou mistura. Todos quantos são verdadeiramente religiosos não são deste mundo, são estrangeiros aqui e pertencem ao céu; nasceram do alto, o céu é sua terra natal; a natureza que recebem, graças a esse nascimento celestial, também é celestial; eles recebem a unção do alto; o princípio da religião verdadeira que neles reside é a comunicação da religião do céu; *a graça dos santos é o alvorecer da glória* de Deus; e Deus os prepara para aquele mundo conformando-os a ele [itálico nosso].²³

De acordo com Edwards, a verdadeira religião é encontrada na vivência de uma realidade que toca a alma dos santos e a partir desse “toque” os santos passam a conhecer o verdadeiro Deus e a amá-lo. Nesse sentido, as afecções religiosas são o ponto de partida de uma vivência que será ainda mais poderosa quando os santos da terra estiverem nos céus.

Ora, essa maneira de conceber o conhecimento de Deus a partir das afecções religiosas aproxima Edwards de uma grande tradição que tem sua origem em Santo Agostinho. Há em Edwards um eco da noção de “ferida na alma” arrazoada pelo bispo de Hipona, no livro X das *Confissões*: “A minha consciência, Senhor, não duvida, antes tem certeza de que te amo. (...) Feriste o meu coração com tua Palavra, desde então te amei”.²⁴ Agostinho não duvida do seu amor por Deus, pois sua consciência é testemunha desse amor. O testemunho da consciência, portanto, produz uma certeza indestrutível: o amor a

²³ Ibid., p. 38 (WJE 2:114).

²⁴ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Lisboa: INCM, 2004, p. 446 (X.6.8).

Deus. Por causa dessa certeza, aquele que ama não pode sustentar um discurso de negação do amor. A ferida na alma torna o amor irresistível. No entanto, observem que essa certeza não veio de uma operação do intelecto, mas de uma afecção no coração. É o amor – e não raciocínios desapaixonados – a fonte do verdadeiro conhecimento de Deus. Nas palavras do bispo de Hipona:

O que eu amo, quando vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disso amo, quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargia, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus. Quem é Deus?²⁵

Para concluir, acreditamos que a leitura de *Religious Affections* a partir da armadura conceitual da filosofia moderna e da associação com a tradição agostiniana pode oferecer recursos filosóficos mais precisos e quiçá mais capazes de contribuir significativamente para o impasse entre as perspectivas de Paul Helm e Perry Miller, por exemplo.²⁶ Para Helm, há uma descontinuidade entre as afecções religiosas e todas as outras afecções humanas. Helm admite que Edwards está sob forte influência de John Locke e, por isso, entende que as afecções religiosas não têm conexão com a percepção sensorial comum. Nesse caso, as afecções religiosas seriam fruto de um “novo senso” da realidade divina, uma espécie de “sexto sentido”. Em contrapartida, Miller acredita que não é possível sustentar que Edwards negou às afecções religiosas uma capacidade além daquela mediada pela percepção sensorial. Para Miller, não há um “sexto sentido”, mas, sim, uma apreensão mais profunda da realidade.

Diante dessas possibilidades, entendemos que a interpretação mediadora de Gerald McDermott, sobre o impasse Helm-Miller, parece-nos mais plausível e defensável. Segundo McDermott, as afecções religiosas, como manifestação de um “novo senso” de realidade, devem ser constituídas de uma interação entre “experiência natural” e “experiência graciosa”. Em suas palavras e com elas encerramos a nossa nota:

²⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1973, p. 198 [X.6.8].

²⁶ Cf. HELM, Paul. “John Locke and Jonathan Edwards: a reconsideration”. *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969), p. 51-61; MILLER, Perry. “Jonathan Edwards and the sense of the heart”. *Harvard Theological Review* 41 (1948), p. 123-145.

De acordo com Miller, a experiência da conversão é fundamental para a epistemologia religiosa de Edwards. Os crentes são capazes de perceber uma santa beleza em Deus que é invisível para os não crentes, e, neste sentido, crentes e não crentes vivem em dois universos diferentes. Após a regeneração, o crente chega até a apreciar de uma maneira diferente as belezas do mundo natural. Enquanto Emerson e Schleiermacher sustentavam que uma visão mais profunda era acessível a todos os seres humanos, Edwards tornava essa visão dependente de uma operação anterior da graça divina. De acordo com Helm, no entanto, o impacto mental da graça, ou “luz divina e sobrenatural”, opera dentro e por meio das faculdades naturais do sentido, e assim a graça não destrói ou ignora a natureza, mas a aperfeiçoa. O *new sense* não é uma peculiaridade epistemológica, separada do resto da vida humana. Aqueles que se submetem à regeneração descobrem que essa experiência abre o significado de toda a experiência humana e ilumina toda a vida. Assim, o *new sense* de Edwards é uma síntese criativa das ideias puritanas e iluministas, mesclando as descontinuidades da graça com as continuidades da natureza humana. Além disso, o *new sense* tornou-se uma base confiável para Edwards julgar entre experiências graciosas e naturais em meio aos avivamentos religiosos do século XVIII.²⁷

ABSTRACT

The purpose of this essay is to contribute an explanatory note concerning the sense Jonathan Edwards ascribed to the term “affection” in his work *Religious Affections*. Initially, the author addresses some questions pertaining to both the colloquial and philosophical meaning of affection. Then, considering some excerpts from paragraph 8, topic II, in Part 1 of *Religious Affections*, he presents some arguments in order to corroborate the importance of the Edwardsean philosophical vocabulary towards the understanding of affection as “sensation of the mind”. Finally, by way of illustrating the “religious affection” as a “passion of the soul”, the essay makes a brief, though clarifying comparison of Edwards and Augustine of Hippo.

KEYWORDS

Jonathan Edwards; Affection; Sensation of the mind; Sensory organs; Passion of the soul; True religion.

²⁷ MCDERMOTT, Gerald R.; MCCLYMOND, Michael J. *The theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 317-318.

