

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO PEREIRA SANTOS LIMA

UMA ANÁLISE CONCEITUAL DA RELAÇÃO ENTRE
PSIQUE E CORPO EM AGOSTINHO:
OS RUDIMENTOS DO PROBLEMA MENTE-CORPO

Uberlândia, Minas Gerais
2015

RICARDO PEREIRA SANTOS LIMA

UMA ANÁLISE CONCEITUAL DA RELAÇÃO ENTRE
PSIQUE E CORPO EM AGOSTINHO:
OS RUDIMENTOS DO PROBLEMA MENTE-CORPO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (POSFIL-UFU), como parte dos requisitos necessários para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Orientador: Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

Uberlândia, Minas Gerais
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

L732a
2015 Lima, Ricardo Pereira Santos.
 Uma análise conceitual da relação entre psique e corpo em
Agostinho : os rudimentos do problema mente-corpo / Ricardo Pereira
Santos Lima. - 2015.
 84 f.

 Orientador: Anselmo Tadeu Ferreira.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia - Teses. 2. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430
- Crítica e interpretação - Teses. 3. Corpo e mente - Teses. 4. Metafísica -
Teses. I. Ferreira, Anselmo Tadeu. II. Universidade Federal de
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

FOLHA DE APROVAÇÃO

RICARDO PEREIRA SANTOS LIMA

UMA ANÁLISE CONCEITUAL DA RELAÇÃO ENTRE
PSIQUE E CORPO EM AGOSTINHO:
OS RUDIMENTOS DO PROBLEMA MENTE-CORPO

Uberlândia, 26 de agosto de 2015

(Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira – POSFIL-UFU)

(Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider – POSFIL-UFU)

(Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PPGFIL-PUCRS)

Em primeiro lugar, dedico esta dissertação a uma pessoa que, apesar de não compreender muito bem o que eu estudo, e por qual razão eu estudo, sempre me apoiou e teve orgulho de mim. Obrigado por sempre se importar com a minha felicidade, **Ricardo Tiradentes de Lima**, meu querido pai;

À minha mãe **Carmelúcia Pereira dos Santos**, que me nutriu com os alimentos do corpo e do espírito. Obrigado por sempre estar ao meu lado, mesmo sem concordar com minhas escolhas;

À minha avó, **Carmen Lúcia de Oliveira Lima**, minha grande incentivadora, minha mecenas. Tenho plena convicção de que sem você eu nunca seria a pessoa e o estudante que sou. Obrigado por sempre fazer o impossível em prol da minha formação acadêmica e pessoal.

Às minhas irmãs, **Thaynara Tiradentes de Lima** e **Sofia Agostinho Santos**, as quais são fontes de inspiração e causa motriz de bondade. A singular existência de vocês evidencia como o mundo pode ser puro e cômico. Obrigado pelos momentos singulares de demonstração afetiva.

E finalmente, porém não menos importante, à minha esposa **Maria Carolina Silva Ferreira**, um verdadeiro sinônimo de amor, compreensão, coragem e determinação. É simplesmente impossível não admitir como você é importante na minha vida. Obrigado por estar ao meu lado todos os dias, por me ouvir, por me confortar e por me encorajar a seguir em frente naqueles momentos em que eu me sentia impotente diante dos obstáculos.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, **agradeço** ao meu orientador, **Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira**, pela presente orientação, por sempre ter me acompanhado desde os primeiros períodos da graduação e, sobretudo, por me deixar apaixonar pela beleza da Idade Média.

Agradeço ao querido amigo, **Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada**, por sempre estar ao meu lado como apoiador e estimulador. Devo-lhe muitas coisas: obrigado por estender sempre seu apoio para além dos muros do Instituto de Filosofia, muitas vezes me recebendo na sua casa; obrigado por me municiar com seus conhecimentos, até mesmo por me dar livros cujo valor pessoal e filosófico lhe são inestimáveis; e obrigado por me ensinar a pensar a filosofia em vista de problemas.

Agradeço também aos excelentes docentes do Instituto de Letras da Universidade Federal de Uberlândia (ILEEL-UFU) que me proporcionaram a abertura de novos horizontes e conhecimentos. Em especial, agradeço a meu padrinho, **Prof. Dr. Stéfano Paschoal**, pelo conhecimento da língua, cultura e história alemã. Agradeço-lhe, sobretudo, pela amizade e pela chance de me fornecer conhecimento necessário para conseguir um intercâmbio acadêmico na cidade de Freiburg. Agradeço, também, ao **Prof. Dr. João Bortolanza** pela amizade e pelo conhecimento da língua, cultura e história latina.

Agradeço ao **Prof. Dr. Jakob Hans Josef Schneider**, por sempre me encorajar no estudo da Filosofia Medieval. Sou profundamente grato pelas diversas orientações, pelas excelentes aulas de Pedro Abelardo, Ockham e Filosofia Árabe. Ademais, agradeço-lhe pelo apoio acadêmico e pelo incentivo a estudar na Alemanha.

Agradeço ao **Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich** (PUC-RS), por ter aceitado de bom grado o convite para participar de minha banca de mestrado. Agradeço ainda pela profunda atenção e pelo interesse em acompanhar minha pesquisa. Espero poder corresponder à altura do interesse, a fim de podermos trabalhar juntos num frutífero projeto futuro.

Agradeço ao **Prof. Dr. Christof Müller** diretor do *Zentrum für Augustinus-Forschung* (ZAF) da Universidade de Würzburg, ao **Prof. Dr. Andreas Grote**, redator da *Augustinus-Lexikon* e ao **Prof. Dr. Cornelius Mayer**, iniciador do projeto do ZAF e editor da *Augustinus-Lexikon*, pela hospitalidade e abertura do espaço do ZAF para fins de pesquisa.

Agradeço aos meus amigos **Ciro Amaro, Danielle Antpack, Emanuel Stobbe, Fábio Julio, Leonardo Trevisan, Lorena Cunha, Lucas Martini, Lucas Nogueira, Moisés Stobbe, Marta Melo, Núbio Raules, Pedro Benedetti, Rebert Borges, Ruan Coelho, Suellen Teixeira e William Chagas** por tornarem mais prazerosa a minha passagem pelo mestrado.

Agradeço à minha avó materna, **Maria**, aos meus tios **Beatriz, José Carlos, Mauro e Roberto**, e aos meus primos **Estevão, Germano e Matheus**, por sempre torcerem por mim.

Agradeço à Universidade Federal de Uberlândia (UFU), ao Instituto de Filosofia (IFILO), à coordenação de pós graduação em Filosofia (POSFIL), aos docentes e técnicos pela chance de concretizar um dos meus sonhos.

Finalmente, **agradeço** à **CAPES** pela fundamental contribuição financeira à elaboração da pesquisa de mestrado, cujo resultado se dispõe materializado nesta pesquisa.

“sic itur ad astra”
“assim se vai às estrelas”
(Virgílio, *Eneida* IX, 641)

RESUMO

LIMA, Ricardo Pereira dos Santos. Uma análise conceitual da relação entre psique e corpo em Agostinho: Os rudimentos do problema mente-corpo. 2015. 84 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO - UFU). Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

Pretendemos, neste trabalho, (i) demonstrar o modo como Agostinho compreende e emprega os conceitos de corpo e vida mental, para que, em seguida, possamos (ii) apresentar propostas de interpretação da filosofia agostiniana no que diz respeito à relação entre corpo e vida mental (ou psique). Na primeira parte desta dissertação, trabalharemos com a análise semântico-conceitual da terminologia agostiniana correspondente à vida mental humana. Com efeito, examinaremos o emprego e significado dos termos *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*. Na segunda parte, faremos uma análise do modo como Agostinho compreende o corpo humano. Abordaremos aspectos teológicos, morais, ontológicos e antropológicos do conceito. Na terceira e última parte, apresentaremos três propostas de interpretação do pensamento agostiniano que concordam com o modo como Agostinho compreende a psique, o corpo, e sua relação. As duas primeiras propostas interpretativas são reconhecidas e consideradas pelos comentadores (o *dualismo de substâncias* e o *monismo idealista*), ao passo que a terceira representa a nossa hipótese de interpretação, o *psicossomatismo*. Concluimos que, a partir do modo como Agostinho compreende psique, corpo e suas relações, é possível pensar as relações mente-corpo no interior do paradigma psicossomático.

Palavras-chave: corpo; mente; metafísica; psicossomatismo.

ABSTRACT

LIMA, Ricardo Pereira dos Santos. A conceptual analysis of the relation between psyche and body in Augustine: The rudiments of the mind-body problem. 2015. 84 p. Thesis (Master) – Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (IFILO - UFU). Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2015.

The aim of this thesis is (i) to demonstrate how Augustine understands and employs the concepts of *body* and *mental life*, so that then we would like (ii) to present some interpretative proposals concerning the relation between body and mental life (or psyche) in Augustine's thought. In the first section of this thesis, we will analyse the semantic-conceptual meanings of the Augustinian terminology to the many aspects of the human mental life. We will look over how Augustine employs and signifies the terms *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intellectus* and *intelligentia*. In the second section, we will analyse the way that Augustine understands the human body, approaching theological, moral, ontological and anthropological aspects of this concept. In the third and last section, we will present three interpretative proposals that agree on how Augustine understands the psyche, the body, and their relationship. The two first proposals are very known and reputable by commentators (the *substance dualism* and the *monistic idealism*), whereas the third proposal represents our hypothesis and interpretative view, which is the *psychosomatism*. We conclude that, as from the way psyche, body and relationships are understood by Augustine, it is plausible to think of the mind-body relationships within the psychosomatic paradigm.

Keywords: body; mind; metaphysics; psychosomatism.

LISTA DE ABREVIATURAS

Citamos as obras Agostinho segundo o padrão de referência para títulos e abreviaturas do Augustinus-Lexikon.ⁱ

<i>Acad.</i>	<i>De Academicis libri tres</i>
<i>an. et. or.</i>	<i>De anima et eius origine libri quattuor</i>
<i>an. quant.</i>	<i>De animae quantitate liber unus</i>
<i>beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i>
<i>c. Fort.</i>	<i>Acta contra Fortunatum Manicheum liber unus</i>
<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>dial.</i>	<i>De dialectica</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>
<i>duab. an.</i>	<i>De duabus animabus liber unus</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>f. et symb.</i>	<i>De fide et symbolo liber unus</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De Genesi aduersus Manicheos</i>
<i>imm. an.</i>	<i>De immortalitate animae liber unus</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>
<i>spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i>

ⁱ MAYER, Cornelius (Ed.) *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe & Co. AG, 1996.

NOTA DE ESCLARECIMENTO AO LEITOR

Gostaríamos antes de iniciar o texto, esclarecer o leitor sobre os seguintes pontos:

1. Os originais de Agostinho foram retirados do domínio virtual www.augustinus.it, na seção S. Aurelii Augustini Opera Omnia – Editio Latina. Trata-se da versão on-line dos volumes organizados por Jacques-Paul Migne da Edição da Patrologiae Latinae Elenchus (respectivamente, PL Volumes 32-45).
2. Todas as citações de Agostinho desta dissertação foram traduzidas para a língua portuguesa. Quando não houver menção ao tradutor responsável, tratar-se-á de uma tradução de nossa autoria direto do original latino. Para fins de consulta, cotejo e desambiguação, foram utilizadas também algumas edições publicadas pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
3. Optamos por não traduzir os termos *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *intellectus* e *intelligentia*. Geralmente, a tradução dos termos para a língua portuguesa suscita alguns problemas de ordem interpretativa na filosofia de Agostinho. Somos categóricos em concordar com a assistemática do pensamento agostiniano, de modo que nunca foi nosso objetivo tentar interpretar o autor de maneira unívoca. Porém, compreendemos que, ao preservar a grafia latina, preservamos também toda a riqueza semântica e conceitual que os termos trazem em seu âmago, pois, apesar de *anima* e *animus* poderem ser traduzidos por “alma”, ambos os termos carregam particularidades conceituais distintas não açambarcadas pela simples tradução.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO 1: AS VÁRIAS DIMENSÕES DA VIDA MENTAL EM AGOSTINHO	04
1.1 APRESENTAÇÃO	04
1.2 UMA ABORDAGEM SEMÂNTICO-CONCEITUAL DO VOCABULÁRIO AGOSTINIANO PARA SIGNIFICAR A <i>ALMA</i> E SEUS CORRELATOS	05
1.3 O CONCEITO DE <i>ANIMA</i> : PATERNIDADE E DEFINIÇÃO GERAL	09
1.3.1 ORIGEM E SUBSTANCIALIDADE DA <i>ANIMA</i>	14
1.3.2 <i>ANIMA RATIONALIS</i> OU <i>ANIMUS</i>	21
1.4 <i>SPIRITUS</i> E SUA DUPLA CONCEITUAÇÃO	24
1.5 <i>MENS</i> COMO A PARTE MAIS EXCELENTE DA <i>ANIMA</i> HUMANA	30
1.5.1 A COMPOSIÇÃO DA <i>MENS</i> COMO <i>RATIO</i> E <i>INTELLECTUS</i> (OU <i>INTELLIGENTIA</i>)	36
1.6 CONSIDERAÇÃO FINAIS DO CAPÍTULO	41
CAPÍTULO 2: A DIMENSÃO CORPORAL EM AGOSTINHO	43
2.1 APRESENTAÇÃO	43
2.2 O CONCEITO DE <i>CORPUS</i> EM AGOSTINHO	44
2.2.1 A ACEPÇÃO TEOLÓGICO-MORAL DO CORPO	46
2.2.2 A ACEPÇÃO ONTOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA DO CORPO	53
2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	59
CAPÍTULO 3: AGOSTINHO E O DEBATE “MENTE-CORPO”	60
3.1 APRESENTAÇÃO	60
3.2.1 AGOSTINHO E O DUALISMO DE SUBSTÂNCIAS	61
3.2.2 O PROBLEMA DO DUALISMO DE SUBSTÂNCIAS EM AGOSTINHO	63
3.2.3 AGOSTINHO E O MONISMO IDEALISTA	66
3.2.4 O PROBLEMA DO MONISMO IDEALISTA EM AGOSTINHO	68
3.2.5 AGOSTINHO E A HIPÓTESE DO PSICOSSOMATISMO EM SEU PENSAMENTO	71
3.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	74
CONCLUSÃO	75
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

O estudo das relações mente-corpo configura-se, no cenário científico atual, como um campo de interesse multidisciplinar. Devido a sua grande área de abrangência, é muito comum que neurocientistas, cientistas cognitivistas, psicólogos, linguistas, e filósofos se interessem pela discussão de *como* e *por que* ocorre, e a interação entre o que é físico e o que é psíquico.

Pensando de maneira filosófica, podemos afirmar que a Filosofia se dedicou – e ainda se dedica – a responder tais perguntas; desta atitude, surgiram as demarcações entre o que é *físico* e o que é *metafísico*. Ao longo da esteira da História da Filosofia, não foram poucos os pensadores que se inclinaram a discutir a relação *mente x corpo*; dentre os mais célebres, sem dúvida, citamos Platão, Aristóteles, Descartes, Bergson, Husserl e Searle. Cada um deles representa um período filosófico diferente, respectivamente, a antiguidade, a modernidade e a contemporaneidade.

Um aspecto interessante de se observar é que, em sua grande maioria, os pensadores que se propuseram discutir o problema da relação mente-corpo muitas vezes ou ocultaram ou se esqueceram de citar que, no período medieval, a temática foi largamente discutida. Podemos inclusive citar filósofos medievais de duas tradições filosóficas e religiosas diferentes que contribuíram com observações significativas sobre o problema, a exemplo de Agostinho e de Ibn Sīnā¹; o primeiro, um filósofo cristão do século V; o segundo, um filósofo do *kalam* do século XI.

Acreditamos que a falta de interesse e de valorização pelo período medieval se deve ao velho estigma de que este período só se interessou por exegeses bíblicas e textos de caráter apologético, o que é uma grande inverdade. De posse do conhecimento de que o período medieval não se restringe ao seu contexto histórico, e de que suas considerações filosóficas podem transcender alguns limites temporais, contribuindo e influenciando – consideravelmente – as discussões filosóficas contemporâneas, resolvemos, neste trabalho, analisar o modo como a mente e o corpo são vistos e compreendidos em Agostinho.

¹ cf. LAGERLUND, Henrik (Ed.). **Forming the Mind**: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Dordrecht: Springer, 2007 (Studies in the History of Philosophy of Mind 5).

Procuramos, ao longo desta dissertação, discutir dois conceitos norteadores, a saber: *vida mental* (ou psique) e *corpo*. Em seguida, procuramos apresentar sob quais perspectivas filosóficas é possível compreender a filosofia agostiniana no que diz respeito à relação entre o mental e o corporal. Compreendemos que as considerações feitas por Agostinho podem contribuir com o debate sobre o problema mente-corpo de várias maneiras, desde o equacionamento do problema no período medieval até o estabelecimento de princípios filosóficos capazes de oferecer novas perspectivas de enfrentamento ao debate, culminando, assim, na revalorização da filosofia agostiniana.

Não nos limitamos ao estudo de apenas uma obra, mas nos debruçamos sobre o oceano que é a obra de Agostinho. O trabalho foi fastidioso, pois, em muitos momentos, ficamos desamparados de comentadores e de textos traduzidos, o que nos exigiu trabalho e diligência dobrados. No entanto, na medida em que avançávamos no interior do universo da filosofia agostiniana, mais nos surpreendemos com suas dimensões. Não restam dúvidas de que a filosofia agostiniana, embora seja muito estudada, ainda tenha muitos frutos a prover. Parte destes frutos está condensada nesta dissertação, cuja divisão apresentamos a seguir.

No primeiro capítulo, analisamos os conceitos fulcrais que se interrelacionam com o conceito de vida mental em Agostinho. Ressalvamos que trabalhamos o mínimo possível com o velho conceito filosófico de *alma*, visto que compreendemos que *alma* é um conceito deveras limitado e que, por conta disso, incapaz de açambarcar toda a riqueza contida numa dimensão mental. Com efeito, neste primeiro capítulo, preferimos utilizar os conceitos *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intellectus* e *intelligentia* em sua forma latina por duas razões: (i) ao utilizar a tradução, poderíamos induzir o leitor a estratificar o conceito, o que não é nosso objetivo, e, outrossim, (ii) por se tratar de um capítulo analítico, cujo objetivo consiste em examinar o modo como Agostinho compreende e emprega os termos, optamos por manter o conceito o mais próximo possível de sua significação original. Resta ainda afirmar que o eixo condutor deste capítulo é a categorização feita por Gilson em seu *A introdução ao estudo de Santo Agostinho*². Apesar de utilizarmos a categorização de Gilson como guia, não nos limitamos à ela, e, inclusive, procuramos observar e comprovar se sua categorização é infalível.

² cf. GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007, p. 95.

No segundo capítulo analisamos a dimensão corporal em Agostinho. Partimos do pressuposto de que o estudo sobre a vida mental humana só é possível por intermédio de um corpo. Em outras palavras, afirmamos que é impossível estudar a estrutura psíquica humana apartada do corpo humano. Deste modo, examinamos, neste capítulo, como Agostinho compreende o conceito de corpo, e, durante a análise, percebemos que é possível estudar o corpo em Agostinho sob duas grandes acepções, a saber: (i) a acepção teológico-moral, que diz respeito à análise do papel do corpo humano no itinerário do homem até Deus e (ii) a acepção ontológica e antropológica, que diz respeito ao que é o homem, desconsiderando, assim, a sua função moral. Ressaltamos ainda que, ao contrário do primeiro capítulo, não fizemos ressalvas terminológicas, visto que o conceito latino de *corpus* tem as mesmas significações que seu correlato *corpo*.

No terceiro e último capítulo, apresentamos algumas propostas interpretativas que visam compreender como a filosofia agostiniana pode ser inserida no paradigma que estuda as relações mente-corpo. A partir da análise conceitual dos capítulos anteriores, inserimos o pensamento agostiniano em contraposição a três perspectivas ou doutrinas filosóficas que procuram entender o modo como ocorre a interação mente-corpo, a saber: (i) o dualismo de substâncias, (ii) o monismo idealista e (iii) a hipótese do psicossomatismo. Apresentamos as características principais, os pontos de semelhança com a filosofia de Agostinho e as inconsistências essenciais que destoavam do pensamento agostiniano. Destacamos, ainda, que as duas primeiras perspectivas filosóficas são leituras já consagradas da filosofia de Agostinho, ao passo que a terceira e última perspectiva representa a nossa hipótese, em que apresentamos um ponto de vista interpretativo o qual ainda precisa ser trabalhado.

Nosso objetivo com este trabalho é o de valorizar a filosofia agostiniana. Não compactuamos com o modelo seguido por muitos pesquisadores de Agostinho e do período medieval em geral que se restringem ao estudo e comentário filosófico nos limites de seu contexto histórico. É claro que, para nós, o contexto histórico deve ser estimado e filosoficamente respeitado; no entanto, acreditamos que um problema filosófico é marcado pela universalidade, razão pela qual um problema filosófico pode ser abordado e/ou equacionado de diversas formas e por diversos autores, independente de sua época. Para nós, Agostinho e outros filósofos medievais deixaram um grande legado para a contemporaneidade, o qual, mais que transcender seu contexto histórico, pode ser usado para debater alguns dos mais diversos problemas filosóficos contemporâneos. Para que isso seja feito, ressaltamos, bastam sensatez e vontade.

CAPÍTULO 1

AS VÁRIAS DIMENSÕES DA VIDA MENTAL EM AGOSTINHO

1.1 APRESENTAÇÃO

Este capítulo introduz um dos problemas fulcrais deste trabalho, a saber: como Agostinho compreende a vida mental humana? Por vida mental, referimo-nos a toda estrutura psíquica abarcada pelas seguintes dimensões: *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*.

Partimos do pressuposto de que, embora Agostinho tenha feito uma filosofia assistemática e de pouco rigor terminológico, suas intenções de fundo são bem definidas. Queremos dizer que esse caráter assistemático e de suposto baixo rigor terminológico não impede que Agostinho tenha refletido e equacionado questões filosóficas visando a objetivos específicos e muito bem delineados. Ainda que seja célebre a frase: “*Deum et animam scire cupio*”³, Agostinho não deseja *apenas* conhecer, mas também fazer com que outros possam conhecer Deus e o instrumento por meio do qual é possível tal conhecimento. Por isso o engenho de Agostinho de fazer uso de diversos termos, relações e comparações, a fim de que seja possível descortinar para os outros aquilo que ele julga ser o bem mais importante que o homem pode vir a alcançar.

Como dissemos, no entanto, o homem não atinge o conhecimento de Deus acidentalmente, isto é, de modo furtivo e aleatório; é necessário empenhar-se e, sobretudo, possuir a ferramenta capaz para tal intento: é preciso a posse de uma *alma*, ou ainda, é preciso ser uma *alma constituída no corpo*, o que implica considerar o papel determinante da *alma* na constituição do que nos identifica, do que somos. Em função de sua natureza e especificidade, a *alma* se assemelha a uma ferramenta complexa, dotada de um vasto conglomerado de funções e atributos. Tendo em vista a complexidade e extensão dessas funções e atributos, Agostinho — no que concordamos com ele — concebe que, por si só, o termo *alma* não dá conta de toda abundância característica de nossa vida interior, razão pela qual traduziremos a expressão geral *alma* pela noção de “vida mental”, “estrutura psíquica” ou “estrutura anímica”, a qual inclui, mas não se restringe, à noção de *alma*.

³ sol. I ii 7.

De posse desta concepção, analisamos todos os termos que Agostinho se utiliza para exprimir-se sobre qualquer aspecto da estrutura anímica humana. Assim, ao dismantelar analiticamente os termos *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*, compreendemos que tais termos podem ser considerados como “dimensões da vida mental” ou “dimensões da estrutura anímica” do homem, visto que Agostinho não as *concebe em separado*; antes, Agostinho entende que tais termos se referem a dimensões co-constituintes de uma única e a mesma vida psíquica, ainda que, por razões filosóficas e didáticas, refira-se a algumas delas de modo específico.

Deste modo, utilizamos o termo “dimensões de uma única e mesma vida mental”, porque consideramos que sejam os vários aspectos de uma mesma estrutura que, comumente, recebe o nome de *alma*. Propomos enfatizar cada uma dessas dimensões. Afinal, esta dissertação é motivada por nossa compreensão de que cada uma dessas dimensões é de extrema significação para a compreensão antropológica de Agostinho e para as bases da antropologia ocidental, considerando o peso de sua influência na história da filosofia.

1.2 UMA ABORDAGEM SEMÂNTICO-CONCEITUAL DO VOCABULÁRIO AGOSTINIANO PARA SIGNIFICAR A ALMA E SEUS CORRELATOS

Agora, desejo indagar de nós mesmos, e não acho que seja coisa acima de nós. Quero saber sobre a *alma*.⁴

O que é a *alma*, afinal? A pergunta, aparentemente simples, não encontra – ainda hoje – uma resposta satisfatória e definitiva. O desdobramento contemporâneo dessa pergunta remete aos contemporâneos conceitos de *self*, consciência e mente, os quais são objetos de pesquisa de áreas como Filosofia, Psicologia, Linguística e Neurociências. Antes mesmo de todo esse desdobramento contemporâneo, grande parte de História da Filosofia é marcada por reflexões sobre esse problema. A despeito da importância precursora de pensadores gregos no que concerne a esse tema, a exemplo de Heráclito, Platão e Aristóteles⁵, é com Agostinho que a natureza e a estrutura da *alma* humana são problematizadas exaustivamente e em vista de seu esgotamento conceitual.

⁴ *an. quant.* I 1. Nunc uero non puto nos ipsos supra nos esse. Quamobrem cum de anima quaero. Trad. por Aloysio Jansen de Faria.

⁵ cf. ROBINSON, Thomas. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de *alma* de Homero a Aristóteles. Trad. por Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, et alii. São Paulo: Annablume, 2010.

O conceito de *alma* é, notadamente, uma constante na filosofia de Agostinho, o que é confirmado pelo fato de que Agostinho jamais deixou de escrever ou de fazer alguma referência à *alma* ou a algum outro conceito relacionado a ela.⁶ Por essa razão, não é exagero afirmarmos que as considerações agostinianas acerca da vida mental humana foram além do seu tempo, tornando-se, ulteriormente, referência e aparato de pesquisa para o desenvolvimento da discussão. Por julgar que perspectiva agostiniana tem muito a contribuir para o debate contemporâneo da compreensão da noção de “*eu*”, ou mais precisamente, da noção de “*si mesmo (self)*”, torna-se forçoso que aprofundemos em seu pensamento a fim de esmiuçar sua terminologia em busca de clarificações conceituais sobre o problema. Antes, porém, cabe observarmos o modo como Agostinho se apropria destes termos a fim de “*criar*” um conceito. Dizemos “*criar*” pois julgamos que, embora Agostinho nunca tenha demonstrado rigidez no momento de criar um conceito, tais quais fizeram Aristóteles, Tomás de Aquino ou Kant, não podemos negar o fato de que suas intenções conceituais e terminológicas são bem adequadas ao rigor de pensamento requerido para uma sólida discussão filosófica.

Numa extensa nota de rodapé de sua *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Gilson, ao falar sobre a *alma*, afirma que “a terminologia de Agostinho, aqui como em outros lugares, é muito flutuante”⁷. A afirmação de Gilson deve ser analisada com cuidado, já que não queremos incorrer no perigo de considerar a terminologia agostiniana incerta ou duvidosa – o que de fato não é –, mas, antes, inconstante ou variável.

O comentário de Marrou certamente nos auxilia a compreender a razão pela qual a terminologia agostiniana seja considerada tão flutuante:

(Agostinho) não soube forjar para si uma linguagem técnica, não existe uma terminologia agostiniana como há em Aristóteles, santo Tomás ou Kant. Como todos os filósofos verdadeiramente originais, ele é em todos os momentos conduzido a deformar o significado recebido das palavras para fazê-las servir à expressão de um novo conceito.⁸

⁶ Conferimos todas as 111 obras de Agostinho, e em todas elas constatamos a ocorrência dos termos *anima* e/ou *animus*. É necessário esclarecer o que entendemos como obra: Consideramos o conjunto das *Epistolae*, *Enarrationes* e *Sermones* como três obras separadas, as quais congregam os respectivos conjuntos de cartas, interpretações e sermões. Consideramos também como uma obra separada aquelas que contêm mais de um livro na sua composição. Assim, compreendemos que os treze livros que compõem as *Confissões* representam, em sua totalidade, uma única obra.

⁷ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007, p. 95.

⁸ MARROU, Henry. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, 1938, p. 245-246, grifo nosso.

Em acordo com Marrou, podemos depreender que a terminologia agostiniana flutua conforme a pretensão ou intuito de apresentar e/ou tornar compreensível uma determinada ideia ou conceito. Daí porque, quando Agostinho precisa explicar ou definir algum aspecto particular da *alma*, ele é levado a utilizar um determinado termo; em outros momentos, quando precisa apresentar ou fazer com que a noção seja compreendida sob outro aspecto, Agostinho utiliza outro termo. Assim como procederá no que concerne à discussão acerca dos conceitos aos quais se refere para perscrutar o psíquico, Agostinho, de forma geral, recorre aos signos visando a obter duas finalidades centrais, quais sejam: (i) externar o seu pensamento e (ii) fazer emergir algo no pensamento⁹

Recorrendo aos signos por meio dos quais se refere às várias dimensões da vida mental — buscando fazer vir de si ao pensamento algo outro —, e em vista de apresentar ao seu leitor *alguma coisa além* — buscando mostrar algo ao espírito —, Agostinho se vale de um extenso leque terminológico para atingir sua finalidade de açambarcar a natureza e a estrutura da psique humana. Conforme Gilson, os termos que fazem parte deste leque terminológico são: (i) *anima/animus*, (ii) *spiritus*, (iii) *mens*, (iv) *ratio* e (v) *intellectus/intelligentia*.¹⁰

Na contramão do que afirmam alguns comentadores¹¹, não consideramos que estes termos possam ser tomados *apenas* como sinônimos entre si. Por um lado, compreendemos que, em alguns momentos, eles até admitam sinonímia; por outro, são empregados de modo proposital e com significado determinado pela ideia ou conceito que Agostinho pretende transmitir e/ou definir.

⁹ *doc. chr.* II i 1. O signo é uma coisa que, *além da* imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro. Tradução e destaques por Moacyr Ayres Novaes Filho. *dial.* V. O signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos, como *além de* si mostra algo ao espírito. Tradução e destaques por Moacyr Ayres Novaes Filho.

¹⁰ GILSON, Étienne, op. cit., loc. cit.

¹¹ Gerard O'Daly equivale *mens* a *ratio*, não só os coloca como sinônimos, como não admite – ou omite o fato – que eles possam admitir usos diferentes. “A mente (*mens, ratio*) é a ‘parte da *alma*’ (pars animi), a saber sua melhor ‘parte’ (c. *Acad.* 1. 5), ou ‘aquilo que é preeminente na *alma*’ (*quod excellit in anima, trin.* 14. 26).” Salientamos que O'Daly comete um erro ao apontar o local da última citação, a mesma se encontra em *trin.* XV vii 11. cf. O'DALY, Gerard. **Augustine's Philosophy of Mind**. London: Duckworth, 1987, p. 7.

Deste modo, admitimos três pressupostos que sustentam a hipótese de que a terminologia agostiniana não deve ser tomada como *totalmente* análoga no que se refere à vida mental humana: (i) Se os termos fossem totalmente equivalentes, poder-se-ia dispensar o emprego dos outros, isto é, não haveria necessidade de se utilizar *anima/animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* caso todos eles se referissem ao mesmo aspecto ou objeto tratado, bastaria o uso de apenas um termo. A preferência de um só signo reduziria a possibilidade de enganos por parte do interlocutor, pois, se considerarmos o fato de que Agostinho utiliza um vocabulário já existente e molda seu significado original, provavelmente o interlocutor poderia ser levado a cometer equívocos ao tentar assimilar a diferença entre a significação usual e a significação agostiniana; (ii) Se Agostinho compreende que “o signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos como, *além de si*, mostra algo ao espírito”¹², é necessário que, em consequência, uma variedade de signos indique uma variedade conceitual e ideológica que deve ser transmitida; (iii) Se os termos admitissem *total* sinonímia entre si, certamente não fariam sentido as diversas passagens em que Agostinho os contrapõe entre si. Ocasionalmente, a contraposição parece realçar as diferenças ideológicas e conceituais que cada signo exprime:

Em suma, quando a Escritura narra que fomos criados, e para mostrar que não somente fomos antepostos aos animais, mas também postos a frente deles, isto é, que eles estivessem submetidos a nós: “Façamos”, disse, “o homem a nossa imagem e semelhança, e tenha poder sobre os peixes do mar, sobre os alados dos céus, sobre todos os animais de rebanho e sobre as serpentes que rastejam sobre a terra”. De onde surge tal poder? Porque somos a imagem de Deus. Daí que seja dito a alguns em censura: “Não sejais como o cavalo e o burro, os quais não têm intelecto”. Mas, uma coisa é o intelecto, outra coisa é a razão. Pois, antes que entendamos algo, temos razão dele; mas não somos capazes de entender a não ser que tenhamos razão.¹³

¹² q.v. página 9.

¹³ s. XLIII ii 3. Denique ubi Scriptura narrat quod facti sumus, ibi subiungit, ut nos pecoribus non solum anteponat, sed et praeponat, id est, ut ea nobis subiecta sint: ‘Faciamus’, inquit, ‘hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et habeat potestatem piscum maris, et uolatilium caeli, et omnium pecorum, et serpentium quae repunt super terram’. Unde habeat potestatem? Propter imaginem Dei. Unde quibusdam dicitur increpando: ‘Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus’. Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus; sed intellegere non ualemus, nisi rationem habemus.

Amparados pelos pressupostos acima, compreendemos que os vocábulos *anima/animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* são fundamentais para a concepção geral do conceito agostiniano de *alma*, isto é, de vida mental. De posse do conhecimento de que a elucidação conceitual desses vocábulos irá contribuir positivamente para o contemporâneo debate acerca das particularidades da psique humana, é mister que deles nos encarreguemos nos subcapítulos seguintes.

1.3 O CONCEITO ANIMA: PATERNIDADE E DEFINIÇÃO GERAL

Presentes em todas as obras de Agostinho, o par *anima* e *animus* são os termos mais utilizados para se fazer referência à vida mental. *Anima* designa, de modo geral, o princípio animador, essencial e vital de todos os seres vivos. Reconhecida popularmente como *sopro-vital*, tal concepção de *alma* tem paternidade helênica.

Nos versos do canto XXII da *Ilíada*, já podemos encontrar referências de que a *psyché*¹⁴ (notemos que a palavra *ψυχή* é derivada do verbo *ψύχω*, que significa *soprar*, *respirar*) se assemelha a uma substância sutil, cuja função é a de vivificar o corpo:

A morrer quase, o de elmo-flâmeeo disse-lhe: / “Vendo-te e conhecendo-te, sei: persuadir-te / não é possível; tens um coração de ferro, / um ânimo ferrenho. Cuida que eu não sirva / à vindita dos deuses, quando Apolo e Páris / te abaterem, às Portas Céias, embora bravo”. / Ultimou-se-lhe a morte. Eclipsou-o. A psique / voou-lhe dos membros para o Hades, chorando o fado / que lhe tirou vigor e juventude.¹⁵

¹⁴ Conforme Reale, “o termo *psyché*, assim como o termo *physis*, exprime um dos conceitos cardeais do mundo antigo. Como *physis*, não se pode traduzir *psyché* por um termo moderno capaz de abarcar toda a área semântica do original. *Alma* é o termo moderno menos adequado, porquanto mantém as valências fundamentais do original, mas perde uma série de ressonâncias assumidas progressivamente pelo termo na cultura grega, e, ademais, corre o risco de trazer à mente do homem moderno uma problemática provavelmente religiosa.” cf. REALE, Giovanni. **Léxico da Filosofia Grega e Romana**. Trad. por Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2014, p. 213.

¹⁵ *Ilíada*. XXII v. 355-362. τὸν δὲ καταθνήσκων προσέφη κορυθαίολος Ἑκτωρ: / “ἦ σ’ εἴ γε γινώσκων προτιόσσομαι, οὐδ’ ἄρ’ ἐμελλον/πεῖσειν: ἦ γὰρ σοί γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός./φράζεο νῦν, μὴ τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι/ἤματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων/ἔσθλὸν ἔοντ’ ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν.” ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε, / ψυχή δ’ ἐκ ῥεθέων παμμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει. Trad. por Haroldo de Campos.

Ainda no mesmo Canto, lemos nos versos seguintes:

E se lançou paço afora, turbada / no coração, igual maníaca entre duas flâmulas. / Assim que alcança a torre e a multidão em torno, / arrima-se à muralha, olha em redor, e o vê / arrastado perante a pólis; corcéis rápidos / puxam-no, incompassivos, direto a naus côncavas. / A noite érebo-negra os olhos dela eclipsa. / Cai para trás e exala a psiquê.¹⁶

Nos dois excertos anteriores, não é difícil visualizar a concepção helênica de que a *alma* humana é especialmente concebida como volátil e vital — traduzida por *psiquê*. Interessa notar que, em ambas as citações, a alma abandona o corpo de modo voante, quer por intermédio de uma ferida mortal — como no primeiro excerto — quer por meio de um desmaio, como descrito no último caso. Ao abandonar os corpos, a *psiquê* retira-lhes o “vigor e a juventude”. Deste modo, não restam dúvidas de que o grego entendia *alma* como sopro. A noção da *alma* como sopro é tão viva no pensamento grego que será consolidada como marca essencial de importantes pensadores gregos, a exemplo de Anaxímenes¹⁷, Heráclito¹⁸ e Diógenes de Apolônia¹⁹.

¹⁶ *Ilíada* XXII v. 460-467. ὥς φαμένη μεγάροιο διέσσυτο μαινάδι ἴση/παλλομένη κραδίην: ἄμα δ' ἀμφίπολοι κίον αὐτῇ/αὐτὰρ ἐπεὶ πύργον τε καὶ ἀνδρῶν ἴξεν ὄμιλον/ἔστη παπτήνας' ἐπὶ τείχεϊ, τὸν δὲ νόησεν/ἐλκόμενον πρόσθεν πόλιος: ταχέες δέ μιν ἵπποι/ἔλκον ἀκηδέστος κοίλας ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν./τὴν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυπεν,/ἦριπε δ' ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπυσσε. Trad. por Haroldo de Campos.

¹⁷ AÉCIO, I, 3. 4. “Como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopro e ar o mantém.” (cf. AÉCIO, I, 3. 4. (DK B2). In: **Os Pré-socráticos**. Trad. por José Cavalcante de Souza et. al. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1999, p. 57). Confrontamos a tradução com o original para ter a certeza de que o correlato grego para *alma* era *psyché* e não *nous*, *thymos* ou *phrenes*, os quais também são utilizados para se referirem à atividade e vida mental. (cf. DIELS, Hermann. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1903, p. 25).

¹⁸ Segundo Heráclito, no fragmento 36: “para as almas é morte transformar-se em água e para a água é morte transformar-se em terra. Da terra se gera água e da água se gera alma.” (cf. ROBINSON, Thomas. *op. cit.*, p. 27). O fragmento de Heráclito antevê o movimento cíclico de geração e manutenção do *kósmos*, ao mesmo tempo evidencia que a concepção natural de geração da *alma* está na passagem do estado líquido da água para seu estado gasoso; e o que é o estado gasoso da água senão ar? Confrontamos a tradução com o original para ter a certeza de que o correlato grego para *alma* era *psyché* e não *nous*, *thymos* ou *phrenes*, os quais também são utilizados para se referirem à atividade e vida mental (cf. DIELS, Hermann. *op. cit.*, p. 72).

¹⁹ Conforme o fragmento 64 B 4 DK: “[...] Os homens e os outros seres animados vivem da respiração do ar. E isso é para eles alma e inteligência [...]; porque, se lhes for retirado, morrem e sua inteligência se apaga.” (cf. REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. Trad. por Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 130). Confrontamos a tradução com o original para ter a certeza de que o correlato grego para *alma* era *psyché* e não *nous*, *thymos* ou *phrenes*, os quais também são utilizados para se referirem à atividade e vida mental. (cf. DIELS, Hermann. *op. cit.*, p. 348).

Em consonância com os gregos, Agostinho também sustenta uma noção etérea e vital da *anima*. No entanto, Agostinho e os gregos não compartilham mais semelhanças quanto à estrutura e à natureza da *anima*. Com efeito, um ponto conflitante entre Agostinho e Homero reside no fato que Agostinho não pode aceitar a concepção homérica de que a *alma* se dirige ao “Hades”²⁰ imediatamente após o abandono do corpo.

A despeito de sua discordância em relação à concepção pagã homérica, Agostinho soube sustentar a mesma tese de outros pagãos, a exemplo de Marco Túlio Cícero, o qual também reconhece como características da *anima* a volatilidade e princípio de vitalidade. Em suas *Tusculanae Disputationes*, Cícero analisa várias opiniões sobre a natureza da *anima*. Em uma de suas análises, Cícero afirma que a *anima* deve ser constituída de um material muito sutil e respirável, como fogo ou ar, pois somente assim seria capaz de se elevar aos céus:

Sendo assim, deve ser evidente que os espíritos, quando abandonam o corpo, quer sejam animados, isto é, respiráveis, quer sejam de fogo, são levados para cima [...]. Se, porém, o espírito for certa categoria, o que se diz de modo mais sutil do que transparente, ou aquela quinta natureza, não mais descrita do que não compreendida, são também muito mais completas e mais claras, de modo que se elevem muitíssimo acima da terra.²¹

O excerto acima nos permite visualizar com clareza o jogo de palavras feito por Cícero. Ao afirmar que os espíritos (*animos*) podem ascender aos céus caso sejam animados (*animales*), isto é, respiráveis (*spirabiles*), Cícero atesta a característica indelével da *anima*: sua volatilidade. Ademais, a *anima* não só é etérea como também respirável; e o que é o ato da respiração senão um processo sofisticado de retenção e exalação de sopro que nos permite permanecer vivos?

²⁰ No trecho “ψυχή δ’ ἐκ ῥεθέων παμμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει” (a psique / voou-lhe dos membros para o Hades), a palavra Ἄϊδος pode ser compreendida como “o Hades”, “submundo” ou “invisível”. Ἄϊδος é, portanto, o lugar que as almas se dirigiam após a morte do corpo físico. O Hades, submundo ou invisível, não apresentam nenhuma relação de semelhança com o “paraíso”, “limbo” ou “inferno” cristãos.

²¹ *Tusculanas Disputationes* I i 40-41. Quae cum constant, perpicuum debet esse animos, cum e corpore excensserint, siue illi sint animales, id est spirabiles, siue ignei, sublimis ferri [...] si uero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se ecferant. Trad. por Bruno Fregni Basseto.

Parece que Agostinho, assim como Cícero²², rechaça a opinião mitológica de que a *anima* despenca para o mundo inferior; por ser uma criatura divina, o movimento natural da *anima* é ascendente. Nas palavras de Agostinho:

Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e de inteligência, que o tornava superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente. E, depois de haver do pó da terra formado o homem e, soprando, haver-lhe insuflado alma, quer a houvesse feito antes, quer ao soprar, como dissemos, e quisesse que o sopro que, soprando, produziu (que é soprar senão produzir sopro?) fosse a alma do homem.²³

Se contrapusermos os excertos de Agostinho e Cícero, será possível perceber que ambos se assemelham quando procuram exprimir sobre as qualidades da *anima*, especialmente quanto à sua qualidade etérea. Porém, as semelhanças cessam quando observamos a base teórica sobre a qual os pensadores fundamentam seus argumentos. Cícero parte de um alicerce estritamente filosófico e pagão, ao passo que Agostinho assimila a filosofia e a submete ao crivo da religião. Para efeito de contraste, comparemos as explicações concernentes ao poder vital da *anima*.

De acordo com Cícero e Agostinho, a *anima* é um princípio vital, responsável por animar todos os seres vivos, sejam eles racionais ou não. Estabelecida esta proposição, é natural que se pergunte acerca da procedência da força deste princípio animador. Em outros termos, *de onde* surgiu essa força? Cícero não foi capaz de fornecer uma resposta à pergunta, e seus textos indicam rastros de que ele consentia com a noção grega de eternidade das *animas*:

²² *Tusculanas Disputationes* I i 37-38, p. 53. Pois a reunião frequente do teatro, no qual se encontram mulherzinhas e meninos, comove-se ao ouvir um poema tão grande: “Aqui estou e chego do Aqueronte apenas por um longo e árduo caminho, através de cavernas feitas de ásperos rochedos de imensa altura, onde reina a impenetrável e densa escuridão dos infernos” [...]. Mas é próprio dos grandes talentos separar a mente dos sentidos e o pensamento das tradições. Nesta citação, Cícero afirma que os homens sábios não acreditam naquilo que é dito sobre a morte pelos poetas e rapsodos, somente mulheres e crianças se deixam levar por aquilo que é professado pelos mitos.

²³ *trin.* XII 23. Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intellegentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et uolatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent. Et cum uirum terreno formasset ex puluere eique animam qualem dixi siue quam iam fecerat sufflando indidisset siue potius sufflando fecisset eumque flatum, quem sufflando fecit (nam quid est aliud sufflare quam flatum facere?), animam hominis esse uoluisset. Trad. por Agostinho Belmonte.

Portanto, o espírito percebe que se move; se, pois, percebe, percebe ao mesmo tempo o fato de que se move a si mesmo por sua força, não alheia, e que não pode suceder que ele próprio desista de si mesmo. Com isso se efetua a eternidade, a não ser que tenhas algo a acrescentar.²⁴

Para Agostinho, o princípio vital não pode receber sua força de outro lugar senão de Deus, a Vida por excelência. O argumento agostiniano se apoia em duas bases: a primeira é de ordem Escritural, expressa no *Evangelho segundo São João*, em que Deus (na pessoa de Jesus) afirma: “*Eu sou o Caminho, a Verdade e Vida*”²⁵. O segundo ponto, que sustenta e valoriza o primeiro, remonta à noção platônica de participação; ora, um princípio que é responsável por vivificar seres finitos precisa, necessariamente, de receber sua força vital de outro princípio mais poderoso. Com efeito, Deus, que é, consoante Agostinho, a Vida por excelência, é o único responsável pela força vital da *anima*:

Porventura isso tivesse se manifestado a mim, que me ocupo com essas coisas; não existe qualquer tipo de vida que não seja propriamente vida, e enquanto seja totalmente vida que não se estenda a suma fonte e sumo princípio da vida, o qual não podemos confessar ser nenhum outro, senão o Deus supremo, único e verdadeiro. Portanto, aquelas almas, as quais os maniqueístas chamam de más: ou carecem de vida, e não são almas, e por isso não querem ou deixam de querer, cobiçar ou evitar alguma coisa; ou se vivem, para que possam ser almas e fazer algo tal qual eles opinam, de nenhum modo podem viver senão pela Vida.²⁶

O excerto anterior, ao mesmo tempo em que responde à pergunta a respeito da procedência do poder vital da *anima* nos leva a questionar a respeito da origem e natureza das *animas*, pois se é Deus o responsável por sua força vital é necessário que ele seja também a pátria de origem da alma.

²⁴ *Tusculanas Disputationes* I i. 55 Sentit igitur animus se moueri; quod cum sentit, illud una sentit, se ui sua, non aliena moueri, nec accidere posse ut ipse umquam a se deseratur. Ex quo efficitur aeternitas, nisi quid habes ad haec. Trad. por Bruno Fregni Basetto.

²⁵ JOÃO. Evangelho Segundo São João. In: **Bíblia Sagrada**. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990. 14, 6, p. 1313.

²⁶ *duab. an.* I. fortasse mihi satagenti apparuisset, nullam esse qualem libet uitam, quae non eo ipso quo uita est, et in quantum omnino uita est, ad summum uitae fontem principiumque pertineat: quod nihil aliud quam summum et solum uerumque Deum possumus confiteri. Quapropter illas animas, quae a Manichaeis uocantur malae, aut carere uita, et animas non esse, neque quidquam uelle seu nolle, appetere uel fugere; aut si uiuerent, ut et animae esse possent, et aliquid tale agere, quale illi opinantur, nullo modo eas nisi uita uiuere.

1.3.1 ORIGEM E SUBSTANCIALIDADE DA ANIMA

O problema da origem das *animas* sempre foi uma incógnita no pensamento de Agostinho. Mesmo sendo um mistério de difícil solução, o filósofo se ocupou do tema em várias obras de maneira pertinaz²⁷. Agostinho parte da tese bíblica de que Deus criou a *anima* de Adão de modo direto, sem intermediários. Todavia, o pensador cambaleia em seu pensamento e se inquieta quando medita sobre a origem das *animas* de outros seres humanos. Em seu *De libero arbitrio*, Agostinho reconhece e apresenta quatro hipóteses que visam explicar o modo como as *animas* se originam:

Há, pois, quatro opiniões sobre a origem da alma:
 - ou todas elas provêm de uma só, transmitidas por geração;
 - ou bem, a cada nascimento humano, uma nova alma é criada;
 - ou então, as almas já existentes em qualquer outro lugar são enviadas, por Deus, aos corpos daqueles que nascem;
 - ou, enfim, elas descem por sua própria vontade para os corpos dos que nascem.²⁸

Apesar de apresentar essas hipóteses, Agostinho reconhece imprudência no ato de adotar qualquer uma delas de maneira incontestada e irrefletida. Com efeito, não retiramos a razão de Agostinho. Afinal, compreendemos que cada uma destas hipóteses apresenta algum tipo de fragilidade em sua estrutura, e, além disso, como no caso da terceira e quarta hipóteses, há uma irremediável incompatibilidade com as sólidas bases teóricas sobre as quais se assenta a perspectiva de Agostinho. A primeira hipótese, de origem traducionista²⁹, flerta com o perigo de cair no materialismo, originado pela dificuldade em defender — a partir de uma perspectiva traducionista —, a *anima* como uma substância inteligível. A fraqueza da segunda hipótese, de ordem criacionista, repousa no fato de que, se Deus cria todas as *animas* no momento de seu nascimento, como se explicaria, a partir dessa tese, a transmissão do pecado original? A terceira e quarta hipóteses, por sua vez, são rechaçadas por Agostinho em função de serem inconciliáveis com as teses cristãs/bíblicas acerca da origem das *animas*, e

²⁷ Dentre as várias obras, citamos em ordem cronológica: *De quantitate animae* (388), *De Genesi ad litteram* (401-414), *Epistula* 164 (414-415), *De anima et eius origine* (415) *Epistula* 166 ou *De origine animae hominis* (415), *Epistula* 190 (418).

²⁸ *lib. arb.* III xxi 59. Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine ueniant, an in singulis quibusque nascentibus nouae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes uel mittantur diuinitus, uel sua sponte labantur. Trad. por Nair de Assis Oliveira

²⁹ O Traducionismo (do latim *traducere*, significando transferir) apregoa que a alma de um indivíduo não é criada diretamente por Deus no momento de seu nascimento, tal como foi criada a de Adão, mas que a alma humana é transferida através da alma dos pais, como se a alma dos pais transmitissem sementes à alma dos filhos.

mais precisamente porque a pré-existência de alguma coisa contrasta fortemente com o dogma cristão da *creatio ex nihilo per Deum*. Por reconhecer tais vulnerabilidades e incompatibilidades é que Agostinho se abstém de dar sua opinião final sobre o tema. Todavia, nas *Retractationum*, e mais especificamente ao comentar o seu *De Academicis*, Agostinho assentirá na possível validade tanto do criacionismo quanto do traducionismo, mesmo sem se decidir por uma das hipóteses:

Logo, não se discute que o próprio Deus seja a região original da beatitude da alma. Certamente a alma não foi gerada a partir Dele, mas antes produzida do nada, assim como Ele produziu o corpo da terra. Mas no que concerne à sua origem, tanto feita como existente no corpo: (i) ou procede daquele que primeiro foi criado, quando foi feita dentro do homem a alma viva, (ii) ou foram feitas similarmente uma de cada vez. Naquele tempo eu já não sabia, como ainda não sei.³⁰

No *De animae quantitate*, Agostinho afirma de modo breve: “Creio que a pátria de origem da *anima* é Deus que a criou”³¹, o que nos permite afirmar que, mesmo sem assentir com a hipótese traducionista ou criacionista, Agostinho jamais descartou a ideia de que a *anima* tem sua origem última em Deus. A partir da afirmação de Agostinho, somos levados a considerar outra questão, a saber: Se a *anima* tem sua origem em Deus, poderia ela partilhar da natureza de seu princípio original, isto é, de Deus?

Insidiosa, a pergunta — de nuance maniqueísta — poderia facilmente conduzir qualquer pessoa a incidir no *erro*³² da heresia. De acordo com o que Manés e seus discípulos apregoavam, o homem é um ser composto de duas *animas*: uma é derivada de Deus, e se mantém como substância partícipe Dele, ao passo que a outra é derivada das trevas, sendo, também, substância partícipe dela. Com efeito, a doutrina de Manés levanta duas possibilidades inconciliáveis com o pensamento agostiniano, pois, ou se acredita que (i) a *anima* é parte de Deus ou que (ii) a *anima* é Deus — ainda que em menor escala. Na *Acta contra Fortunatum Manicheum*, Agostinho afirma:

³⁰ *retr.* I i 3. Sine controversia ergo quaedam originalis regio beatitudinis animi, Deus ipse est, qui eum non quidem de se ipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra. Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit qui primum creatus est, quando factus est homo in animam uiuam, an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio.

³¹ *an. quant.* I 2. Propriam quamdam habitationem animae ac patriam Deum ipsum credo esse a quo creata est. Trad. por Aloysio Jansen de Faria.

³² Expressão muito usada por Agostinho, “*cair no erro*”, “*despencar no erro*” ou “*incidir no erro*”, significa adotar como verdade os preceitos da doutrina maniqueísta.

Perguntas se a alma tenha descendido de Deus? Certamente é uma grande questão: mas quer tenha descendido de Deus, quer não; a este respeito respondo que a alma não é Deus; uma coisa é Deus, outra é a alma. Deus é inviolável, incorruptível, impenetrável, inalterável, nada fora dele pode corrompê-lo e nada cuja parte lhe é externa pode lhe ser nocivo. Mas na verdade vemos que a alma é pecadora, que está situada em angústia, que procura investigar a verdade e que necessita de um libertador. Esta inconstância da alma indica para mim que a alma não é Deus. Portanto se a alma é substância de Deus, a substância de Deus erra, a substância de Deus é corrompida, a substância de Deus pode ser violada, a substância de Deus pode ser iludida: o que é nefasto afirmar.³³

Portanto, a *anima* não é Deus, e muito menos parte Dele. Conforme estabelecido anteriormente, “a pátria de origem da *anima* é Deus”; no entanto, sua procedência não pode e nem deve ser compreendida ou como algum fenômeno de divisão ou como geração da substância de Deus, visto que ambas as hipóteses comprometeriam a noção de perfeição divina. Logo, é necessário afirmar que a *anima* foi criada, assim como todas as coisas, do nada: não a partir da substância de Deus, mas por seu poder, nem de alguma substância que já existia antes mesmo da criação, e tampouco a partir da substância de outro ser³⁴. Fortunato, ainda não convencido de que Deus e *anima* não partilham da mesma substância, é naturalmente levado a questionar: onde Deus teria encontrado a substância para criar a *anima*³⁵? A pergunta de Fortunato, ainda que sob outra roupagem, já tinha sido elaborada outrora por Evódio, no *De animae quantitate*. Vejamos o que responde Agostinho:

³³ c. Fort. XI. Si quaeris utrum a Deo descenderit anima, magna quidem quaestio est: sed siue a Deo descendit, siue non; illud de anima respondeo, non esse Deum; aliud esse Deum, aliud animam. Deum esse inuiolabilem, incorruptibilem, et impenetrabilem, et incoinquinabilem, et qui ex nulla parte corrumpi possit, et cui nulla ex parte noceri potest. Nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat, substantia Dei corrumpitur, substantia Dei uiolatur, substantia Dei decipitur: quod nefas est dicere. Haec mutatio animae ostendit mihi quod anima non sit Deus. Animam uero uidemus et peccatricem esse, et in aerumna uersari, et ueritatem quaerere, et liberatore indigere.

³⁴ conf. XII xxxiii 48. Foram feitas por Vós do nada, não porém da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas da matéria *concriada*, isto é, criada por Vós ao mesmo tempo que elas, e que, sem nenhum intervalo de tempo, fizestes passar da informidade à forma. Trad. por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.

³⁵ c. Fort. XII. quaero undenam Deus animae substantiam adinuenit.

Sobre sua substância própria não posso imediatamente responder, pois não é possível compará-la com as diversas naturezas que nossos sentidos percebem. Não tem nenhum dos quatro elementos, terra, água, ar e fogo, nem composição como o que é formado por eles, por todos ou por alguns somente. Se me perguntarem de que é feita esta árvore que ali vemos, eu posso dizer que se constitui dos quatro elementos. Mas não saberia dizer a composição de tais elementos em si, ou o que são exatamente. Se a pergunta é sobre a composição do ser humano, respondo que é constituído de alma e corpo. O corpo é feito dos quatro elementos. Quanto à alma, que entendo como substância própria, não saberia dizer como é tal substância, como não sei dizer como é a substância dos elementos do corpo.³⁶

A resposta de Agostinho nos permite tecer quatro considerações conceituais sobre a *anima*: (i) Ao rechaçar toda e qualquer possibilidade de que a *anima* seja composta por algum elemento material, Agostinho afirma, de modo indireto, que a substância da *anima* é imaterial; (ii) O fato de Deus ter criado várias substâncias materiais e seres extensos não exclui a possibilidade de que Deus tenha criado uma substância imaterial; (iii) Apesar de sua existência, não é possível especificar a substância da *anima*, porquanto ela careça de extensão e dimensão material, sendo, assim, invisível aos olhos do corpo; (iv) Ao afirmar que “entende a alma como substância própria”, Agostinho prediz que a *anima* é inteligível. Ora, como não é possível entender alguma qualidade de um objeto incompreensível, é necessário, portanto, que a *anima* seja inteligível.

A inteligibilidade da *anima* é um fato patente para Agostinho: Por ser semelhante àquilo que é incorpóreo e inteligível, a *anima* apreende aquilo que é incorpóreo e inteligível. A título de exemplo, podemos citar os postulados da geometria espacial: quando se pensa em conceitos como *ponto*, *reta*, *plano*, *latitude*, *longitude* e *profundidade*³⁷, bem como em suas possibilidades de combinação, somos levados a concordar com fato de que as representações destes conceitos não têm materialidade, e, por isso, são compreendidos pela *anima*.

³⁶ *an. quant.* I 2. Substantiam uero eius nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum coniunctis constare animam puto. Sed quemadmodum si ex me quaereres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est; porro si pergeres quaerere, unde ipsa terra, uel aqua, uel aer, uel ignis constent, nihil iam quod dicerem reperirem: sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurrant; de anima uero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae uideatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra. Trad. por Aloysio Jansen de Faria.

³⁷ cf. *an. quant.* VIII-XIII.

No *De animae quantitate*, Agostinho afirmará que *anima* não somente é imaterial e inteligível, como é também imortal³⁸. Agostinho nunca hesitou em questionar ou duvidar da imortalidade da *anima*. Certamente devido ao fato de que a própria Bíblia concede à *anima* essa qualidade — o que pode ser facilmente verificado em *Eclesiastes* 12, 7³⁹ e no *Evangelho segundo São Mateus* 10, 28⁴⁰ —, e também porque Cícero e o platonismo concebiam o atributo de imortalidade à *anima*. Apesar de concordar com as teses de Cícero e dos platônicos no que diz respeito à imortalidade da *anima*, Agostinho não difundiu as teses destes pensadores de modo irrefletido, mas, antes, absorveu a argumentação, retirando-lhe os traços conflitantes com o cristianismo, conferindo-lhe uma roupagem reformulada e concorde com a religião cristã. Deste modo, a imortalidade da *anima* se mostra defensável sob vários ângulos; um deles remete ao que dissemos anteriormente sobre a procedência da força do princípio vital da *anima*.

A *anima* humana foi criada à imagem e semelhança de Deus. Se Deus é reconhecido como a Vida por excelência, é necessário que sua imagem reflita Seus atributos. Neste caso, a *anima* participa substancialmente da concepção divina de Vida. Deste modo, e em virtude de sua definição, não é possível conceber que a Vida admita sua antítese, isto é, a morte. O mesmo pode ser dito sobre o ser, já que aquilo que é *ser* não pode admitir o *não-ser*. Assim, a *anima*, que é vida, não pode morrer, e, se não morre, é imortal:

Pois dizemos estar morto o que quer tenha sido abandonado pela vida, e isto é compreendido como ser abandonado pela alma: Mas esta vida, que abandona os seres que morrem, por ser a própria alma, a si mesma não abandona; Portanto, a alma não morre.⁴¹

³⁸ cf. *an. quant.* II 3.

³⁹ *Ecl.* 12, 7. Então o pó volta para a terra de onde veio, e o sopro vital retorna para Deus que o concedeu. (cf. *ECLESIASTES*. In: **Bíblia Sagrada**. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990, p. 824).

⁴⁰ *Mt.* 10, 28. Não tenham medo daqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Pelo contrário, tenham medo daquele que pode arruinar a alma e o corpo no inferno. (cf. *MATEUS*. *Evangelho segundo São Mateus*. In: **Bíblia Sagrada**. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990, p. 824, p. 1193).

⁴¹ *imm. an.* IX 16. Quidquid enim uita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intellegitur: haec autem uita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit; non moritur animus.

Outro argumento que corrobora a tese da imortalidade da *anima* remete ao que expusemos sobre sua substancialidade inteligível: concordamos que a qualidade da *anima* consiste em ser uma substância inteligível; por ser inteligível, a *anima* é capaz de ser compreendida intelectualmente através de um ato reflexivo-introspectivo. Tal ato reflexivo-introspectivo revelará, por fim, verdades indubitáveis e imperecíveis acerca da *anima*, como o fato de que (i) ela existe, de que (ii) pode ser objeto de reflexão, e de que, por ser um objeto apreensível somente através da atividade reflexiva-introspectiva, (iii) prescinde de materialidade. Ora, se a *anima* é a morada de verdades indubitáveis e imortais, é necessário que a *anima* deva ser, necessariamente, indubitável e imortal:

Portanto, a alma é imortal: creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela chama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal. Afasta de tua sombra; volta-te para ti mesmo; não sofrerás destruição alguma a não ser esquecendo-te de que é algo que não pode perecer.⁴²

Se a imortalidade da *anima* é demonstrada pelo fato de ser a *morada da verdade*, poder-se-ia dizer que, ao cometer um erro, a *anima* suprime a si própria. Muitos podem cogitar que esta objeção é capaz de invalidar o argumento agostiniano, mas, ao contrário, ela lhe empresta força, pois só pode cometer erro aquilo que vive, e, se a *anima* erra, é porque é um ser vivente. Seres inanimados não cometem falhas e nem praticam ações que possam ser consideradas erros, de modo que só é capaz de errar aquilo que vive. Conforme fora dito anteriormente, a *anima* é uma substância viva que recebe a força de seu princípio vital, isto é, de Deus, a Vida por excelência.

A substancialidade própria da *anima*, isto é, seu caráter imaterial e inteligível, não admite que ela seja corruptível ou mortal. Deste modo, sob nenhum ponto de vista ou argumento é defensável a morte substancial da *anima*, tal como ocorre com os seres corpóreos. No entanto, admite-se sua morte no âmbito moral e religioso. Conforme Agostinho, o distanciamento da *anima* para longe de Deus é uma espécie de morte em nível moral e/ou religioso. Certamente a *morte da anima* deve ser considerada sob um aspecto simbólico e alegórico, pois, como afirmamos, é impossível que ela morra efetivamente. Com efeito, quando a *anima* precipita no pecado e passa a amar as sensações corpóreas, ela se afasta de Deus, e, ao fazê-lo, passa a carecer da vida:

⁴² *sol. II xviii 32. Immortalis est igitur anima: iamiam crede rationibus tuis, crede ueritati; clamat et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Auertere ab umbra tua, reuertere in te; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis. Trad. por Adaury Fiorotti.*

Então, como Vos hei de procurar, Senhor? Quando Vos procuro, meu Deus, busco a vida feliz. Procurar-Vos-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo vive da minha alma e esta vive de Vós.⁴³

Mas a alma não pode morrer, e pode morrer: não pode morrer, porque sua *consciência*, nunca perece; mas a alma pode morrer se perde a Deus. Pois assim como a própria alma é a vida do seu corpo, da mesma forma o próprio Deus é a vida da alma.⁴⁴

Conforme estabelecemos, a partir da leitura e análise de alguns excertos de Agostinho, a *anima* é: (i) um princípio vital responsável por animar todos os seres vivos, sejam eles racionais ou não; (ii) uma criatura de Deus, originada por seu poder, e não de sua essência divina; (iii) uma substância própria, dotada de incorporeidade e inteligibilidade (ou espiritualidade); por fim, e devido a suas características substanciais, (iv) uma substância imortal. Destarte, afirmamos que, nas muitas vezes em Agostinho se utiliza do termo *anima*, o pensador tem o intuito semântico de se referir ao objeto cujas características listamos acima.

Em outros momentos, Agostinho se utilizará do vocábulo *anima* para se referir à “*alma*” de modo genérico, abrangente e com o propósito de se referir à substância espiritual em sua totalidade, abarcando todas as suas partes e faculdades de modo indistinto. Para nós, esta é a ideia que motiva grande parte dos comentadores a julgar que *anima/animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* são utilizados sem rigor⁴⁵, e que, *ipso facto*, podem ser tomados como sinônimos. Ao contrário, compreendemos que a razão de Agostinho utilizar o termo *anima*⁴⁶ de modo generalizante e indeterminado repousa no fato de que Agostinho, naquele momento, não tem a intenção de transmitir e precisar minuciosamente alguma ideia ou conceito. Ademais, compreendemos que *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* são ou (i) partes ou (ii) faculdades da *anima*. Ora, quer sejam partes quer sejam faculdades, é necessário inferir que esses objetos compõem ou estão circunscritos nos limites da *anima*. Com efeito, ao se fazer referência ao todo — *anima* —, faz-se, consequentemente, às dimensões que a constituem, quais sejam: *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia*.

⁴³ *conf. X xx 29*. Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, uitam beatam quaero. Quaeram te, ut uiuat anima mea. Viuit enim corpus meum de anima mea et uiuit anima mea de te. Trad. por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.

⁴⁴ *s. CCLXXIII i 1*. Sed anima non potest mori, et potest mori: mori non potest, quia sensus eius nunquam perit; mori autem potest, si Deum perdit. Sicut enim est ipsa anima sui corporis uita; sic Deus est ipsius animae uita.

⁴⁵ Para Mader Agostinho “verwendet eine Reihe von lateinischen Begriffen, doch keineswegs streng. Es sind dies „spiritus“, „mens“, „intellectus“, „animus“, aber auch „anima“.” (cf. MADER, Johann. **Aurelius Augustinus**: Philosophie und Christentum. Wien: Niederösterreichisches Pressehaus, 1991, p. 59).

⁴⁶ Assim como *anima*, o termo *animus* pode ser utilizado de modo generalizante apesar de ter valor semântico próprio. Trataremos da conceituação de *animus* no capítulo seguinte.

Além de *anima*, o termo *animus* também pode ser utilizado de modo genérico e abrangente. Assim como o termo *anima*, o termo *animus* abarca particularidades conceituais e semânticas próprias e bem definidas.

1.3.2 ANIMA RATIONALIS OU ANIMUS

Preferencialmente, o termo *anima* é empregado para falar ou da (i) *alma* de maneira geral, isto é, sem especificar uma parte ou faculdade, ou das (ii) *almas* dos animais não humanos⁴⁷. Assim, quando quer se referir especificamente à *alma* do homem, Agostinho emprega o termo *animus*.

O *animus*, assim como a *anima*, tem a característica de ser uma substância dotada de princípio vital; para além do que caracteriza a *anima*, no entanto, o *animus* também é dotado de princípio racional. Considerando que os animais não são capazes de raciocinar, podemos afirmar que *animus* inere única e exclusivamente ao homem. Em virtude da sua distinta característica, o *animus* é geralmente entendido (e traduzido) como *alma racional*, o que realça a fundamental diferença entre *anima* e *animus*. Embora Agostinho pareça preferir utilizar o termo *animus*, não é raro encontrar também a expressão “*anima rationalis*”, que, além de expressar o mesmo significado de *animus*, destaca e coloca em evidência o atributo “racional”:

[...] mas devemos procurar Deus e suplicar-lhe no mais íntimo recesso da alma racional, que se denomina homem interior; quis Ele que fosse este o seu templo. Não leste no Apóstolo: ‘Não sabeis que sois o templo de Deus e que o espírito de Deus habita em vós’, e que ‘Cristo habita no homem interior’.⁴⁸

⁴⁷ Em *De anima et eius origine*, Agostinho dirá que os animais irracionais — justamente pelo fato de serem irracionais — possuem apenas *anima*, isto é, vida. (cf. *an. et or.* IV xxiii 37).

⁴⁸ *mag.* I 2. Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior uocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse uoluit. An apud Apostolum non legisti: Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in uobis; et: In interiore homine habitare Christum? Trad. por Angelo Ricci.

Agostinho compreende que todos os seres vivos – justamente por serem vivos – têm uma *anima*; a diferença fundamental entre a *anima* de um cão e *anima* de um homem é que a *anima* do primeiro é apenas um princípio vital, ao passo que a *anima* do segundo é um princípio vital e racional. Consoante o excerto anterior, a alma racional pode ser denominada *homem interior*. Ora, qualquer coisa que tenha em sua definição o termo *homem* só pode existir naquele ser que é homem, já que animais não humanos não são homens. Se assim o é, é necessário admitir que os animais não possuem uma *anima rationalis* ou *animus*.

Apesar de não podermos conceder um precedente óbvio que explique a origem do modo como Agostinho compreende e utiliza o termo *animus*, sustentamos — encorajados pela forma como o conceito muitas vezes nos é apresentado pelo autor — a hipótese de que a compreensão filosófica e semântica que Agostinho tem do *animus* reflete a influência pagã de Varrão.

Conforme Gilson⁴⁹, Agostinho toma o termo *animus* emprestado da obra *De diis selectis*, de Marco Terêncio Varrão, fato que, segundo o comentador, pode ser verificado em *De ciuitate Dei* VII 23. Na passagem em questão, Agostinho argumenta contra aqueles que, assim como Varrão, acreditavam ser a Terra uma deusa dotada de *alma*. Para Varrão, a razão de a Terra ser uma deusa se fundamenta no fato de que ela é transpassada pela força divina da *alma* do Mundo, que, segundo Varrão, é deus. Apesar de Agostinho discordar veementemente da opinião varroniana que assegura a deidade da Terra, Agostinho parece salvaguardar o que Varrão afirma a respeito da *anima* e de seus três graus:

É certo que, no livro citado sobre os deuses seletos, o próprio Varrão declara haver três graus de alma em toda natureza e na natureza universal. O primeiro, que circula por todas as partes do corpo que vive e não tem sentido, mas apenas força para viver. Tal força, diz o referido autor, infiltra-se em nosso corpo, nos ossos, nas unhas e nos cabelos, do mesmo modo que no mundo as árvores se alimentam e crescem sem sentido e de certa maneira vivem. No segundo grau a alma é sensitiva e comunica a sensibilidade aos olhos, aos ouvidos, ao nariz, à boca e ao tato. O terceiro grau, ou seja, o grau supremo, é o espírito, em que domina a inteligência, nobre privilégio de que, exceto o homem, todos os animais carecem. E, como assemelha o homem a Deus, no mundo a referida parte da alma universal chama-se Deus, e no homem, Gênio.⁵⁰

⁴⁹ GILSON, Étienne, op. cit., loc. cit.

⁵⁰ *ciu.* VII xxiii 1. Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animae gradus in omni uniuersaque natura: unum, quod omnes partes corporis, quae uiuunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad uiuendum ualetudinem; hanc uim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo uiuunt: secundum gradum animae, in quo sensus est; hanc uim peruenire in oculos, aures, nares, os, tactum: tertium gradum esse animae summum, quod uocatur animus, in quo intellegentia praeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales. Hanc partem animae mundi dicit Deum, in nobis autem genium uocari. Trad. por Oscar Paes Leme.

Do excerto, podemos inferir que, (i) no terceiro grau, a *anima* passa a ser chamada por *animus* (*tertium gradum esse animae summum, quod uocatur animus*); (ii) a inteligência é parte integrante, ou ainda uma faculdade ou produto resultante da atividade do *animus*; (iii) por ter uma relação intrínseca com a inteligência, o *animus* só pode se referir aos seres humanos, já que só os homens possuem inteligência. Assim, podemos concluir que a inteligência é o elemento que subsidia a distinção entre *anima* e *animus*.

Dizemos que Agostinho parece ter salvaguardado a concepção varroniana de um *gradus animae* devido ao fato de que uma descrição similar dos três graus da *anima* pode ser encontrada no *De animae quantitate*. Ao final da obra citada, Agostinho descreve os três graus varronianos — vegetativo, sensitivo e racional —, e a eles soma outros quatro novos graus que, diferentemente dos três primeiros, se remetem diretamente a Deus.⁵¹ Vejamos a descrição do terceiro grau por Agostinho:

Suba mais um grau, e chegue ao terceiro, este próprio do homem. Pense na lembrança de coisas inumeráveis, não decorrentes apenas do costume, ou dos hábitos repetidos, mas da intenção aplicada nas coisas intencionalmente pretendidas, e na conservação de tantas coisas obtidas. São muitas variedades de artes e técnicas, no cultivo dos campos, na construção de cidades, e realizações de todos os tipos de grandezas produzidas. Invenção de tantos signos representativos, na escrita, nos gestos e na palavra proferida. Em todos os sons criativos, como na pintura e na escultura, na variedade de idiomas, nas instituições sociais, em tanta coisa nova surgida sempre, como na recuperação de outras. Na variedade de livros, e em todos os monumentos erguidos e entregues ao cuidado das gerações futuras. Na variedade de ocupações, nos poderes constituídos, nas honras e dignidades, seja na família como na sociedade. Nas cerimônias profanas e sagradas, na paz e na guerra, e tudo produzido pela humana potência de raciocínio e imaginação. Pense na caudalosa produção oratória, na arte, na poética, e em muitas criações destinadas à diversão, aos esportes, à prática musical, à precisão da arte de calcular, e as conjecturas do futuro a parti das realizações do presente. Grandes são estas coisas e próprias somente do ser humano. Ainda assim, serão comuns aos estudiosos e aos ignorantes, aos bons e aos maus.⁵²

⁵¹ As descrições completas dos sete graus se encontram em *an. quant.* XXXIII 70-76.

⁵² *an. quant.* XXXIII 72. Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitum, sed animaduersione atque signis commendatarum ac retentum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, uariorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inuentiones tot signorum in litteris, in uerbis, in gestu, in cuiuscemodi sono, in picturis atque figmentis; tot gentium linguas, tot instituta, tot noua, tot instaurata; tantum librorum numerum, et cuiuscemodi monumentorum ad custodiendam memoriam, tantamque curam posteritatis; officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines, siue in familiis, siue domi militiaeque in republica, siue in profanis, siue in sacris apparatibus; uim ratiocinandi et excogitandi, fluuios eloquentiae, carminum uarietates, ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes, modulandi peritiam, dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam, praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam. Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis. Trad. por Aloysio Jansen de Faria.

A descrição que Agostinho empreende quanto ao terceiro grau da *anima* é completa, compreendendo todas aquelas atividades possíveis de realização pelo homem, e que, portanto, o difere dos animais, a saber: arte, política, moral, educação, cultura, ciência e tecnologia. Todas essas atividades só existem devido ao fato de sermos seres racionais, inteligentes e criativos. Como vimos, a *anima* é somente uma substância vital (isto é, dotada de princípio de vida) — vegetativa ou sensitiva —, incapaz de ir para além de seu próprio princípio. Portanto, é preciso que exista um princípio que seja vital e racional, o qual propiciará ao homem a capacidade de criação. É somente por ser dotado de *animus* que o homem consegue realizar aquilo que é próprio do seu gênero. Para Agostinho, não importa se os homens são bons, maus, doutos, ignorantes, cristãos ou pagãos: todos eles são dotados de *animus*, isto é, de uma *anima* racional.

Cumpra também ressaltar que, em Agostinho, o conceito de *anima* racional pode ser expresso por *animus*, mas também pode aparecer na forma do termo *spiritus*, do qual nos incumbiremos no subcapítulo seguinte.

1.4 SPIRITUS E SUA DUPLA CONCEITUAÇÃO

Conforme estabelecemos, o termo *animus* em Agostinho tem origem na gradação da *anima* feita por Varrão. *Animus* se remete à *anima* racional, presente única e exclusivamente nos seres humanos. No entanto, *animus* não é o único termo do qual Agostinho se valerá para conceituar aquilo que ele entende por *anima* racional; em vários momentos, Agostinho utiliza também o termo *spiritus*, cuja tradução para o português é *espírito*:

E porque as três coisas são estabelecidas pelo homem: espírito, alma e corpo. Duas são ditas inversamente, pois a alma muitas vezes é nomeada juntamente com o espírito; com efeito, certa parte racional da mesma, que falta às bestas, é chamada de espírito; entre nós, o espírito é o principal; depois somos unidos ao corpo pela vida; a isto se chama alma. Enfim, o último é o corpo, pois o próprio é visível a nós.⁵³

⁵³f. et symb. X 23. Et quoniam tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde uita qua conjungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam uisibile est, ultimum nostrum est.

Assim como *anima* é derivada do grego *ψυχή*, *spiritus* tem sua origem na filosofia grega, a saber: *πνεῦμα* (*pneûma*). A polissemia de *pneûma* é grande, abarcando significações técnicas em vários âmbitos da filosofia grega⁵⁴. De maneira geral⁵⁵, o termo significa *sopro vital, respiração e espírito*.⁵⁶

Em Agostinho, *spiritus* é empregado em menor escala do que *animus*. Apesar disso, o termo *spiritus* exige bastante atenção ao ser analisado, pois, de acordo com Gilson⁵⁷, “o termo tem dois sentidos inteiramente diferentes, segundo Agostinho, derivado de Porfírio, ou das Escrituras”. Com efeito, o termo compreende duas acepções distintas. A acepção escritural se identifica com o conceito de *animus*, isto é, de *anima* racional. A acepção porfiriana, por sua vez, não é equivalente ao conceito de *anima* racional, embora se relacione intimamente com ele.

Conforme Gilson, *spiritus* — na acepção porfiriana — remete ao que se denomina de imaginação reprodutiva ou memória sensível. Em outras palavras, o *spiritus* é responsável por captar e reter as impressões causadas pelos sentidos corporais; tais impressões tornam-se imagens *spiritalis*, e são depositadas na memória. Quando, porém, precisamos nos lembrar de algo, não resgatamos esse algo em sua totalidade, em sua corporeidade, mas sim sua imagem, criada pelo *spiritus*. Ao condenar a doutrina da *teurgia*, da qual Porfírio é defensor, Agostinho diz o seguinte acerca do *spiritus*:

⁵⁴ SAFTY, Essam. **La psyché humaine**: conceptions populaires, religieuses et philosophiques em Grèce, des origines à l’ancien stoïcisme. Paris: L’Harmattan, 2003, passim.

⁵⁵ Não será feita, nesta dissertação, uma historiografia do termo, apesar de reconhecermos a importância conceitual do termo *pneûma* na filosofia estóica e na filosofia de Filo de Alexandria, este último capital para a compreensão do conceito de Espírito Santo tal como se conhece. Nosso objetivo é versar sobre o modo como Agostinho compreende e significa os termos relacionados à vida mental.

⁵⁶ Nas palavras de Mader “das für „Geist“ geläufigste Wort im Alten Testament ist hebräisch „ruah“. Übersetzt wird es meistens griechisch mit „pneuma“ und lateinisch mit „spiritus“. [...] Es besagt in seiner ursprünglichsten Bedeutung „Hauch“, „Wind“ auch den „Hauch des Mundes“, den „Atem“. Es nennt den „Lebensodem“. Durch die „ruah“, durch das „pneuma“ lebt der Mensch. In ihm erwirkt es verschiedene Lebensvorgänge. Hier herrscht die mythische Vorstellung von lebensstiftenden Kräften vor.” (cf. MADER, Johann. op. cit. loc. cit.).

⁵⁷ GILSON, Étienne. op. cit., loc. cit.

Porfírio promete, como que vacilante em discurso de certo modo vergonhoso, uma espécie de purificação da alma por meio da *teurgia*. Mas nega de maneira formal que tal arte apresente caminho de retorno a Deus. Vemo-lo, assim, flutuar ao sabor de seus próprios pensamentos, entre os princípios da filosofia e os escolhos de curiosidade sacrílega. Ora afasta-nos de tal arte, dizendo-a pérfida, perigosa na prática, proibida pelas leis, ora parece ceder à opinião contrária e logo a *teurgia* se torna útil para purificar a alma, senão na parte intelectual em que percebe as verdades inteligíveis, puras de todas as formas corporais, pelo menos na parte espiritual em que capta as imagens dos corpos.⁵⁸

No excerto anterior, é possível notar uma clara distinção entre duas partes da *anima*, quais sejam, a *pars intellectualis* e a *pars spiritalis*. Conforme Agostinho, a *pars intellectualis* é responsável pela apreensão da realidade das verdades inteligíveis sem mistura com os corpos sensíveis, ao passo que a *pars spiritalis* (ou *mundana*) é responsável por captar as imagens dos corpos. Ora, somos levados a considerar que Agostinho compreende existir uma diferença entre aquilo que é uma lembrança e o objeto que é o causador da lembrança. É de conhecimento geral que Agostinho não formulou uma teoria da abstração, assim como fez Tomás de Aquino⁵⁹; porém, Agostinho compreende que, quando nos lembramos de algum objeto, não se resgata o objeto em sua totalidade, mas sim uma imagem dele. A imagem do objeto não é uma verdade inteligível, pois foi retirada do mundo sensível, e não é corpórea, pois não é o objeto em si. Deste modo, é impreterível que deva existir em nós alguma faculdade que, avessa e contrária à matéria, seja capaz de criar uma imagem imaterial — mas não intelectual — do mundo sensível:

⁵⁸ *ciu.* X ix 2. Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit; reuersionem uero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat; ut uideas eum inter uitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sentiis alternantibus fluctuare. Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cauendam monet; nunc autem uelut eius laudatoribus cedens utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur ueritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Trad. por Oscar Paes Leme.

⁵⁹ cf. *Suma de Teologia*. I, 84-85.

No entanto agora considero adequado insinuar que certamente existe em nós alguma natureza espiritual, onde são formadas as semelhanças das coisas corporais; quer quando tocamos algum objeto pelo sentido do corpo, e então imediatamente sua semelhança é formada no espírito e armazenada na memória.⁶⁰ E assim, todavia, na mesma alma são formadas visões: (i) ou daquelas coisas que são sentidas pelo corpo, como este céu corpóreo, a terra e quaisquer coisas que possam ser notadas neles, assim como eles podem ser notados; (ii) ou daquelas visões semelhantes dos corpos que são vistas pelo espírito – sobre as quais já falamos muito; (iii) ou daquelas coisas que nem são corpóreas e nem semelhantes dos corpos e que são inteligidas pela mente; todas estas visões certamente sustentam a sua ordem, e uma é mais excelente que a outra. Pois a visão do espírito é mais excelente que visão do corpo, e por sua vez, a visão do intelecto é mais excelente que a do espírito.⁶¹

O *spiritus*, portanto, é compreendido como uma faculdade, que, pertencente à *anima* humana, é capaz de criar imagens imateriais — espirituais — do mundo sensível, as quais são utilizadas pela mente no ato da reflexão. Com efeito, Gilson dirá que o *spiritus* “é superior à vida (*anima*) e inferior ao pensamento (*mens*)”⁶². As palavras de Gilson evidenciam a necessidade da existência de uma inescusável relação entre *spiritus*, *anima* e *mens*: não podem existir *spiritus* e *mens* sem que exista uma *anima*. Assim, mesmo que *spiritus* e *animus* (*anima* racional) não tenham o mesmo sentido e expressem conceitos diferentes, não se pode dizer que inexista alguma relação entre eles. Solère evidencia essa relação ao afirmar:

Em resumo, na medida em que Agostinho se inspira na pneumatologia porfiriana, ele chama especificamente *spiritus* por nível imaginativo da alma; mas a natureza que é assim assinalada é aquela da alma nela mesma, a qual Agostinho nomeia também *spiritus* sobre a base de outras influências terminológicas. Consequentemente, é correto em um sentido que o *spiritus* imaginativo apareça como uma “parte” da alma, inferior à mente ou *pars intellectualis*. Assim, ela desempenha de um lado um papel tradicional de intermediária entre os corpos e a sensibilidade, e por outro lado de intelecção.⁶³

⁶⁰ Gn. litt. XII xxiii 49. Quod autem nunc insinuare satis arbitror, certum est esse spiritalem quamdam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines; siue cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur eius similitudo in spiritu, memoriaque reconditur;

⁶¹ Gn. litt. XII xxiv 51. Quamquam itaque in eadem anima fiant uisiones, siue quae sentiuntur per corpus, sicut hoc corporeum coelum, terra, et quaecumque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt; siue quae spiritu uidentur similia corporum, de quibus multa iam diximus; siue cum mente intelleguntur, quae nec corpora sunt, nec similitudines corporum; habent utique ordinem suum, et est aliud alio praecellentius. Praestantior est enim uisio spiritalis quam corporalis, et rursus praestantior intellectualis quam spiritalis.

⁶² GILSON, Étienne, op. cit., loc. cit.

⁶³ Na passagem “é correto em um sentido que o *spiritus* imaginativo...”, salientamos que a palavra “imaginativo” não expressa corretamente o sentido da palavra “imageant” do texto original. A palavra “imageant” reforça uma característica passiva do *spiritus*, porquanto o *spiritus* recebe as imagens do mundo. Deixamos o excerto original para fins de cotejo: “Bref, dans la mesure où Augustin s’inspire de la pneumatologie porphyrienne, il appelle spécifiquement spiritus le niveau imaginatif de l’âme; mais la nature qui est ainsi assignée est celle de l’âme em elle-même, qu’Agustin nomme aussi spiritus sur la base d’autres influences terminologiques. Par conséquent, il est exact en un sens que le spiritus imageant apparaisse comme une “partie” de l’âme, inférieure à la mens ou pars intellectualis. Il joue ainsi le rôle traditionnel d’intermédiaire entre le corps et la sensibilité d’une part, l’intellection d’autre part.” (cf. SOLÈRE, Jean-Luc. Des images sans imagination (Le lexique de l’image chez s.

Justamente por se encontrar em contato constante com o mundo material, o *spiritus* se aventura na possibilidade de ser iludido e maculado pelas mesmas impressões que copia. Visto que o mundo material é belo e prazeroso, o homem corre risco de pecar ao amar o sensível, e, com isso, falsear e desviar-se do seu curso em direção a Deus. Assim, Agostinho evidencia a função do espírito de não se deixar corromper pelo carnal, o que pode ser conferido em diversas passagens:

Poderemos então concluir que nem todos querem ser felizes porque há alguns que não querem alegrar-se em Vós, que sois a única vida feliz? Não; todos querem uma vida feliz. Mas como “a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que querem”, mas entregam-se aquilo que podem fazer.⁶⁴

Isso não surpreende, pois somos constituídos atualmente de forma que possamos ser movidos ao prazer pelo carnal, e em direção à virtude pelo espírito.⁶⁵

E por isso diz o Profeta muito acertadamente e por divina inspiração: “Cria em mim, ó Deus, um coração puro e renova em minhas entranhas o espírito de retidão”. Entendo que espírito de retidão é o que impede a alma de se desviar e falsear na procura da verdade. E ele não se renova se antes não tiver a pureza, ou seja, se o pensamento não se afasta antes de toda paixão, purificando-se no ranço das coisas mortais.⁶⁶

Augustin). In: PACHECO, Maria Cândida; MEIRINHOS, José F. (Ed.) **Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale**. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.). Vol 2. Turnhout: BREPOLS, 2006, p. 711.)

⁶⁴ *conf.* X xxiii 33. Non ergo certum est, quod omnes esse beati uolunt, quoniam qui non de te gaudere uolunt, quae sola uita beata est, non utique beatam uitam uolunt. An omnes hoc uolunt, sed quoniam caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ut non faciant quod uolunt, cadunt in id quod ualent. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.

⁶⁵ *duab. an.* XIX. Nec mirum: ita enim nunc constituti sumus, ut et per carnem uoluptate affici, et per spiritum honestate possimus”.

⁶⁶ *an. quant.* XXXIII 75. Unde divino afflatu, et prorsus ordinatissime illud a Propheta dicitur: “Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innoua in uisceribus meis”. Spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in ueritate quaerenda deuiare atque errare non possit. Qui profecto in ea non instauratur, nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium sese cohibuerit et eliquauerit. Trad. por Aloysio Jansen de Faria.

Ainda que, conforme Gilson, a conceituação porfiriana de *spiritus* seja distinta da conceituação escritural, regularmente o termo *spiritus* aparece dentro de excertos que ou se referem à Bíblia ou citam-na diretamente, o que é possível de ser verificado, por exemplo, em *beata u.* II 12⁶⁷; *mag.* I 2⁶⁸; *spir. et litt.* IV 6⁶⁹ e *lib. arb.* III xiii 51⁷⁰.

Por fim, a detida consulta dos textos de Agostinho nos levou a concluir que, na maioria das vezes, o pensador se refere e utiliza o *spiritus* em seu contexto confessional, isto é, ligado à exegese bíblica. O contexto de matiz neoplatônico da acepção porfiriana é utilizado numa escala consideravelmente menor, e, quando é utilizada, sua conceituação é exposta de maneira diferente, como uma “natureza espiritual onde são formadas as semelhanças corporais”⁷¹, o que não ocorre com a acepção escritural.

Assim, *spiritus* se exprime como um conceito de difícil definição, o que reforça a tese de uma imprecisão ou ondulância terminológica no pensamento de Agostinho. De fato, o pensamento de Agostinho não é sistemático, e, como tal, não deve ser objeto de sistematização por comentadores e estudiosos. Porém, as pistas de que, na maioria dos casos, o termo *spiritus* se encontra ligado a um contexto escriturístico e de exegese bíblica nos permite pressupor que Agostinho tivesse alguma inclinação ou propensão na utilização do termo. Podemos conjecturar que a predileção do uso do termo em seu contexto escritural se deva ao fato de que a própria Bíblia apresenta ocorrências de utilização do termo *spiritus*⁷² (em suas várias flexões gramaticais) que se ligam ao conceito de princípio vital e racional exclusivo do homem, fato que é atestado por Agostinho:

⁶⁷ “Adeodato, o mais jovem de todos, sugeriu então: Possui a Deus quem não tem em si o espírito imundo”. Trad. por Nair de Assis. (Puer autem ille minimus omnium: Is habet Deum, ait, qui spiritum immundum non habet.). A citação se refere à Mt 5, 8.

⁶⁸ “Não leste no Apóstolo: ‘Não sabeis que sois o templo de Deus e que o espírito de Deus habita em vós’”. Trad. por Angelo Ricci. (An apud Apostolum non legisti: Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in uobis.). A citação se refere à 1 Cor 3, 16.

⁶⁹ “Uma vez que, aquela doutrina, da qual tomamos a ordem de viver reta e contidamente, é letra que mata, a não ser que esteja vivendo no espírito. Pois não deve ser entendido somente de uma maneira o que lemos: A letra mata, mas o espírito vivifica”. (Doctrina quippe illa, qua mandatum accipimus continenter recteque uiuendi, littera est occidens, nisi adsit uiuificans spiritus. Neque enim solo illo modo intellegendum est quod legimus: Littera occidit, spiritus autem uiuificat.). A citação se refere à 2 Cor 3, 6.

⁷⁰ E ainda: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias às da carne. Opõem-se reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis”? Trad. por Nair de Assis Oliveira. (et illud, “Caro concupiscit aduersus spiritum, spiritus autem aduersus carnem: haec enim inuicem aduersantur; ut non ea quae uultis faciatis.”). A citação se refere à Gl 5, 17.

⁷¹ cf. *De Genesi ad litteram* XII xxiii 49.

⁷² cf. Rm 8, 9-16; 1Cor 2, 10-15; Lc 23, 46; Jo 4, 23-24; 6, 63-64.

Eis o que eu quero te explicar agora: o que põe o homem acima dos animais, seja qual for o nome com que designemos tal faculdade, seja mente ou espírito, ou com mais propriedade um e outro indistintamente, porque encontramos esses dois vocábulos também nos Livros Sagrados – quando pois esse elemento superior domina no homem e comanda a todos os outros elementos que o constituem, ele encontra-se em perfeitamente ordenado.⁷³

Com efeito, o excerto acima confirma dois fatos: (i) o *spiritus* é considerado um princípio racional próprio do ser humano e (ii) esta conceituação de *spiritus* é retirada da Bíblia. Além disso, o excerto também introduz sua relação com o conceito de *mens*, do qual trataremos no subcapítulo seguinte.

1.5 MENS COMO A PARTE MAIS EXCELENTE DA ANIMA HUMANA

Conforme vimos no capítulo anterior, *spiritus* e *mens* (termo que é geralmente traduzido por *mente* ou *pensamento*) mantêm intrínsecas relações no pensamento de Agostinho e, por vezes, podem ser tratados como análogos. Com efeito, a razão para Agostinho se referir a *spiritus* e *mens* de modo símile reside no fato de que a *mens* é a *parte* constituinte mais importante do *spiritus*. Por englobar a *mens*, pode-se dizer que, quando se fala de *spiritus*, pode-se também se falar da *mens*, uma vez que a *mens* se inclui no conceito de *spiritus*. Consoante Agostinho:

Quanto às palavras: *no espírito de vossa mente*, o Apóstolo não quis significar duas coisas, como se uma fosse o espírito e outra a mente. Mas assim fala porque toda mente é espírito, ainda que nem todo espírito seja mente. *Deus mesmo é espírito* (Jo 4, 24), que não se pode renovar, pois não pode envelhecer. No homem chama-se também espírito o que não é a mente, mas essa parte da mente que diz respeito às imagens dos objetos corporais. A propósito desse espírito, fala o Apóstolo na carta aos Coríntios: *Se oro em línguas, meu espírito está em oração, mas minha mente nenhum fruto colhe* (1Cor 14, 14). Ele faz alusão aí ao caso de se falar sem entender o que é dito, porque nada se poderia dizer, se a imagem das palavras materiais, por uma representação do espírito, não precedesse ao som da voz. A alma humana também é denominada espírito. Lê-se, por exemplo, no Evangelho: *E inclinando a cabeça, entregou o espírito* (Jo 19, 30), significando a morte do corpo ao ausentar-se a alma. [...] Nessa variedade de significados da palavra “espírito”, o Apóstolo quis dizer que “espírito da mente” é o espírito denominado mente.⁷⁴

⁷³ *lib. arb.* I viii 18. Illud est quod uolo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, siue mens, siue spiritus, siue utrumque rectius appellatur (nam utrumque in diuinis Libris inuenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum. Trad. por Nair de Assis Oliveira.

⁷⁴ *trin.* XIV xvi 22. Quod autem ait, “spiritu mentis uestrae”; non ibi duas res intellegi voluit, quasi aliud sit mens, aliud spiritus mentis: sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. Est enim

A passagem acima, julgamos, é riquíssima em informações e conceitos: (i) Agostinho evidencia que *mens* é *spiritus*, razão pela qual é possível afirmar que a *mens* é parte constituinte do *spiritus*; (ii) nem todo *spiritus* pode ser dito *mens*, pois existe no homem uma *natura spiritalis* que é responsável por formar as imagens do mundo corpóreo, e que não é mente, mas é inferior à ela⁷⁵; e, por fim, (iii) a função da *mens* é compreender as imagens fornecidas por essa *natura spiritalis*. Dito isso, concordamos com a afirmação de Gilson consoante a qual “o pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional; é ele que adere aos inteligíveis e a Deus”.⁷⁶ Compreendemos que a forte noção de que a *mens* seja o elemento que faz a conexão entre Deus e o homem é o que dá a ela o *status* de ser compreendida como a parte mais excelente da *anima* humana — tomando o conceito de *anima* em seu sentido generalizante. Por associação, compreendemos que se existe algo que se apresenta como a imagem da perfeição, isto é, de Deus; é necessário, pois, que tal objeto goze de uma posição destacada em relação a outras coisas que, diferentemente desta primeira, não espelham a imagem da perfeição. Nos dizeres de Agostinho:

Abstraindo-nos do corpo e pensando apenas na alma, a mente é uma parte da alma como o é a sua cabeça, o olho ou a face; mas não devemos pensar nisso de modo corpóreo. A mente não é a alma, mas o que há de mais nobre na alma. Acaso podemos dizer que a Trindade está em Deus, como parte de Deus, e que não seja Deus, ela mesma? Em consequência, cada homem é denominado imagem de Deus, não devido a toda a sua natureza, mas apenas quanto à mente. E ele não é senão uma pessoa, sendo a imagem da Trindade, pela mente.⁷⁷

Spiritus et Deus, qui renovari non potest, quia nec ueterascere potest. Dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum: de quo dicit ad Corinthios, ubi dicit: “Si autem orauero lingua, spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est”. Hoc enim ait, quando id quod dicitur, non intellegitur: quia nec dici potest, nisi corporalium uocum imagines sonum oris spiritus cogitatione praeueniant. Dicitur et hominis anima spiritus: unde est in Evangelio: “Et inclinato capite tradidit spiritum”; quo significata est mors corporis, anima exeunte. [...] Quia ergo tot modis dicitur spiritus, spiritum mentis dicere uoluit eum spiritum, quae mens uocatur. Trad. por Agostinho Belmonte.

⁷⁵ *Gn. litt.* XII ix 20. Que de modo próprio é chamado espírito, certa força da alma inferior à mente, onde são formadas as semelhanças das coisas corporais. (qui modo quodam proprio uocatur spiritus, uis animae quaedam mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur.)

⁷⁶ GILSON, Étienne. op. cit. p. 96.

⁷⁷ *trin.* XV vii 11. Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid eius est mens, tamquam caput eius, uel oculus, uel facies: sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens uocatur. Numquid autem possumus dicere Trinitatem sic esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente. Trad. por Agostinho Belmonte.

Da passagem acima, podemos destacar os seguintes pontos: (i) a reafirmação de que a *mens* é uma dimensão constituinte da *anima*, mas não é a *anima* — tomando o conceito de modo generalizado, não específico. Para a compreensão desta ideia, Agostinho insere a relação entre *mens* e *anima*, e a compara com a relação Deus e Trindade: a *mens* está para a *anima* como uma dimensão constituinte, assim como Deus está para a Trindade como pessoa integrante; (ii) a inserção da informação de que a *mens*, enquanto uma parte da *anima*, não deve ser considerada em sentido físico ou material, mas sim metafórico. Conforme já exposto, Agostinho acredita fortemente na concepção de que a *anima* é imaterial, e, como tal, não pode ter partes, de modo que o termo “*pars*” (parte) deve ser considerado alegoricamente.

Ainda no que concerne ao excerto anterior, é possível notar a utilização de representações alegóricas da *mens* como um recurso comparativo e explicativo. Representando-a como cabeça, olho ou face, não são raros os momentos em que Agostinho se serve deste tipo de representação quando se dispõe a falar sobre a *mens*:

A fim de que eu descobrisse e imaginasse para mim – em virtude da fraqueza do meu olho interior, enfraquecido em mim justamente pelos meus pecados – algum tipo de grau com o objetivo de contemplar as coisas invisíveis nas coisas propriamente visíveis.⁷⁸

Mas, qualquer um que seja um bom estimador das coisas vê que estas coisas são obscuras e que em vão são investigadas pela alma cujos olhos estão turvos.⁷⁹

Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda a mancha do corpo, isto é, já afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar.⁸⁰

Assim a nossa mente, que é o olho da alma, não poderá atingir nem a sabedoria e nem a justiça, a não ser que irradie a luz da verdade e miraculosamente alumie aquele que a partir da luz ilumina e não é iluminado. Portanto, a nossa própria via é viver de maneira justa.⁸¹

⁷⁸ *duab. an.* VI 6. Quod ut reperirem, propter imbecillitatem interioris oculi mei, quae mihi peccatis meis iure accidisset, aliquem mihi ad inuisibilia contuenda in ipsis uisibilibus machinarer gradum. Trad. por Aloysio Jansen.

⁷⁹ *duab. an.* XIII 21. Sed haec obscura esse, et incassum ab animis lippientibus quaeri, quisquis bonus rerum existimator est, uidet. Trad. por Aloysio Jansen.

⁸⁰ *sol.* I vi 12. Ergo animae tribus quibusdam rebus, opus est ut oculos habeat quibus iam bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculus animae mens est ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata: quod ei nihil aliud praestat quam fides primo. Trad. por Adaury Fiorotti.

⁸¹ *Io. ev. tr.* XXXV 3. sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi ueritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit peruenire.

Os excertos anteriores expõem um traço característico do pensamento agostiniano, qual seja, o de estabelecer relações metafóricas entre os conceitos de *mens*, luz e iluminação. Isso ocorre porque, em Agostinho, a *mens* não é uma fonte emanadora de luz, de modo que, na ausência da luz, a *mens* acaba por se mostrar impotente e sem capacidade de enxergar. Com efeito, é necessário que a *mens* receba seu brilho de outra fonte, de modo que possa refleti-la, tornando-se, assim, capaz de enxergar as coisas.

A utilização deste recurso metafórico em Agostinho não é original, já aparecendo outrora em Platão, Plotino e também no texto bíblico. Em Platão, tal alegoria se encontra ao longo do livro sexto da *República*⁸², em que o filósofo grego introduz a relação entre os conceitos de *Bem*, *Verdade* e *mente* (*noûs*), comparando-os, representativamente, às respectivas ideias de *sol*, *luz* e *órgão da visão*.⁸³ Plotino recapitula a conceituação platônica, aplicando-a a serviço de sua mística⁸⁴. Agostinho emprega tais termos praticamente com a mesma equivalência conceitual, pois a ideia de *Bem* platônica transforma-se na ideia de *Deus* cristã. Assim, Agostinho acata a doutrina platônica sob a justificativa de que ela é coerente com a verdade bíblica:

⁸² cf. *República* VI 507c-511e.

⁸³ cf. PLATO. **The Republic of Plato**. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

⁸⁴ Conforme Bezerra, a experiência mística em Plotino pode ser comparada à *visão*: “Uma visão na qual o objeto se converte no próprio ato de ver. A contemplação é descrita como um entrar paulatino num palácio adornado com belas estátuas, semelhante ao filósofo que passo a passo sai da caverna contemplando primeiro as sombras para, por fim, ver a luz do sol.” (cf. BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 88-89.).

A causa de sua felicidade é a intuição de certa luz inteligível, que para eles é Deus, é distinta deles e os ilumina para que brilhem e por sua participação sejam perfeitos e felizes. Fartas e repetidas vezes afirma Plotino, explanando o pensamento de Platão, que nem mesmo aquela que julgam alma do universo tem outro princípio de felicidade diferente da nossa. Tal princípio é luz que não é aquela a que deve ser seu ser e que, iluminando-a inteligivelmente, inteligivelmente brilha [...]. O grande platônico pretende que a alma racional, ou antes, alma intelectual (porque sob tal nome compreende também as almas dos bem aventurados imortais, que não vacila em afirmar residentes no céu) não reconhece como natureza superior à sua senão a de Deus, autor do mundo e seu autor, e que os espíritos celestes não recebem a vida feliz e a luz de inteligência e verdade senão da mesma fonte de que nos vêm. Semelhante doutrina está conforme com as seguintes palavras do Evangelho: “Houve certo homem enviado de Deus; chamava-se João. Veio como testemunha, para dar testemunho da Luz, a fim de que todos por meio dele cressem. Ele mesmo não era a Luz, mas vinha dar testemunha da Luz. Era a Luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo”.⁸⁵ Tal distinção mostra claramente que a alma racional ou intelectual, como era a de João, não podia ser a Luz para si mesma, mas luzia pela participação de outra Luz verdadeira.⁸⁶

Por sua plena capacidade cognitiva, e ultrapassando o que é inferior à própria *anima*, a mente é capaz de atividades menos nobres, como apreender as coisas corpóreas. Por outro lado, e sobretudo, a mente também é capaz de atividades mais excelentes, como a contemplação das coisas invisíveis e imutáveis e do Eterno.⁸⁷

⁸⁵ cf. Jo 1, 6-9.

⁸⁶ *ciu.* X ii. obiecto quodam lumine intellegibili, quod Deus est illis et aliud est quam illi, a quo illustrantur, ut clareant atque eius participatione perfecti beatique subsistant. Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram, idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his caelestibus conspicuis amplisque corporibus, tamquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis obiectu illuminari putant. Dicit ergo ille magnus Platonius animam rationalem, siue potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intellegit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est; nec aliunde illis supernis praeberi uitam beatam et lumen intellegentiae ueritatis, quam unde praebetur et nobis, consonans Euangelio, ubi legitur: “Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes; hic uenit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum”. In qua differentia satis ostenditur animam rationalem uel intellectualem, qualis erat in Ioanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius ueri luminis participatione lucere.

⁸⁷ Assinalamos ainda que a compreensão do conceito de *mens* não deve se limitar à sua concepção como uma parte puramente intelectual da alma, ao seu papel transcendente no interior da filosofia agostiniana. Conforme observa Cunha: “Traduzindo *mens* por ‘mente’ poder-se-ia equivocar e expressar uma ‘parte’ da alma puramente ‘intelectual’ – que é o que se entende hoje por mente – com a exclusão da vontade, e o que se pretende é justamente o contrário, isto é, ressaltar que para Agostinho a *mens* inclui a vontade, o amor (que é uma vontade mais intensa). A intelectualidade agostiniana abraça o amor; toda atividade cognitiva depende da vontade, diversamente, por exemplo, da intelectualidade tomasiana ou cartesiana.” (cf. CUNHA, Mariana Palozzi Sérulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 7.)

Deste modo, a *mens* é aquilo que é comum a Deus e ao homem, pois é o meio (*medium*) que os une.⁸⁸ Em *De Genesi aduersus Manicheos*⁸⁹ Agostinho exprime a ideia de que a *anima* (tomada de modo geral e não específico) está numa posição intermediária entre as coisas corpóreas e Deus; para tanto, Agostinho concebe que as coisas corpóreas lhe são inferiores e que Deus lhe é superior. Assim, é dever da *anima* não se desviar para um lado ou para outro, mas permanecer no meio, como uma *árvore plantada no meio do paraíso*. Porém, para que isso aconteça, e para que a *anima* não se desvie, é necessário que a *anima entenda* (*intellegat*) que Deus está acima ela. No entanto, só pode inteligir alguma coisa aquele que é dotado de *mens*. Portanto, é a *mens* que faz refulgir a luz de Deus, sendo responsável pela capacidade que temos de apreender as coisas e de reconhecer nosso lugar na ordem do mundo:

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior.⁹⁰

A partir do excerto anterior, é possível visualizar que Agostinho não se refere à *mens* de forma velada ou metaforicamente. Ao contrário, Agostinho deixa transparecer uma maneira sob a qual se pode entender a *mens*, a saber: como a união entre a *ratio* e o *intellectus*. Com efeito, pode-se dizer que a *mens* é aquilo que compreende em seu âmago a *ratio* e o *intellectus*, de modo que aquilo que prescinda de uma ou de outra não possa ser chamado de *mens*.

Por causa de sua constituição, a *mens* é capaz de aprender o inteligível. A apreensão do inteligível não ocorre nos animais irracionais; por serem claramente destituídos de *ratio* e *intelligentia*, não são, em consequência, dotados de uma *mens*, o que insere o homem em posição destacada em relação a esses seres. Dito isto, somos impelidos a explanar melhor a relação entre *mens*, *ratio* e *intellectus*.

⁸⁸ Conforme Brachtendorf, “Gott steht der *mens* vor, indem er sie im Inneren lehrt und ihr die *intellegibilia* zeigt. Die *mens* erblickt diese im inneren Licht der Wahrheit.” (cf. BRACHTENDORF, Johannes. *Mens*. In: **Augustinus-Lexikon**. Vol 3. Basel: Schwabe AG, 2004-2010, p. 1274).

⁸⁹ *Gn. adu. Man.* II ix 12. Lignum autem uitae plantatum in medio paradisi, sapientiam illam significat, qua oportet ut intellegat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamuis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intellegat naturam Dei: et neque in dexteram declinet, sibi arrogando quod non est; neque ad sinistram, per negligentiam contemnendo quod est: et hoc est lignum uitae plantatum in medio paradisi.

⁹⁰ *mag.* XII 40. Cum uero de iis agitur quae mente conspiciamus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce ueritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur. Trad. por Angelo Ricci.

1.5.1 A COMPOSIÇÃO DA MENS COMO RATIO E INTELLECTUS (OU INTELLIGENTIA)

Conforme a última citação do subcapítulo anterior, notamos que *mens*, *ratio* e *intellectus* são conceitos que estabelecem relações entre si. Antes, porém, de investigar tais relações, vejamos como se definem este novo par de conceitos, iniciando pelo conceito de *ratio*.

Segundo Gilson⁹¹, “a razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro, associando-os ou dissociando-os”. Assim, compreendemos a *ratio* como uma potência discursiva, que desempenha a função de comandar e coordenar dados e conhecimentos obtidos através do mundo sensível. Nas palavras de Agostinho:

A razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem. Utilizar-se dela como guia para entender a Deus ou a própria alma que está em nós ou em toda parte, é próprio de pouquíssimos no gênero humano, não por outro motivo senão porque para aquele que está disperso nos assuntos dos sentidos é difícil voltar-se a si mesmo.⁹²

O conhecimento científico⁹³ é o resultado deste movimento da *mens*. Ademais, além da compreensão da *ratio* como função e atividade, isto é, como um movimento da *mens*, a citação anterior deixa entrever um segundo sentido, a saber: da ascensão a Deus. Trata-se da ideia de que a *ratio* é capaz, em função do seu próprio movimento, de apreender e compreender as coisas mundanas e mutáveis. Ao entender que o mundo corpóreo pode induzir a *ratio* a cometer juízos equivocados, a *ratio* executa outro movimento, e, através deste exercício, busca elevar-se à sua própria inteligência (*intelligentia*), e, de lá, ao conhecimento de Deus. Conforme Agostinho:

⁹¹ GILSON, Étienne. *op. cit. loc. cit.*

⁹² *ord.* II xi 30. Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, uel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est. Trad. por Agostinho Belmonte.

⁹³ Por conhecimento científico se compreende o conhecimento próprio da *scientia*, isto é, do conhecimento certo das realidades sensíveis. (cf. FERRI, Ricardo. “Mens”, “ratio”, “intellectus” en los diálogos primeiros de Agustín. In: **Augustinus** 168-171. Trad. por José Anoz. Madrid, 1998, p. 45).

Buscando, pois, o motivo porque é que aprovara a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrenos, e que coisa me tornava capaz de julgar e dizer corretamente dos seres mutáveis: “Isto deve ser assim, aquilo não deve ser assim”, procurando qual fosse a razão deste meu raciocínio ao exprimir-me naqueles termos, descobri a imutável e verdadeira Eternidade, por cima da minha inteligência sujeita à mudança. Deste modo, dos corpos subia pouco a pouco à alma que sente por meio do corpo, e de lá à sua força interior, à qual os sentidos comunicam o que é exterior – é este o limite até onde chega o conhecimento dos animais –, e, de novo, dali à potência raciocinante. A esta pertence ajuizar acerca das impressões recebidas pelos sentidos corporais. Mas essa potência, descobrindo-se também mutável em mim, levantou-se até à sua própria inteligência, afastou o pensamento das cogitações habituais, desembaraçando-se das turbas contraditórias dos fantasmas, para descortinar qual fosse a luz que a esclarecia, quando proclamava, sem a menor sombra de dúvida, que o imutável devia preferir-se ao mutável. Daqui provinha o seu conhecimento a respeito do próprio Imutável, pois, se de nenhuma maneira o conhecesse, não o anteporia com toda a segurança ao variável. Foi assim que ela atingiu aquele Ser, em um abrir e fechar de olhos.⁹⁴

O excerto anterior evidencia as duas funções da *ratio*: (i) em relação ao mundo sensível, enquanto potência discursiva, realiza um trabalho de controle e de organização a respeito dos dados sensoriais; (ii) em relação à própria *intelligentia*, exerce uma função própria no processo ascensional em direção a Deus.⁹⁵ Deste modo, é possível pressupor que Agostinho compreende de modo conexo e intrínseco a relação entre *ratio* e *intelligentia* (ou *intellectus*)⁹⁶, o que corrobora a compreensão da constituição da *mens* como a junção da *ratio* e *intellectus/intelligentia*.⁹⁷

⁹⁴ *conf.* VII xvii 23. Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: "Hoc ita esse debet, illud non ita", hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inueneram incommutabilem et ueram ueritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit "cogitationem a consuetudine", subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret) et peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus.

⁹⁵ Conforme Giovanni di Napoli, "a razão se interpõe na dialética da ascensão a Deus, por sua mesma função mediadora na estrutura psicológica do homem entre o mundo sensível e inteligível. Parece então que se poderia dizer que, em santo Agostinho, a razão inclui em si a dianoeticidade e a noeticidade; aquela, de acento aristotélico na visão cognoscitiva, e esta, de acento platônico na visão, parecem geminar-se na doutrina agostiniana da razão, ao menos segundo o que insinua o fragmento das *Confissões*." (cf. DI NAPOLI, Giovanni. Razón y racionalidad em San Agustín. In: **Augustinus 5**. Trad. por Victorino Capánaga. Madrid, 1957, p. 308).

⁹⁶ Compreendemos que *intellectus* e *intelligentia* podem ser considerados como análogos. Dessa maneira, amparados pelo comentário de Ferri, que afirma: "o *intellectus*, denominado também *intelligentia* [...]", passaremos, a utilizar a expressão *intellectus/intelligentia*. (cf. FERRI, Ricardo. op. cit. loc. cit.).

⁹⁷ cf. *mag.* XII 40.

Assim sendo, se a *mens* é constituída pela *ratio* e pelo *intellectus/intelligentia*, é possível pensar que ou *ratio* e *intellectus/intelligentia* são distintas ou desempenham operações diferentes. Caso contrário, não faria sentido, por exemplo, que a *ratio* se elevasse a seu próprio *intellectus/intelligentia* e que fosse somente desta forma que se poderia conceber Deus em seu interior.⁹⁸ Deste modo, podemos pensar que ambas sejam faculdades ou funções que, embora integrem e formem um mesmo composto (a *mens*), parecem ser responsáveis por realizar atividades distintas.

A *ratio* pode ser entendida como (i) faculdade discursiva, a qual, através de seu movimento, permite ao homem apreender cognitivamente a realidade, e como (ii) faculdade que permite o processo ascensional do homem em direção a Deus. No entanto, para realizar este fim, a *ratio* precisa se elevar ao nível do *intellectus/intelligentia*. Com efeito, passamos à definição do conceito de terminologia dupla. Segundo Gilson:

Os dois termos *intellectus* e *intelligentia* foram impostos a Agostinho pelas Escrituras; ambos significam uma atividade superior à razão (*ratio*). *Intelligentia* é aquilo que há no homem, portanto, na *mens* de mais eminente; pela mesma razão, confunde-se com *intellectus*.⁹⁹

Segundo o comentário de Gilson, o *intellectus/intelligentia* é superior à *ratio*, sendo o que a *mens* tem de mais excelente. De imediato somos levados a nos questionar sobre qual é a natureza desta atividade. Em outras palavras, nos perguntamos sobre o que garante ao *intellectus/intelligentia* o *status* de se sobressair em relação à *ratio*.

Conforme estabelecemos anteriormente, a segunda função da *ratio* consiste em promover a ascensão do homem em direção a Deus; para que isso seja feito, é necessário que a *ratio* se eleve ao seu próprio *intellectus/intelligentia*. Ora, se isso de fato ocorre, é necessário afirmar que, por meio do *intellectus/intelligentia*, o homem contempla Deus¹⁰⁰.

⁹⁸ Tal processo ascensional também aparece em *De uera religione* XXI 57, quando Agostinho afirma que “a alma (*especificamente a respeito da parte que compete à razão*) toma consciência de que não é por si mesma que pode julgar sobre a forma e o movimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela reconhece que sua própria natureza é superior à natureza daquelas coisas sobre as quais julga. Contudo, reconhece também ser ela mesma de natureza inferior àquela de quem recebe o poder de julgar. E que não é capaz de julgar sobre essa natureza que lhe é superior.” (Itaque cum se anima sentiat nec corporum speciem motumque iudicare secundum seipsam, simul oportet agnoscat praestare suam naturam ei naturae de qua iudicat; praestare autem sibi eam naturam, secundum quam iudicat, et de qua iudicare nullo modo potest. Tradução por Nair de Assis Oliveira).

⁹⁹ GILSON, Étienne. op. cit. loc. cit.

¹⁰⁰ Como bem observa Brachtendorf: “a reflexão leva às condições de possibilidade do juízo e, passando pelo intelecto humano, ao grau ainda superior: o imutável. Com este grau se alcança a esfera do divino.” (cf. BRACHTENDORF, Johannes. “**Confissões**” de Agostinho. Trad. por Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012, p. 145).

Certamente não existe uma atividade mais eminente do que esta, já que tender a Deus é o fim último do homem.¹⁰¹ Para compreender esta noção, vejamos o que diz Agostinho:

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé, pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança, pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verá; e o amor, pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz. A própria visão é o entendimento (*intellectus*) existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois, não se pode ver.¹⁰²

Segundo o excerto anterior, Agostinho identifica a *ratio* com a atividade de “olhar da *anima*” (*aspectus animae*); tal relação, estabelecida primeiramente nos *Soliloquia*, tornará a aparecer em textos seguintes do pensador, como em *De immortalitate animae*¹⁰³ e *De quantitate animae*¹⁰⁴. Em segunda, Agostinho firma a relação entre *intellectus/intelligentia* e o conceito de “visão” (*visio*). Ora, não se duvida de que a visão é mais excelente que o simples ato de olhar, já que a visão corresponde ao ato de assimilação da coisa percebida pelo olhar; portanto, “ver” é “olhar atentamente”.

¹⁰¹ Para Giorgini, “segundo Agostinho, o fim da existência e da filosofia é a busca da felicidade. Toda a Filosofia e a existência do homem tendem a esse fim.”. Com efeito, Deus se identifica com o conceito de beatitude e felicidade. (cf. GIORGINI, Claudio. **I grandi temi della filosofia cristiana nel “De Libero Arbitrio” di Agostino**. Roma: Urbaniana University Press, 2000, p. 58).

¹⁰² *sol. I* vi 13. *Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit uideat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem uisio sequitur, uirtus uocatur; est enim uirtus uel recta uel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamuis iam sanos oculos conuertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam conuertendus aspectus est, ut uisa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se uisurum esse praesumat; caritas, qua uidere perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa uisio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est uere perfecta uirtus, ratio perueniens ad finem suum, quam beata uita consequitur. Ipsa autem uisio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis uidere quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, uideri nihil potest.*

¹⁰³ *imm. an.* VI 10. A razão é o olhar da alma, onde por si mesma, e não pelos corpos intui a verdade. (Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus uerum intuetur.).

¹⁰⁴ *an. quant.* XXVII 53. Razão é o olhar da mente, e raciocínio é o raciocínio da inteligência, ou seja, o movimento do olhar da mente sobre aquilo que deve examinar. Essa indagação, ou raciocínio, é necessária para a procura. O olhar da mente, ou racionalidade, é necessário para ver intelectualmente. (ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad uidendum. Trad. por Aloysio Jansen.).

Assim, a relação entre *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* pode ser expressa da seguinte maneira: a *mens* é o *olho* (órgão), a *ratio* é a atividade *olhar* (movimento) e, por fim, o *intellectus/intelligentia* é *ver/ter a visão* (entendimento, compreensão). Conforme dissera Agostinho, a visão última, isto é, o fim do ato de olhar é a contemplação de Deus¹⁰⁵. Desse modo, a *mens*, contendo em si a *ratio* e o *intellectus/intelligentia*, torna-se o instrumento que permite o acesso do homem à bem-aventurança:

Compreende muito bem o homem ou, se não chega a compreendê-lo, pelo menos crê que foi feito à semelhança de Deus. Certamente que está mais perto de Deus, seu superior pela parte superior de si mesmo, feita para dominar as partes inferiores que tem de comum com os animais. Mas como a própria parte mental, sede natural da razão e da inteligência, está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem, necessitava, antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável e dela gozar, ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz de uma tão grande felicidade.¹⁰⁶

Compreendemos então que, no homem, a constituição *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* é justamente aquilo que lhe é mais excelente, e que, ao se interrelacionarem, ambos os elementos trabalham conjuntamente, corroborando com a ascese do ser humano. Com efeito, passagens que evidenciam o uso dos termos de modo análogo e como sinônimos perdem seu aspecto ambíguo, como em *De Genesi ad litteram*:

Aqui também isto não é preterido, pois como havia dito “à nossa imagem”; imediatamente se acrescenta “e tenha poder sobre os peixes do mar e aves do céu”, e de outros animais destituídos de razão: Está claro – a fim de que nós entendamos que o homem foi feito à imagem de Deus – o que nos ultrapassa em relação aos animais irracionais. Isto é, a própria razão, ou mente, ou inteligência, ou qualquer outro vocábulo chamado de modo mais apropriado.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Consoante a Enders: “Sind *ratio* und *intellectus* bei *Augustinus* noch weitgehend synonyme Bezeichnungen des menschlichen Erkenntnisvermögens, wobei der Bedeutungsschwerpunkt von *ratio* auf dem Urteilsvermögen, der von *intellectus* auf dem Vermögen zur Gotterkenntnis liegt.“ (cf. ENDERS, Markus. “Ratio” und “intellectus” von Augustinus bis Anselm: Stationen einer Begriffsgeschichte. In: **Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm**: Proceedings of the International Anselm Conference. Budapest: Mondat Ltd., 2005, p.59.).

¹⁰⁶ *ciu.* XI 2. Cum enim homo rectissime intellegatur uel, si hoc non potest, saltem credatur factus ad imaginem Dei: profecto ea sui parte est propinquior superiori Deo, qua superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet. Sed quia ipsa mens, cui ratio et intellegentia naturaliter inest, uitiis quibusdam tenebrosis et ueteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, uerum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renouata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. Trad. por Oscar Paes Leme.

¹⁰⁷ *Gn. litt.* XIII xx 30. hic etiam illud non est praetereundum, quia cum dixisset, “ad imaginem nostram”; statim subiunxit, “et habeat potestatem piscium maris et uolatilium coeli”, et caeterorum animalium rationis expertium: ut uidelicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, uel mens, uel intellegentia, uel si quo alio uocabulo commodius appellatur.

Passagens como a anterior evidenciam a assistemacidade da filosofia de Agostinho. Há assistemacidade quanto ao rigor terminológico, mas não quanto à objetividade da mensagem. Dito de outro modo, não importa quais sejam os vocábulos utilizados para explorar o modo como o homem chega ao divino; o que importa é que existem uma série de mecanismos, faculdades ou funções (não importando como sejam chamadas) no ser humano que, ao se interrelacionarem, dão à luz o conhecimento e possibilitam à ascensão espiritual do homem ao divino.

1.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Ao longo deste capítulo, expusemos e analisamos a terminologia agostiniana concernente ao conceito de *vida mental*. Perpassamos os seguintes termos: *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia*, os quais, em resumo, foram definidos da seguinte maneira: (i) *anima* é uma substância dotada de princípio vital, responsável por vivificar os corpos. Tanto os animais irracionais quanto os homens são dotados de uma *anima*; (ii) o *animus*, também compreendido como *anima rationalis* é uma sustância dotada de princípio vital e racional. Em virtude desta característica, o *animus* é próprio do homem; (iii) o *spiritus* em Agostinho tem duas acepções: uma acepção advinda de Porfírio, e outra da Bíblia. Na acepção porfiriana, *spiritus* é uma parte do *animus* responsável por criar em si as cópias das coisas com as quais interagimos no mundo sensível, ao passo que, na acepção bíblica, *spiritus* tem a mesma definição de *animus*; (iv) *mens* é a parte mais excelente da estrutura psíquica humana, responsável por desempenhar as funções mais eminentes do homem. A *mens*, por sua vez, é formada a partir da junção da (v) *ratio* com o (vi) *intellectus/intelligentia*. A *ratio* é a faculdade discursiva responsável pela ascese do homem em direção a Deus: com efeito, quando a *ratio* se eleva ao *intellectus/intelligentia*, permite que esta tenha a visão de Deus.

Conforme os conceitos eram definidos, revelando, em alguns momentos acepções distintas umas das outras, fomos levados a considerar que nem sempre o leque terminológico de Agostinho deve ser considerado de modo análogo. Pudemos considerar também que este amplo leque terminológico revela que, em Agostinho, tais conceitos podem ser entendidos como dimensões de uma mesma estrutura, ou ainda, como várias dimensões de uma mesma vida mental, ou de uma mesma *alma*. Referimo-nos a noção de dimensões por não considerarmos que *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia* sejam somente faculdades ou partes da estrutura psíquica em si, mas aspectos emergentes de uma só estrutura, visto que, em Agostinho, como queremos defender, a estrutura mental é uma só e indivisível.

CAPÍTULO 2

A DIMENSÃO CORPORAL E A VIDA MENTAL

2.1 APRESENTAÇÃO

O intuito deste breve capítulo é apresentar como Agostinho compreende o conceito de corpo e como este conceito se relaciona com a estrutura anímica responsável por animá-lo. Para nós, é imprescindível a presença de uma exposição conceitual acerca do corpo, visto que a investigação acerca da vida mental só é possível por intermédio do corpo. Em outras palavras, é impossível estudar nossa estrutura psíquica fora do corpo.

Este capítulo se divide em três partes. Na primeira parte, mostraremos que o conceito de *corpus* em Agostinho pode ser estudado sob vários ângulos, a saber: (i) teológico, (ii) moral, (iii) ontológico, e (iv) antropológico. Devido à proximidade de suas fundamentações, as quatro perspectivas de corpo em Agostinho podem ainda se reduzir a duas: (i) teológico-moral e (ii) ontológica e antropológica.

Na segunda parte, trataremos da acepção teológico moral do conceito de corpo. Ao longo da exposição, evidenciaremos a diferença de pensamento existente entre Platão e Agostinho, além de expor o valor positivo que o corpo adquire na doutrina cristã.

Na terceira parte, teceremos considerações acerca da acepção ontológica e antropológica do corpo. Mostraremos, através dos excertos de Agostinho, que o corpo (assim como a psique) é uma substância indelével formadora de um composto unitário chamado por “homem” ou “ser humano”.

2.2 O CONCEITO DE *CORPUS* EM AGOSTINHO

A compreensão do conceito de corpo como estrutura indelével na constituição do ser humano foi possível a Agostinho somente na medida em que conseguiu entender vários aspectos centrais da doutrina cristã, como (i) a *criação*, (ii) a *encarnação de Jesus Cristo*, (iii) a *ressurreição dos corpos*, (iv) a *Igreja como corpo de cristo* e (v) os *sacramentos*¹⁰⁸, todos dependentes de uma aceção de corpo. Talvez por conta de sua incursão nesses aspectos da doutrina cristã, e da importância que apresentam no pensamento de Agostinho, alguns comentadores e pesquisadores tenham a propensão de compreender o conceito de corpo humano *mais exclusivamente* a partir de uma perspectiva teológico-moral¹⁰⁹, por vezes preterindo ou deixando de lado a consideração do conceito de corpo em Agostinho a partir de uma perspectiva antropológica e ontológica.¹¹⁰

O conceito de *corpus*, cuja tradução para a língua portuguesa é *corpo*¹¹¹, é sem dúvida bastante recorrente na filosofia de Agostinho. Conforme estabelecemos no capítulo anterior, para Agostinho o *animus* (ou também *spiritus*, tomado em sua aceção escritural) é uma substância vital e racional que, em sua união com o corpo, vivifica-o, dando origem ao que conhecemos por ser humano, ou homem. Em *De ciuitate Dei*, Agostinho claramente afirma que o homem nem é apenas alma, e tampouco corpo, mas que consta (*constat*) de ambos.¹¹²

¹⁰⁸ cf. MILES, Margaret. Corpus. In: **Augustinus-Lexikon**. Vol 2. Basel: Schwabe AG, 1996-2002, p. 6.

¹⁰⁹ Referência no assunto, Margaret Ruth Miles em sua obra *Augustine on the body*, tece considerações valorosas sobre o papel do corpo (i) na teoria agostiniana das sensações, (ii) no processo ascético do homem em direção a Deus, (iii) na compreensão do ponto de vista cristão da encarnação e da ressurreição. (MILES, Margaret. **Augustine on the body**. Missoula: Scholars Press, 1979).

¹¹⁰ Aspecto notado por Gerard O'Daly em seu *Augustine's Philosophy of Mind*. (cf. O'DALY, Gerard. op. cit. pp. 40-59.).

¹¹¹ Ao contrário dos conceitos de *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio* e *intellectus/intelligentia*, os quais persistimos em manter a grafia latina (com a exceção das traduções, com fins de padronização das mesmas), compreendemos que a tradução portuguesa para *corpus* resgata completamente o significado do termo, o que não confere problemas para o entendimento da filosofia de Agostinho no que diz respeito suas considerações sobre o corpo e sua relação com a estrutura psíquica humana. Deste modo, não insistiremos no uso do vocábulo latino neste capítulo.

¹¹² cf. *ciu.* XIII xxiv 2. Homo non est corpus solum, uel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore. Trad. por Oscar Paes Leme.

Se a constituição do ser humano se dá por intermédio de uma estrutura anímica racional unida a um corpo mortal e material, é necessário admitir que não há homem que não seja o resultado dessas duas substâncias, quais sejam, um corpo material e uma estrutura anímica ou *alma*. É deveras sólida em Agostinho a concepção de que o homem se constitui a partir de uma e de outra coisa, de modo que nem uma e nem outra possam ser consideradas de modo equivalente. Em outros termos, o corpo é uma substância e a alma é *outra* substância. A partir da união de corpo e alma, estas duas substâncias perfazem (*tornam-se como que*) uma unidade. Nas palavras de Agostinho:

Se definirmos de outro modo o homem, e dissermos: “O homem é uma substância racional que consta de alma e corpo”, fica esclarecido que ele tem uma alma que não é corpo; e tem um corpo, que não é a alma.¹¹³

Assim, a alma que tem o corpo não faz duas pessoas, mas um único homem. [...] O que é o homem? Uma alma racional que tem um corpo.¹¹⁴

Malgrado a excelência e superioridade da estrutura anímica ante o corpo, a estrutura anímica não é suficiente, por si só, para formar o ser humano. Assim, parece-nos que, para Agostinho, o homem jamais pode ser considerado homem somente em virtude de um único aspecto, isto é, ou de sua estrutura anímica ou de seu corpo.

Alguns comentadores, no entanto, levantam dúvidas a respeito dessa categorização feita por Agostinho. Gilson por exemplo, compreende que Agostinho parece vacilar na sua definição de homem, e, ao fazê-lo, por vezes mostra uma definição bastante parecida com a definição de *alma*, de modo que “o homem, portanto, nada mais é, finalmente, que sua alma ou, se preferirem, a alma mesma é que é o homem”¹¹⁵. A contestação de Gilson é completamente razoável quando se analisa, por exemplo, o segundo excerto da citação acima, em que Agostinho afirma que o homem é uma “*anima rationalis habens corpus*”. O verbo *habens* indica plenamente que a *anima* possui e detém o domínio sobre o corpo. Ora, se um objeto está subordinado a outro, é necessário que o possuidor exerça poder sobre o possuído, estabelecendo assim uma relação hierárquica em que o possuído seja inferior ao possuidor. Destarte, pode-se dizer em última instância que a *anima*, detentora do corpo como seu subordinado, é o homem.

¹¹³ *trin.* XV vii 11. Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore"; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima. Trad. por Agostinho Belmonte.

¹¹⁴ *Io. eu. tr.* XIX 15. Sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem. [...] Quid est homo? Anima rationalis habens corpus.

¹¹⁵ cf. GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 236.

Apesar da objeção, Gilson acredita que Agostinho ainda iria defender sua posição de que o homem é um composto inextricável de psique e corpo. Ainda no excerto da análise anterior, podemos observar que Agostinho diz “*sed unum hominem*”, em que o adjetivo *unum* (único) reforça a ideia de singularidade imbuída no conceito de homem. Para nós, isso indica que Agostinho pretendeu salvaguardar-se de possíveis objeções similares às de Gilson. No entanto, Agostinho não se expressa de forma categórica, de modo que sua afirmação se mostra aberta a possibilidades interpretativas.

Para nós, o conceito de corpo em Agostinho é, de certo modo, plural. Ou seja, é um conceito que abrange várias acepções: (i) teológica, pois o corpo, assim como todas as coisas, é uma criação de Deus; (ii) moral, pois o corpo tem sua função na ordem do mundo enquanto uma criatura; (iii) antropológica, pois o corpo é peça indispensável na constituição do ser humano; e (iv) ontológica, pois o corpo é uma substância. Conforme dissemos anteriormente, as acepções (i) e (ii) são geralmente as mais estudadas pelos comentadores. Ademais, costumam ser apresentadas de modo coadunado, já que é indissociável em Agostinho a relação entre teologia e moralidade. Por diferentes razões, as acepções (iii) e (iv) também podem ser apresentadas de modo conjunto, visto que não existe nenhuma ligação necessária entre antropologia e ontologia – embora seja possível fazê-la. Em nossa dissertação, apresentaremos as quatro acepções em dois pares, pois compreendemos que o conteúdo de nossa exposição não será prejudicado pela coadunação das acepções das quais nos encarregaremos nos subcapítulos seguintes.

2.2.1 A ACEPÇÃO TEOLÓGICO-MORAL DO CORPO

A compreensão da acepção teológico-moral do corpo não é imprescindível para cumprir o intuito de nossa exposição, visto que a parte moral desta acepção não corrobora diretamente a concepção do corpo como suporte da vida mental humana. Se, por um lado, a acepção teológico-moral do corpo não guarda relações significativas com a noção de corpo como suporte da vida mental, é verdade, por outro lado, que é justamente a acepção teológico-moral que revela com firmeza a posição de Agostinho ante o dualismo platônico, em sua divisão entre a substância corpórea e a substância psíquica. Por intermédio do distanciamento da doutrina platônica, Agostinho passa a considerar o par *corpo/alma* como uma substância coesa numa só unidade.

Não contestamos o fato de que a filosofia de Platão tenha influenciado fortemente o pensamento de Agostinho. Embora seja evidente a presença de traços platônicos na filosofia agostiniana no que diz respeito à psique humana — tomemos como exemplo, as considerações agostinianas a respeito da imortalidade e imaterialidade —, é importante observar que Agostinho rejeita completamente o dualismo demarcado por Platão. Para o pensador grego, o corpo não é mais do que um mero incômodo para a psique, visto que ele desempenha a função de um obstáculo, e, mais do que isso, de cárcere. Vejamos o que fala Platão:

E quanto à efetiva aquisição de conhecimento? Constitui o corpo um obstáculo ou não se houver com ele uma comunhão visando à busca do conhecimento?¹¹⁶

Os amantes do conhecimento percebem que, quando a filosofia apodera-se de suas almas, estas estão encarceradas e ligadas ao corpo, sendo compelidas a considerar as realidades como se através de barras da prisão e não por si mesmas, com sua visão livre, estando chafurdadas na completa ignorância. E a filosofia percebe que o que há de mais terrível nesse encarceramento é ser ele causado pelos apetites, de modo que o encarcerado contribui para seu próprio encarceramento.¹¹⁷

Os excertos platônicos evidenciam um forte antagonismo entre o corpo e a psique, o qual pode ser visto nos momentos em que o filósofo grego se refere ao corpo como *prisão*, *cárcere* ou *obstáculo*. Ora, ao dizer que o corpo é qualquer uma destas coisas, Platão reforça os aspectos negativos desempenhados pelo corpo humano na ordem do mundo; ora, é impossível defender que o corpo seja bom e fonte de enclausuramento ao mesmo tempo. Ademais, ao asseverar que a psique constitui-se como um elemento divino, imutável e permanente — asseverando, em simultâneo, que o corpo seria transitório, corruptível e mutável—, a doutrina platônica apresenta-se como divergente da concepção cristã de ressurreição plena dos corpos.¹¹⁸

¹¹⁶ Fédon. 65a. τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, εἴαν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει. Trad. por Edson Bini.

¹¹⁷ Fédon. 82d – 83a. γινώσκουσι γάρ, ἡ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένη ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καί τοι εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὥς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὀδεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι. Trad. por Edson Bini.

¹¹⁸ Gilson cita um fragmento do *De resurrectione*, obra perdida de São Justino, em que podemos ler: “Porque Deus chamou a própria carne para a ressurreição e lhe promete a vida eterna. Anunciar ao homem a boa nova da salvação é, de fato, anunciá-lo igualmente para a sua carne. Porque é o homem senão um ser racional composto de uma alma e de um corpo? A alma, tomada em si, não é então o homem? Não, mas ela é a alma do homem. Então é o corpo que é o homem? Não, mas deve-se dizer que ele é o corpo do homem. Visto que, portanto, nem a alma e nem o corpo tomado à parte são o homem, mas que o que se chama por esse nome é o que nasce da

Diferentemente de Platão, o conceito de corpo em Agostinho não é considerado de modo integralmente negativo. É claro, no entanto, que não restam dúvidas de que Agostinho sustentou que o corpo e as paixões podem levar o homem a se desviar do caminho da verdadeira Felicidade (*beatitudo*), especialmente por meio da incidência no erro e na prática do mal.¹¹⁹ Com efeito, Agostinho afirma:

Devemos evitar inteiramente as coisas sensíveis e precaver-nos muito enquanto vivemos neste corpo, para que nossas asas não sejam retidas pelo visgo dessas mesmas coisas. É necessário que nossas asas estejam íntegras e perfeitas para voarmos destas trevas àquela luz, que certamente não se digna mostrar-se aos que estão fechados nesta gaiola, a não ser que se portem de modo que, uma vez rompida e quebrada esta gaiola, possam escapar para as suas regiões. Por isso, quando estiveres em tal condição que absolutamente nada do que é terreno te cause deleite, acredita-me, naquele momento, naquele instante, verás o que desejas.¹²⁰

Para Agostinho, viver sob as rédeas do corpóreo impede o vislumbre e o conhecimento de Deus. A citação anterior afirma que viver conforme as paixões do corpo é viver encarcerado nas trevas e longe da luz. Neste ponto, com efeito, o antagonismo estabelecido por Agostinho entre trevas e luz é evidente: as trevas correspondem ao mal, ao passo que a luz corresponde ao bem, isto é, a Deus. No entanto, o mal não subsiste aqui como uma entidade ontológica dotada de existência, mas sim como um aspecto da moralidade humana a partir do seu próprio *modus uiuendi*.

união de ambos, quando Deus chamou o homem à ressurreição e à vida, não foi uma das suas partes, mas o homem total, isto é, a alma e o corpo, que ele chamou.” (cf. GILSON, Étienne. op. cit. pp. 232-233.).

¹¹⁹ *conf.* IV xv 26. Imaginava formas corpóreas. Eu, carne, acusava a carne; eu, “espírito errante”, ainda não me voltava para Vós. Vagueando, caminhava por quimeras que não existem nem em Vós, nem em mim, nem nos corpos. Não são criações da vossa verdade, mas puras ficções que meu orgulho formava segundo os corpos. (et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam et spiritus ambulans nondum reuertebat ad te et ambulando ambulabam in ea, quae non sunt neque in te neque in me neque in corpore neque mihi creabantur a ueritate tua, sed a mea uanitate fangebantur ex corpore. Trad. por. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.).

¹²⁰ *sol.* I xiv 24. Penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum uisco pennae nostrae impediuntur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris euolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cauea inclusis, nisi tales fuerint ut ista uel effracta uel dissoluta possint in auras suas euadere. Itaque, quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis uidebis quod cupis. Trad. por Adauri Fiorotti.

De fato, não é concebível para Agostinho a existência do mal *per se* – como uma entidade ontológica. Por este motivo, Agostinho rejeita toda e qualquer relação que venha a postular que o corpo e o corpóreo sejam substâncias más por natureza.¹²¹ Para Agostinho, não é concebível a existência de qualquer substância que seja má por natureza e que provenha da criação de Deus ao mesmo tempo, visto que toda a criação de Deus é boa:

Ora, esses dois princípios, a saber: o corpo e a vida são evidentemente tomados aqui como pertencentes às criaturas (porque o Criador também possui a vida, e essa ao supremo grau). Ora, aquelas duas criaturas, o corpo e a vida, sendo perfectíveis, como dissemos acima, e podendo recair no nada pela perda total de suas perfeições, mostram-nos bastante que elas tiram sua existência daquela Perfeição que é sempre idêntica a si mesma. É porque todos os bens, sejam eles quais forem, do maior ao menor, não podem proceder senão de Deus.¹²²

Com efeito, podemos afirmar que, em Agostinho, o corpo pode ser considerado uma fonte de tentações que impulsionam o homem a praticar o pecado e incidir no erro. Porém, não se pode dizer que o corpo seja *per se* a origem do mal, entendido como substância ontologicamente existente, visto que o corpo é uma criação de Deus e, como tal, perfectível. Destarte, Agostinho afasta de sua filosofia qualquer possibilidade de uma associação *ontológica e necessária* entre corporalidade e *maldade*. Embora não exista uma relação ontológica e necessária entre o corpo e o mal na filosofia agostiniana, admitimos, porém, a existência de uma relação moral – mas também não necessária – entre o corpo e o mal, a qual se torna evidente por intermédio das ações do ser humano. Em outras palavras, dizemos que a relação entre o corpo e o mal só existe quando psique humana se deleita e se deixa entorpecer pelo corpo.

¹²¹ A opinião de que todos os corpos são ruins por natureza advém de Porfírio. De acordo com Porfírio, tudo aquilo que remete ao corpo deveria ser evitado, por ser ruim. Agostinho, porém, discorda da opinião de Porfírio, pois nem acredita que os corpos sejam ruins por natureza nem que *todas* as coisas que advenham do corpo devam ser evitadas. Em *retr.* I iv 3 Agostinho faz uma ressalva do que afirmou em *sol.* I xiv 24, afirmando que: “eu deveria ter sido cuidadoso, a fim de que eu não seja considerado um defensor da sentença daquele falso filósofo, Porfírio, que disse que todos os corpos devem ser evitados. Eu, porém, não disse *todos* os sensíveis, mas *esses* sensíveis.” (cauendum fuit, ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum. Non autem dixi ego “omnia” sensibilia sed “ista”).

¹²² *lib. arb.* II xvii 46. Haec autem duo, id est, corpus et uita, quae quidem creaturae deputantur (nam et Creatoris ipsius uita dicitur, et ea summa uita est): istae igitur duae creaturae corpus et uita quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere, quae semper eiusmodi est. Quamobrem quantacumque bona, quamuis magna, quamuis minima, nisi ex Deo esse non possunt. Trad. por. Nair de Assis Oliveira.

Para Agostinho, conforme já estabelecemos, o homem é formado pela união substancial entre um corpo e uma estrutura psíquica ou anímica, cujo nome comum é *alma*. Ademais, demonstramos que a doutrina agostiniana assevera que a estrutura psíquica é responsável por vivificar o corpo, de modo que, ao dar vida àquilo que não é animado por si só, a estrutura anímica recebe o *status* de superior em relação ao corpo. Não devemos entender que, conforme Agostinho, a superioridade da psique ante o corpo implique um dualismo radical que separe o corpo da psique. Para nós, a opinião de Agostinho nem se aproxima da platônica — pois não desconsidera o corpo completamente — nem antevê um dualismo nos moldes cartesianos, segundo os quais o homem é essencialmente a sua estrutura psíquica.¹²³ O pensamento de Agostinho se difere da doutrina de Platão e de Descartes justamente no que diz respeito à valorização do corpo na constituição do ser humano. Logo, ainda que exista um dualismo no pensamento agostiniano, não é possível dizer que esta doutrina dualista seja radical.

Agostinho, portanto, compreende a psique como uma substância que governa o que não é capaz de se autogovernar. Com efeito, mais do que animar o corpo, a estrutura anímica deve conduzi-lo, pois a psique é uma “*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*”.¹²⁴ Ora, se a psique tem o papel de reger¹²⁵ o corpo, ela deve ser diretamente responsável pelo uso que é feito dele:

Eis como, no próprio prazer corporal, nós encontramos como aprender a desprezá-lo. Não que o corpo seja mal por natureza, mas porque é vergonhoso resolver-se no apego aos últimos bens, quando nos é permitido apegar-nos a bens mais altos e deles fruir.¹²⁶

¹²³ *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. II, 7. Sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante. (sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, siue animus, siue intellectus, siue ratio, uoces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res uera, et uere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. Trad. por Fausto Castilho.).

¹²⁴ *an. quant.* XIII 22. É substância dotada de razão, apata a reger um corpo. Trad. por Aloysio Jansen.

¹²⁵ Em Agostinho é muito forte a ideia de que o corpo é regido (do verbo latino *rego,-ere*) pela psique, ideia que permanecerá inalterada ainda em seus textos de maturidade. Em *trin.* III iv 9, Agostinho diz “Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine *reguntur*, ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem”. (Mas assim como os seres mais simples e inferiores são governados ordenadamente pelos mais subtis e fortes. Assom todos os corpos o são por um espírito vital. Por sua vez o espírito da vida irracional é governado pelo espírito racional de vida. Trad. por Agostinho Belmonte. Grifo nosso.).

¹²⁶ *uera rel.* XLV 83. Quapropter, etiam in ista corporis uoluptate inuenimus unde commemoremur eam contemnere; non quia malum est natura corporis, sed quia in extremi boni dilectione turpiter uoluntatur, cui primis inhaerere fruique concessum est. Trad. por Nair de Assis Oliveira.

Quando a psique conduz o corpo em direção às paixões¹²⁷, isto é, em direção ao que é semelhante ao corpo, ela incorre no risco de se apegar ao sensível; quando isso acontece, a psique começa a amar e adorar aquilo que é material em detrimento daquilo que é espiritual, fugindo de sua própria natureza e se abrigo na falsidade e no erro, culminando na origem do mal moral.

A psique deve, portanto, estar acima do corpo e das coisas materiais, nunca devendo se submeter ao corpo, e tampouco aos desejos de cobiça e perversão que se originam no interior de si mesma¹²⁸. Com efeito, a acepção moral quanto ao papel do corpo na filosofia de Agostinho situa-se justamente na maneira pela qual a psique vai se *utilizar* (do verbo latino *utor, uti*) do corpo a fim de *regozijar-se* (do verbo latino *fruo, frui*) no bem máximo, isto é, em Deus¹²⁹. À psique cabe o domínio do corpo justamente porque é superior a ele. De modo símile, a Deus cabe o domínio da psique, por lhe ser superior por natureza.

É comum, no entanto, que o homem frua nas coisas corpóreas ao invés de fruir em Deus. É exatamente em função da fruição dos homens sobre as coisas temporais que o *Verbo se fez carne e habitou no meio de nós*¹³⁰, com o objetivo de purificar os homens de seus pecados¹³¹.

Se, por um lado, a Encarnação do Verbo, sustenta Agostinho, consistiu no fármaco capaz de curar a enfermidade dos homens¹³², é verdade, por outro lado, que Agostinho rejeitou completamente as asserções platônicas sobre o corpo em vista da defesa de uma concepção cristã que, devido à ideia de Encarnação, professa a importância do corpo na ordem do mundo.¹³³ Podemos citar, por exemplo, trechos da primeira carta de Paulo de Tarso aos Coríntios, em que o Apóstolo diz:

¹²⁷ Adotamos o termo *paixão* em vista de seu sentido clássico, derivado do grego *πάθος* e do latim *passio*. O termo designa a atuação ou o poder que um objeto pode operar sobre um indivíduo, de modo que este indivíduo *sofra*, isto é, seja *afetado* esteticamente pela influência do objeto ou coisa. (cf. PACCIONI, Jean Paul. *Passion*. In: BLAY, Michael (Org.). **Grand Dictionnaire de la Philosophie**. Paris, Éditions Larousse et Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 2003, p.774.).

¹²⁸ cf. *lib. arb.* I iii 8.

¹²⁹ Sobre o valor moral do conceito de *uti* e sua relação com o conceito de *frui* cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. O Amor: princípio da moral interior em Santo Agostinho. In: **Perspectiva Filosófica**. Recife, v.4, n.9, p. 117-128, jul./dez. 1996.

¹³⁰ Jo 1, 14.

¹³¹ Para os pensadores da Patrística a Encarnação de Cristo como uma forma de redenção da humanidade era uma verdade indiscutível. Tertuliano é um caloroso defensor desta verdade. Miles, ao comentar Tertuliano, diz: “Tertulian pictured a mixture of God and human which grounded redemption in Christ’s body, a body he shared with all humanity.” (cf. MILES, Margaret. In: **Augustinus-Lexikon**. Vol 2. Basel: Schwabe AG, 1996-2002, p. 10.).

¹³² cf. TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Imago trinitatis: Deus, sabedoria e verdade: estudo teológico sobre o De Trinitate* de Santo Agostinho. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013, p. 73.

¹³³ Conforme Brachtendorf, “O cristianismo está na consequência do platonismo, pois só ele alcança os objetivos que o platonismo reconheceu como dignos de esforço. No entanto, Agostinho também salienta o conteúdo extra

Ora, se nós pregamos que Cristo ressuscitou dos mortos, como é que alguns de vocês dizem que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, então Cristo também não ressuscitou.¹³⁴

Todavia, alguém dirá: “Como é que os mortos ressuscitam? Com que corpo voltarão?” Insensato! Aquilo que você semeia não volta à vida, a não ser que morra. [...] A seguir, Deus lhe dá o corpo como quer: ele dá a cada uma das sementes do corpo o que lhe é próprio.¹³⁵

O mesmo acontece com a ressurreição dos mortos: o corpo é semeado corruptível, mas ressuscita incorruptível; é semeado desprezível, mas ressuscita glorioso; é semeado na fraqueza, mas ressuscita cheio de força; é semeado corpo animal, mas ressuscita corpo espiritual.¹³⁶

Agostinho compreende e absorve as palavras de Paulo de Tarso. Desse entendimento, Agostinho passa a assentir que Cristo, ao ressuscitar, restaura-se espiritual e corporalmente, ou seja, de modo integral. Com efeito, se a Bíblia professa a inclusão do corpo no momento da ressurreição, é necessário compreender que o corpo desempenha um importante papel na constituição marcada pela união entre material e espiritual.¹³⁷ De posse desse conhecimento, somos levados a crer que Agostinho assentirá na concepção de que o corpo é um elemento crucial na constituição do homem¹³⁸, razão pela qual denotará ao corpo valor e significado positivos.¹³⁹

Assim, estabelecemos que, em Agostinho, a aceção teológico-moral do corpo se consolida como uma refutação ao dualismo platônico, o qual preza pelo antagonismo entre corpo e psique e assinala que o corpo é ruim. A partir de pressupostos bíblicos, tais como (i) Deus não criou nenhuma criatura ruim, e (ii) Cristo fez-se humano, isto é, em corpo e psique¹⁴⁰, Agostinho pôde demonstrar que (i) o corpo é bom, que (ii) o corpo não é origem do mal e (iii) que o mal existe apenas como uma má condução do corpo.

do cristianismo, provavelmente a ideia da encarnação, quando diz que os platônicos deveriam modificar algumas de suas palavras e visões” (cf. BRACHTENDORF, Johannes. op. cit. loc cit. p. 152.).

¹³⁴ 1Cor 15, 12 -13.

¹³⁵ *ibid.* 35-36, 38.

¹³⁶ *ibid.* 42-44.

¹³⁷ Conforme Duffy “o cristianismo primitivo dá ao corpo um significado radicalmente novo, constituindo um modelo de integração e de unidade do homem.” (cf. DUFFY, Stephen. Antropología. In: **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Alan Fitzgerald (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 86.).

¹³⁸ cf. *an. quant.* I 1. Se a pergunta é sobre a composição do ser humano, respondo que é constituído de alma e corpo. (sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore. Trad. por Aloysion Jansen.).

¹³⁹ Conforme Miles, “by the end of the third century discussions of the Incarnation attempted to define the manner in which human and divine existed in unity in the embodied Christ. Both of these questions require a more positive view of the human body and its role and status than contemporary philosophical accounts or ethical teachings could provide.” (cf. MILES, Margaret. op. cit. loc. cit.).

¹⁴⁰ Em *conf.* VII xix 25, Agostinho afirma que: “e que aquela carne não se tinha unido ao vosso Verbo senão pela alma e inteligência humana.” (non haesisse carnem illam Verbo tuo nisi cum anima et mente humana. Trad. por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.).

Para nós, porém, o ponto mais importante se encontra no momento em que Agostinho compreende, a partir do dogma da ressurreição de Cristo, que o ser humano é uma constituição unitária, uma unidade plena, fruto da união entre duas substâncias, no caso, entre (i) psique e (ii) corpo.

Antes, porém, de prosseguir com nossa exposição, vejamos um comentário de Gilson que enlaça de maneira sintética grande parte daquilo que foi essencialmente discutido neste tópico:

Para ele, (*Platão*) a união da alma e do corpo é o resultado do acidental de uma queda; é por uma violência à sua natureza que a alma é encerrada no corpo, como numa prisão ou túmulo, e é por isso que todo o esforço da filosofia deve tender a libertá-la desse corpo. Para um cristão, ao contrário, é impossível, em primeiro lugar, que um estado natural seja o resultado de uma queda, porque a união da alma ao corpo é natural e desejada por esse Deus que disse das suas obras que elas são boas: *et vidit quod erant valde bona*. Além disso, visto que é da salvação do homem por inteiro que é da salvação do homem por inteiro que se trata, a filosofia cristã não poderia propor-se salvar a alma do corpo, mas em vez disso salvar o corpo pela alma e, para que seja assim, o homem tem necessariamente de ser um composto substancial, muito diferente da justaposição acidental imaginada por Platão. É, por sinal, o que explica que, tão firme na afirmação da unidade do homem, santo Agostinho se reconheça incapaz de justificá-la.¹⁴¹

2.2.2 A ACEPÇÃO ONTOLÓGICA E ANTROPOLÓGICA DO CORPO

A acepção ontológica do corpo no pensamento de Agostinho é sustentada pela afirmação agostiniana de que o corpo é uma substância, o que pode ser conferido em algumas passagens, como:

Assim também não há cabeça sem corpo que a sustente, o que é evidente. Ora, a cabeça e o corpo são termos relativos entre si, se bem que sejam também substâncias, sendo ambos realidades físicas. Se não houver cabeça, não haverá também corpo que sustente essa cabeça. Pode-se, porém, separar a cabeça do corpo por um corte. Entretanto, com as coisas da alma isso é impossível. Há corpos que absolutamente são indivisíveis e nem podem ser seccionados. Contudo, não seriam corpos se não constassem de partes. A parte está, pois, em relação com o todo, porque uma parte é parte de algum todo, e o todo é o todo, por todas as suas partes. Mas a parte e o todo se são corpos, não o são somente de modo relativo, mas também de modo substancial.¹⁴²

¹⁴¹ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. por Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁴² *trin.* IX iv 6-7. Sicut caput capitati alicuius utique caput est, et relatiue ad se dicuntur, quamuis etiam substantiae sint; nam et caput corpus est, et capitatum; et si non sit corpus, nec capitatum erit. Sed haec praecisione ab inuicem separari possunt, illa non possunt. Quod si sunt aliqua corpora quae secari omnino et diuidi nequeunt, tamen nisi partibus suis constarent, corpora non essent. Pars ergo ad totum relatiue dicitur, quia

Sobre a citação anterior, podemos destacar os seguintes pontos: (i) Agostinho parece não deixar dúvida alguma a respeito da compreensão do corpo como uma substância; (ii) Agostinho evidencia que não compreende o corpo como uma substância somente, mas sim como uma substância dotada de realidade física, o que demarca, de modo preciso, um antagonismo com a substância psíquica que é espiritual por excelência; (iii) por ser uma substância de realidade física, o corpo consta de partes e pode ser seccionado, o que nos permite inferir novas diferenças em relação à psique, cuja substância é simples e completamente indivisível.¹⁴³

A partir das observações anteriores, podemos afirmar que, considerado em si mesmo, o corpo é uma substância material (pois é uma realidade física), complexa (pois é composta de partes) e divisível (pois é possível seccionar suas partes).

Ao estabelecer que todo corpo é material, complexo e divisível, Agostinho universaliza o conceito, tornando-o abrangente e não específico, de modo que tudo aquilo que é corpóreo, ou ainda, que tenha as mesmas características substanciais, é um corpo. Em outras palavras, o corpo de uma árvore, o corpo de um cachorro e o corpo de um homem são, substancialmente, os mesmos: em comum, possuem corpos materiais, complexos e divisíveis, e os elementos de suas composições são os mesmos, como mostra Agostinho:

Se me perguntarem de que é feita esta árvore que ali vemos, eu posso dizer que se constitui dos quatro elementos. Mas não saberia dizer a composição de tais elementos em si, ou o que são exatamente. Se a pergunta é sobre a composição do ser humano, respondo que é constituído de alma e corpo. O corpo é feito dos quatro elementos. Quanto à alma, que entendo como substância própria, não saberia dizer como é tal substância, como não sei dizer como é a substância dos elementos do corpo.¹⁴⁴

omnis pars alicuius totius pars est, et totum omnibus partibus totum est. Sed quoniam et pars corpus est, et totum; non tantum ista relatiue dicuntur, sed etiam substantialiter sunt. Trad. por Agostinho Belmonte.

¹⁴³ Ao comparar os atributos do corpo aos da psique, Agostinho em *an. quant.* III 4 diz: “Não posso dizer o que é a alma com expressões materiais, e posso afirmar que não tem qualquer tipo de dimensão, não é longa ou larga, ou dotada de força física, e não tem coisa alguma que entre na composição dos corpos, como medida e tamanho” (Quamobrem quanta sit anima secundum inquisitionem hanc tibi respondere non possum; sed possum affirmare, neque illam longam esse, nec latam, nec robustam, neque aliquid horum quae in mensuris corporum quaeri solent. Et hoc cur existimem, rationem tibi reddam, si placet. Trad. por Aloysio Jansen.).

¹⁴⁴ *an. quant.* I 2. Sed quemadmodum si ex me quaereres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est; porro si pergeres quaerere, unde ipsa terra, uel aqua, uel aer, uel ignis constent, nihil iam quod dicerem reperirem: sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima uero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae uideatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra. Trad. por Aloysio Jansen.

Nesta citação, Agostinho afirma que tanto a árvore quanto o corpo humano são constituídos dos quatro elementos (terra, água, ar e fogo). Apesar de reconhecer a sua própria incapacidade no que se refere ao conhecimento da constituição dos próprios elementos, Agostinho afirma que a composição dos corpos se dá a partir destes elementos. Ainda que Agostinho seja impreciso linguística e cientificamente, visto que os corpos não são constituídos pelos quatro elementos, mas sim por átomos, moléculas e íons, é possível notar que seu raciocínio é verdadeiro. Em outras palavras, não importa se são os “quatro elementos” ou os “átomos, moléculas e íons” aquilo que constitui os corpos, mas sim que os corpos são formados por unidades de matéria. Com efeito, os corpos de uma árvore e de um homem são substancialmente os mesmos; a diferença entre eles é de ordem formal, ou seja, no modo como tais elementos foram estruturalmente organizados.

Quando organizada estruturalmente, a matéria torna-se um corpo. No entanto, em Agostinho, a matéria por si só, isto é, de modo autônomo, não é capaz de organizar e constituir os corpos. Com efeito, é necessário que exista uma inteligência detrás deste processo de organização material. Para Agostinho, esta inteligência não poderia ser outra senão Deus, que criou *ex nihilo* a matéria informe e, em seguida, deu-lhe forma.¹⁴⁵ Nas palavras de Agostinho:

Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa matéria foi tirada totalmente do nada. Pois, mesmo o que ainda não está formado, sem dúvida alguma, de algum modo já tem iniciada a sua formação. Ser susceptível de forma é benefício de seu Autor, e possuí-la é bem. A simples capacidade de forma é, pois, certo bem. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem de Deus sua forma ou possibilidade de ser formado. Dito de outro modo: todo o ser formado, enquanto formado e todo o que ainda não está formado, enquanto formável, encontra seu fundamento em Deus.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Sobre a criação a partir do nada cf. *conf.* XII iv-viii.

¹⁴⁶ *uera rel.* XVIII 36. Quapropter etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est: bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae: et ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, ipse fecit etiam posse formari. Ita omne quod est, in quantum est; et omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet. Quod alio modo sic dicitur: omne formatum, in quantum formatum est; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet. Trad. por Nair de Assis Oliveira.

O princípio formal dos corpos é Deus, que, como um artesão, molda a matéria e cria o mundo. A respeito da criação do primeiro ser humano, a bíblia narra que Deus moldou seu corpo a partir do barro e, em seguida, assoprou-lhe a vida nas narinas, e o chamou de Adão.¹⁴⁷ Ora, o barro é a representação alegórica da matéria. A psique não é matéria, mas sim uma substância vital, cuja função primeira é animar a matéria inerte. Deus, por sua vez, é o artesão que realizou toda a tarefa que culminou na criação do primeiro homem. Com efeito, Deus é a causa formal do primeiro homem. Interessa notar que a posição de Agostinho se difere completamente da posição defendida por Aristóteles que, em seu *De anima*, afirma que a psique é “a causa e princípio do corpo que vive”¹⁴⁸. A psique, ao ser definida como uma forma do corpo por Aristóteles, é concebida a partir da exclusão de toda e qualquer determinação que seja exterior à própria psique. Em Aristóteles, com efeito, a união entre corpo e psique soa como uma união accidental, ao passo que, em Agostinho, o sentido é mais profundo, visto que existe uma inteligência por detrás da união. Trata-se de uma inteligência que, através de um ato de livre vontade, criou o homem, isto é, uma substância complexa composta de psique e corpo, o que nos leva à acepção antropológica do corpo.

A acepção antropológica do corpo no pensamento de Agostinho se fundamenta na definição de ser humano, segundo a qual o homem é uma unidade de psique e corpo. Agostinho se arraiga fortemente a essa definição, incorporando-a em seu pensamento. Tal concepção parece permanecer inalterável ao longo de seu percurso intelectual e religioso, na medida em que as menções a respeito da unidade substancial entre corpo e psique podem ser encontradas tanto nos textos de juventude quanto nos de maturidade:

Peço agora, já que todos estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma [...] ¹⁴⁹

Se a pergunta é sobre a composição do ser humano, respondo que é constituído de alma e corpo. ¹⁵⁰

¹⁴⁷ cf. Gn. 2, 7.

¹⁴⁸ *De an.* II iv 415b8. ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. Trad. por Maria Cecília Gomes dos Reis.

¹⁴⁹ *beata u.* II 7. Nunc illud iam ex omnibus quaero, cum fateamur cuncti neque sine corpore, neque sine anima esse posse hominem. Trad. por Nair de Assis Oliveira.

¹⁵⁰ *an. quant.* I 2. Sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore. Trad. por Aloysio Jansen.

Se definirmos de outro modo o homem, e dissermos: “O homem é uma substância racional que consta de alma e corpo”, fica esclarecido que ele tem uma alma que não é corpo; e tem um corpo, que não é a alma.¹⁵¹

Assim, a alma que tem o corpo não faz duas pessoas, mas um único homem. [...] O que é o homem? Uma alma racional que tem um corpo.¹⁵²

Porquanto o homem não é apenas alma e nem apenas corpo, mas composto de alma e de corpo.¹⁵³

O ponto comum de todos os excertos é a afirmação de que o homem é um composto unitário formado por duas substâncias diferentes: corpo e psique. Conforme afirmamos, a definição agostiniana de homem parece se manter inabalável no decurso de seu pensamento, ainda que seja apresentada contra essa definição àquela de matiz aristotélico presente no *De ordine*, que afirma ser o homem “um animal racional e mortal”¹⁵⁴.

Na verdade, a definição dada no *De ordine* não é totalmente adversa à definição agostiniana, visto que só é possível ser um animal racional por meio de uma psique ou estrutura anímica, e só é mortal tudo aquilo que é corpóreo, porquanto somente o corpo é perecível. Com efeito, até mesmo a definição de cunho aristotélico pode ser utilizada para justificar a compreensão do homem como um composto psíquico e corporal. A diferença entre a definição aristotélica e agostiniana se instancia apenas no plano conceitual daquilo que é o corpo e daquilo que é a psique para cada um dos pensadores¹⁵⁵.

Ainda no que se refere ao conjunto de excertos anteriores, é possível, pressupor que, em Agostinho, existe um gérmen precursor do contemporâneo conceito de “mente-corpo”, a qual supostamente o aproximaria de uma teoria materialista do organismo. A fórmula “a alma que tem um corpo não faz duas pessoas, mas um único homem”, deixa entrever uma visível unidade entre aquilo que é psíquico e aquilo que é corpóreo.

¹⁵¹ *trin.* XV vii 11. Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: "Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore"; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima. Trad. por Agostinho Belmonte.

¹⁵² *Io. eu. tr.* XIX 15. Sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem. [...] Quid est homo? Anima rationalis habens corpus.

¹⁵³ *ciu.* XIII xxiv 2. Quoniam homo non est corpus solum uel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Trad. por Oscar Paes Leme.

¹⁵⁴ *ord.* II xi 31. quod ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est: *Homo est animal rationale mortale*. (O homem foi definido pelos sábios antigos da seguinte maneira: O homem é um animal racional mortal. Trad. por Agostinho Belmonte.).

¹⁵⁵ Conforme vimos anteriormente, Aristóteles postulava ser a psique a *forma* do corpo. Agostinho, por sua vez, compreende que a psique é uma substância e que o corpo recebe sua forma de Deus.

Se o psíquico e o corpóreo compõem uma mesma unidade, então não seria um absurdo tratá-los a partir de um único conceito. Considerando o que fora dito, o conceito de “corpo-psique” (ou “corpo-*alma*”) poderia ser aplicado no pensamento de Agostinho para expressar a unidade do homem. Ressaltamos, porém, que não é nosso intuito inserir no pensamento do autor um conceito que ele nunca utilizou. Nosso objetivo, portanto, é o de interpretar o pensamento agostiniano não apenas no interior de seu contexto histórico, mas para além dele, na tentativa de introduzir o pensamento de Agostinho na discussão de uma problemática filosófica contemporânea. Com efeito, destacamos o valor do pensamento agostiniano no equacionamento dos problemas filosóficos no que diz respeito à reflexão sobre a psique humana.

Por um lado, é possível pensar em Agostinho como um pensador pioneiro, cuja contribuição contém os gérmenes para se pensar nas contemporâneas teorias materialistas do problema “mente-corpo”. Poderíamos ir até um pouco mais longe, e antever, em Agostinho, os gérmenes de influentes perspectivas contemporâneas, a exemplo de Gerald Edelman e de outros, para os quais a psique e as operações mentais são fenômenos que emergem¹⁵⁶ do corpo em funcionamento.¹⁵⁷ É fato que Agostinho está um pouco longe dessa concepção, visto que o emergentismo é uma explicação materialista para as origens e a estruturação da mente. Salvaguardadas as devidas precauções, e assumindo uma posição ousada, afirmamos que um ponto em comum entre Edelman e Agostinho é o de afirmar, de maneira mais ou menos explícita, que, no homem, corpo e estrutura mental não se dissociam. Dito isso, é possível pensar em uma aproximação, ainda que heterodoxa, entre Agostinho e os pensadores contemporâneos da Filosofia da Mente.

Se, por um lado, compreendemos que Agostinho pode ser compreendido como um pensador importante no debate contemporâneo acerca da estrutura mental humana, por outro lado, compreendemos que seja temerário o desdobramento que decorre da ideia de associar o pensamento de Agostinho a uma espécie de doutrina integralista ou epifenomênica. Para nós, a periculosidade desta proposta encontra-se na sua proximidade com teorias monistas e até mesmo dualistas.

¹⁵⁶ Pelo complexo conceito de emergência, entendo que “se refere a um estado de coisas no qual as propriedades de um certo domínio não se reduzem completamente às propriedades de outro domínio (seriam “autônomos”), apesar de serem, em algum sentido, produzidos por este outro domínio (ou serem “dependentes” deste)”. No atual momento desta pesquisa, considero mais plausível defender um sentido fraco de emergência, isto é, postulo a imprevisibilidade, a novidade e as qualidades fenomênicas subjetivas (*qualia*) dos estados mentais como características evidentes na relação mente-cérebro-corpo. Cf. PESSOA JUNIOR, Oswaldo. Emergência e Redução: Uma Introdução Histórica e Filosófica. **Ciência e Cultura**, v. 65, n. 4, p. 22-26, 2013, p. 22.

¹⁵⁷ cf. EDELMAN, Gerald. **Wider than Sky**. The Phenomenal Gift of Consciousness. New Haven: Yale University Press, 2004.

2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Tecemos, ao longo deste capítulo, considerações a respeito do valor da dimensão corporal na filosofia de Agostinho. Para nós, uma exposição acerca do corpo é imprescindível, visto que não é possível compreender qualquer tipo de estrutura psíquica sem que ela esteja relacionada ao corpo. Prova disso são as próprias proposições que professam a imaterialidade e espiritualidade da psique, visto que a maioria dos argumentos que postulam a imaterialidade e espiritualidade da psique são formulados a partir de relações de contraposição com o corporal.

Mesmo que o traço característico do ser humano seja o conjunto de seus processos e funções mentais – fato que pode ser visto de modo indireto até mesmo na clássica definição aristotélica que afirma ser o homem um animal dotado de razão –, é impossível negar o fato de que o homem, tal como conhecemos, seja composto de corpo, isto é, de uma estrutura bioquímica dotada de moléculas e que ocupa lugar no espaço.

A valorização agostiniana do corpo, mesmo que enviesada por pressupostos bíblicos, descortina a possibilidade de encontrarmos no pensador uma fresta que nos permite compreender o homem como um composto indissolúvel de psique e corpo. É com base nessa aposta que fomos motivados a estabelecer que o capítulo final desta dissertação será dedicado ao problema que apenas contemporaneamente recebeu a alcunha de “problema mente-corpo”. Por acreditarmos, no entanto, que o problema mente-corpo tem ocupado parte importante de grande parte da história do pensamento desde antes do chamado “milagre grego” — remontando às milenares tradições religiosas e de pensamento orientais dedicadas à elaboração de discussões cosmológicas e antropológicas —, acreditamos também, em consequência, que é possível delinear a importante influência de Agostinho para o atual estado de arte da questão.

CAPÍTULO 3

AGOSTINHO E O DEBATE “MENTE-CORPO”

3.1 APRESENTAÇÃO

Pretendemos, neste último capítulo, apresentar o modo como interpretamos e inserimos o pensamento agostiniano no contemporâneo debate sobre o chamado problema das relações mente e corpo.

Compreendemos que a filosofia agostiniana pode contribuir para o debate por intermédio de três perspectivas interpretativas. Em outras palavras, o pensamento de Agostinho, no que concerne às relações “mente-corpo”, pode ser enquadrado em três doutrinas filosóficas, a saber: (i) o dualismo de substâncias, (ii) o monismo idealista e o (iii) psicossomatismo. Apresentaremos, neste capítulo, as três possibilidades interpretativas, cada qual acompanhada de suas respectivas fragilidades e problemas.

Importa acrescentar que as duas primeiras interpretações (o dualismo e o monismo) são leituras consagradas, ao passo que a última interpretação (o psicossomatismo) é apresentada em formato de hipótese. Desta forma, gostaríamos de salientar que o subcapítulo que levanta a possibilidade de uma interpretação psicossomática é deveras introdutório. Consideramos que a hipótese é bastante embrionária, tendo surgido durante o processo de confecção deste trabalho. Partilhamos da opinião de que a hipótese constitui-se como um horizonte para uma nova pesquisa que busca inserir Agostinho na contemporaneidade, em busca de renovar a sua filosofia e de lhe devotar a devida importância que o fez tornar-se, sem dúvida, um dos pensadores mais influentes do mundo ocidental.

3.2.1 AGOSTINHO E O DUALISMO DE SUBSTÂNCIAS

A primeira contribuição de Agostinho para o problema “mente-corpo” pode ser retirada de uma interpretação dualista de seu pensamento.

De maneira geral, uma doutrina dualista é aquela que adota, para explicar um determinado fenômeno particular, duas categorias de substâncias (dualismo de substâncias) ou propriedades (dualismo de propriedades) independentes entre si. Em uma doutrina que procura investigar o funcionamento da psique e de sua relação com o corpo — podendo também se dar entre a mente e o encéfalo (cérebro, cerebelo e tronco encefálico) —, o dualismo surge como uma hipótese que procura explicar a origem dos processos mentais. Atualmente, existem várias concepções que explanam sobre o dualismo, as mais importantes porém, são duas, a saber: o dualismo de substâncias e o dualismo de propriedades. Em nosso texto, trataremos somente da concepção que postula um dualismo de substâncias.

Conforme Toledo, o dualismo de substâncias sustenta que “o mundo é dividido em duas substâncias: a substância extensa, que poderia ser chamada de substância física, e a substância pensante, que não seria física, correspondendo à mente ou à alma”¹⁵⁸. Com efeito, o traço característico que define o dualismo de substância é justamente a presença de duas substâncias — uma física e outra psíquica — que não indentificam-se entre si.

Estabelecida, portanto, a principal característica do dualismo de substância, vejamos o seguinte excerto de Agostinho:

Não percebem todos eles que a alma se conhece no momento mesmo em que se procura? Assim o demonstramos acima. Não se pode dizer, com lógica, que se tenha conhecimento de alguma coisa da qual se desconhece a substância. Se ela se conhece é porque ela conhece a sua substância. Se ela se conhece com certeza é porque ela conhece com certeza a sua substância. Ora, ela se conhece com certeza, como o prova tudo o que acima foi dito. Pelo contrário, ela não tem certeza alguma de ser ar, fogo, corpo, ou algo de corporal. Não é, portanto, nenhuma dessas coisas. Toda força do preceito de conhecer-se reside na certeza de que não é nada daquilo de que não está certa; e que ela unicamente está certa de ser aquilo de que tem certeza.¹⁵⁹

¹⁵⁸ TOLEDO, Gustavo. **O argumento dos zumbis na filosofia da mente**: são zumbis físicos possíveis?. Rio de Janeiro, 2005, p. 60. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6503@2>. Acesso em: 17 Mar. 2015.

¹⁵⁹ *trin.* X x 16. Qui omnes non aduertunt, mentem nosse se etiam cum quaerit se, sicut iam ostendimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia. Quapropter, dum se mens nouit, substantiam suam nouit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut conuincunt ea quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, uel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum. Totumque illud quod se iubetur ut nouerit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est. Trad. por Agostinho Belmonte.

Neste excerto, destacamos dois pontos: (i) A afirmação de que a psique (*mens* no texto original, e *alma* na tradução de Agostinho Belmonte) é uma substância, o que pode ser visto em “*dum se mens novit, substantiam suam novit*”; e (ii) A afirmação de que a psique não é material, o que pode ser constatado em “*Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum.*”. Com efeito, é possível pensar em Agostinho como um defensor do dualismo, visto que substância psíquica não tem identificação alguma com a substância física.

A justificativa de Agostinho para indicar uma separação categórica entre aquilo que é de natureza psíquica e aquilo que é de natureza física reside na natureza das operações desempenhadas pela psique. Em outras palavras, o que Agostinho quer dizer é que se a psique tivesse em sua constituição alguma coisa física, então a psique, por ter a capacidade de pensar a si própria e de conhecer a si própria, deveria ser capaz de reconhecer e pensar a substância física da qual seria feita. Conforme Agostinho, na continuação da citação anterior:

Com efeito, a alma apenas pensa no fogo, no ar e em qualquer outra realidade corporal. Ora, seria impossível ela pensar no que ela mesma é, como pensa no que não é. Pode representar-se através da imaginação todas essas coisas, seja o fogo ou o ar, ou este ou aquele corpo, a estrutura ou constituição do corpo. Mas ela não se diz ser essas coisas, ou uma delas. Ora, se fosse alguma delas, pensaria nela de modo diferente em relação às outras coisas, ou seja, não por meio de uma representação imaginária, tal como se pensa em coisas ausentes que influem nos sentidos corporais – quer se trate desses mesmos objetos, ou de coisas semelhantes. Pensaria, porém, por meio de uma presença interior, real e não imaginária – pois nada lhe é mais presente do que ela mesma – assim como pensa que está viva, que recorda, que entende ou quer. Pois ela tem ciência de todos esses atos em si mesma. Portanto, não é algo que imagina, como se tivesse sido influenciada exteriormente, mediante os sentidos, como acontece com as realidades corporais. Se ela não se apegar arbitrariamente a esses pensamentos, de modo a não pensar que ela mesma seja algum desses elementos, tudo o que mais lhe restar em si mesma é isso, e isso só, que é ela mesma.¹⁶⁰

¹⁶⁰ *trin.* X x 16. Sic enim cogitat ignem aut aerem, et quidquid aliud corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat, id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, siue ignem, siue aerem, siue illud uel illud corpus, partemue illam, seu compaginem temperationemque corporis; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam cetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, siue omnino ipsa, siue eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed uera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius); sicut cogitat uiuere se, et meminisse, et intellegere, et uelle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est. Trad. por Agostinho Belmonte.

Assim, a psique é uma estrutura diferente do corpo exatamente por desempenhar funções que, aparentemente, não se remetem ao mundo físico, tais como pensar, viver, recordar, entender e querer (“*sicut cogitat uiuere se, et meminisse, et intellegere, et uelle se*”). Todas essas operações são psíquicas e, como tais, distintas de materialidade. Logo, é necessário supor que exista alguma substância psíquica, distinta da matéria, que seja capaz de realizar operações psíquicas.

Considerando o que foi exposto até o momento, é bem plausível que Agostinho possa ser interpretado como um pensador dualista. Inclusive, esta é uma leitura relativamente aceita por alguns comentadores.¹⁶¹ Se, por um lado, Agostinho dá evidências que deixam abertas as possibilidades de entendê-lo como um dualista, por outro lado, a adoção desta leitura levanta problemas de ordem filosófica.

3.2.2 O PROBLEMA DO DUALISMO DE SUBSTÂNCIAS EM AGOSTINHO

O primeiro problema levantado pela adoção desta interpretação repousa na dificuldade de se encontrar o elemento que faça a mediação entre a psique e o corpo. Em outras palavras: se o psíquico não tem nada de corpóreo em sua substância, e se, por outro lado, o corpóreo não tem nada de psíquico, qual o elemento que permite a comunicação entre ambas as partes?

A pergunta anterior não encontra uma resposta satisfatória no interior da filosofia agostiniana, visto que Agostinho, ao contrário de Descartes, não pareceu ter aventado a possibilidade da pergunta. Descartes, por sua vez, postula na obra *As paixões da alma* que o elemento mediador entre a psique e o corpo (em específico, o cérebro) é uma pequena glândula alojada no cérebro, chamada de glândula pineal:

¹⁶¹ cf. MATTHEWS, Gareth. **Santo Agostinho**: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

É necessário também saber que, embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce as suas funções mais particularmente do que em todas as outras; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro, ou talvez o coração, porque é nele que parece sentirem-se as paixões. Mas, examinando o caso com cuidado, parece-me ter reconhecido com evidência que a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções não é de modo algum o coração, nem o cérebro todo, mas somente a mais interior de suas partes, que é certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância. [...] ¹⁶² A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções [...] ¹⁶³

Ainda que bastante perspicaz, a solução proposta por Descartes não é definitiva e infalível. Com efeito, o problema ainda persiste, mas com nova roupagem. Se a glândula pineal é um pequeno órgão cerebral, então essa pequena estrutura, por ser um órgão, é dotada de características físicas. Logo, o problema ainda não desaparece: como uma substância física é capaz de exercer influência sobre uma substância psíquica? O desembaraço, por sua vez, só poderia ser resolvido caso a glândula pineal fosse, ao mesmo tempo, uma estrutura dual, isto é, física e psíquica.

Em Descartes, é possível pressupor um local específico para a origem da psique, ao passo que em Agostinho a psique não pode ser localizada de modo algum no corpo:

Vejamos agora o motivo de sua dúvida: Se a alma tem quantidade, ou se, para usar a expressão, localiza-se de algum modo no espaço do corpo. Certamente ela não é corpórea, ou não podia ver e entender o incorpóreo, como já demonstrado. Nem se limita no espaço como os corpos. Por isso, não podemos admitir de modo correto, nem imaginar ou supor uma alma quantitativa, seja na localização, seja na corporeidade. ¹⁶⁴

¹⁶² *Paixões da alma*. a 31. Il est besoin aussi de savoir que bien que l'âme soit jointe à tout le corps, il y a néanmoins en lui quelque partie en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulièrement qu'en toutes les autres. Et on croit communément que cette partie est le cerveau, ou peut-être le cur : Le cerveau, à cause que c'est à lui que se rapportent les organes des sens ; et le cur, à cause que c'est comme en lui qu'on sent les passions. Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions n'est nullement le cur, ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance [...]. Trad. por J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

¹⁶³ *Paixões da alma*. a 32. La raison qui me persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande où elle exerce immédiatement ses fonctions [...]. Notas de J. Guinsburg e Trad. Bento Prado Júnior.

¹⁶⁴ *an. quant.* XIV 23. Itaque illud potius attende, unde ambigitur nunc, utrum quantitas et quasi, ut ita dicam, locale spatium animo ullum sit. Nam profecto quia corpus non est; neque enim aliter incorporea ulla cernere ualeret, ut superior ratio demonstrabat; procul dubio caret spatium quo corpora metiuntur: et ob hoc recte credi, aut cogitari, aut intellegi talis eius quantitas non potest. Trad. por Aloysio Jansen.

Mas, se Agostinho nega a localização física da psique, como responder à pergunta: onde está a psique e como ela se comunica com o corpo? A resposta de Agostinho é deveras apelativa, e pouco científica, visto que o pensador acredita que a psique é capaz de fazer tais coisas devido ao seu poder, isto é, devido uma capacidade ou potência que é própria da psique:

Se ainda quer saber como a alma pode conter na memória os espaços dos céus, da terra e dos mares, direi que isso é potência admirável a ser entendida com a inteligência, como já foi dito. [...] Nem deve parecer estranho que a alma, não sendo corpo, nem extensa por uma longitude, ou dilatada na latitude, ou sustentada pela altitude, tenha tanto poder sobre o corpo. E o tenha a ponto de mover todos os membros e órgãos do corpo como um eixo-motor, determinando todas as ações corporais.¹⁶⁵

A resposta para a possibilidade da comunicação entre a psique e o corpo está na própria capacidade da psique. Supomos que Agostinho compreende que a psique seja uma substância extremamente potente, e que, devido a sua potência, é capaz de realizar atividades corporais e extra-corporais (mentais). Logo, todas as ações humanas se resumem na psique. Até mesmo o ato de sentir e seu produto, a sensação, são atividades que, ulteriormente, se remetem à psique. Para Agostinho, não é o corpo que “sente”, mas sim a psique através do corpo.¹⁶⁶ Em outras palavras, o corpo e os sentidos atuam apenas como ferramentas da psique. Isso não parece absurdo se levarmos a sério a tese de Agostinho de que o inferior (aquilo que é matéria) não pode exercer influência sobre o superior (aquilo que é espiritual). Com efeito, os sentidos do corpo apenas transmitem à psique os dados sensíveis e a psique “sente” e interpreta esses dados.¹⁶⁷

¹⁶⁵ *an. quant.* XIV 23. Si autem te mouet, cur tanta coeli, terrae, marisque spatia memoria contineat, cum sit ipse nullius quantitatis; mira quaedam uis est, quam tamen ex iis quae a nobis comperta sunt, quantum inest ingenio tuo luminis, animaduertere potes [...] quid mirum si anima neque corporea sit, neque ulla aut longitudine porrecta, aut latitudine diffusa, aut altitudine solidata; et tamen tantum ualeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum, et quasi cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motionum? Trad. por Aloysio Jansen.

¹⁶⁶ cf. *sol.* II iii 3.

¹⁶⁷ Agostinho reinterpreta a doutrina da sensação de Plotino. Em *Eneada.*, IV iv 19 Plotino afirma: “The affection, then, is there, in the body, but the knowledge belongs to the perceptive soul, which perceives in the neighbourhood of the affection and reports to that in which the sense-perceptions terminate.” (Εκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γνῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐν τῇ γειτονίᾳ αἰσθανομένης καὶ ἀπαγγελάσης τῷ εἰς ὃ λήγουσιν αἱ αἰσθήσεις. Trans. by A. H. Armstrong.) cf. PLOTINUS. **Ennead IV**. With an English translation by A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: Heinemann. 1984, p. 185.

Se a psique é quem “sente” e interpreta as sensações, poderíamos ainda nos perguntar: Se é a psique quem em última instância sente e interpreta, por que precisamos de um corpo? O corpo não seria inútil, visto que a psique não necessita do corpo para “pensar, viver, recordar, entender e querer”¹⁶⁸?

As perguntas anteriores, de matiz dualista, poderiam nos incitar a interpretar Agostinho como um pensador que defende um dualismo radical, isto é, como um pensador cuja doutrina caminha em direção a uma supremacia da psique, o que nos leva a confrontar a leitura dualista.

3.2.3 AGOSTINHO E O MONISMO IDEALISTA

A primeira forma de negação do dualismo em Agostinho consiste na afirmação de que sua doutrina preza pela supremacia da psique. Para exemplificar melhor tal proposta, vejamos o que afirma Gilson sobre o ser humano em Agostinho:

O homem, diz ele, pelo menos tal como se apresenta a si mesmo, é “uma alma racional que se serve de um corpo terrestre e mortal”, ou, como o mesmo Agostinho escreve em outro passo, é “uma alma racional que tem um corpo”. No entanto, vê-se bem que o filósofo cristão sente que dificuldade se esconde sob essas fórmulas, porque acrescenta logo em seguida que a alma racional e o corpo que ela tem não fazem duas pessoas distintas, mas um só homem. Sua intenção de salvaguardar a unidade do homem não é duvidosa, portanto, mas pode ele fazê-lo com seus princípios? Vê-se bem que não pode, pelo fato de que a definição agostiniana da alma é idêntica à definição agostiniana do homem. Santo Agostinho nos diz que o homem não é nem uma alma à parte, nem um corpo à parte, mas uma alma que se serve de um corpo. Quando, por outro lado, lhe pedimos para definir a alma em si mesma, ele responde que ela é uma “substância racional apta a governar o corpo”. O homem, portanto, nada mais é finalmente, que sua alma ou, se preferirem, a alma mesma é que é o homem.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Cf. *trin.* X x 16 em qv. p. 58 e p 59.

¹⁶⁹ GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 236.

Ao identificar a psique e o homem como sendo um mesmo objeto, Gilson aponta para a fragilidade de uma possível leitura dualista no pensamento de Agostinho. Ademais, através de seu comentário, podemos entrever que, se, por um lado o pensamento Agostinho é distante do dualismo, por outro é bastante próximo de uma doutrina monista e, em específico, de um monismo idealista. De um modo sintético, uma teoria monista sustenta que existe apenas uma categoria de princípios responsável por causar algum determinado efeito. Neste caso, um monismo idealista é aquele que pressupõe que o ser humano, em última instância, é a sua psique. A hipótese de uma leitura monista de Agostinho retira sua força do fato de que, em Agostinho, a psique é responsável por toda e qualquer atividade que venha a ser desempenhada pelo ser humano.

A primeira e quiçá a mais evidente atividade desempenhada pela psique é a de vivificar o corpo ao qual ela está ligada, conforme Agostinho:

É certo que, no livro citado sobre os deuses deletos, o próprio Varrão declara haver três graus de alma em toda a natureza e na natureza universal. O primeiro, que circula por todas as partes do corpo que vive e não tem sentido, mas apenas força para viver [...]¹⁷⁰

A segunda atividade da psique está em perceber o mundo sensível através dos sentidos do corpo. Esta operação, apesar de não tão evidente, é executada somente pela psique, de modo que o corpo por si só não é capaz de compreender aquilo que sofre:

Se o corpo sofre mudança, ninguém ignora que é um fato corporal. Entretanto não o sentimos diretamente a cada instante, nem a alma o ignora. Nós o sabemos. O corpo se modifica e a alma sabe disso.¹⁷¹

A terceira atividade, em conexão com a segunda, é a da compreensão intelectual e racional do mundo. É a psique que nos permite compreender o mundo, criar juízos, desenvolver raciocínios e oferecer a possibilidade de aplicá-los, criando, assim, um conhecimento perene, ao qual Agostinho não hesita chamar de ciência:

¹⁷⁰ *ciu.* VII xxiii 1. Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animae gradus in omni uniuersaque natura: unum, quod omnes partes corporis, quae uiuunt, transit et non habet sensum. Trad. por Oscar Paes Leme.

¹⁷¹ *an. quant.* XIV 46. Quod si mutatio ista, passio corporis est, quod nemo negat, nec nunc sentitur a nobis, nec tamen animam latet, quia nos non latet; patitur, ut dixi, corpus quod non latet animam. Trad. Por Aloysio Jansen.

Admito a existência dessa faculdade, seja ela qual for, e sem hesitação denomino-a sentido interior. Pois, a não ser ultrapassando esse mesmo sentido interior, o objeto transmitido pelos sentidos corporais poderá chegar a ser objeto de ciência. Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão.¹⁷²

A última atividade desempenhada pela psique é teleológica, consistindo no conhecimento de Deus, o bem último ao qual o homem deve aspirar. Conforme afirma Agostinho no *De Trinitate*:

Essa trindade da alma não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembra-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque pode também recordar entender e amar a seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia. E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, compreenda-o e ame-o.¹⁷³

Com efeito, (i) a vivificação do corpo, (ii) a percepção sensível do mundo através dos sentidos do corpo, (iii) a compreensão intelectual e racional do mundo e de tudo o que existe nele, e, por fim, (iv) o conhecimento de Deus se descortinam como indícios que nos permitem pensar na hipótese de uma leitura monista de Agostinho. Ora, se a psique é responsável por desempenhar as atividades fundamentais que caracterizam todo e qualquer ser humano, por que não considerar que o homem possa ser resumido somente à sua psique na concepção agostiniana? Para nós, uma resposta positiva para tal pergunta é deveras problemática e, a seguir, diremos a razão.

3.2.4 O PROBLEMA DO MONISMO IDEALISTA EM AGOSTINHO

O problema da aceitação de uma doutrina monista no pensamento de Agostinho apresentou-se ao próprio Gilson que, ao interpretar a filosofia de Agostinho, pressupôs a negativa do filósofo em aceitar que suas ideias fossem interpretadas sob a perspectiva de uma supremacia da psique:

¹⁷² *lib. arb.* II iii IX. Agnosco istuc quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubito. Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur a sensibus corporis, peruenire ad scientiam non potest. Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Trad. por Nair Assis de Oliveira.

¹⁷³ *trin.* XIV xii 15. Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intellegit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse, et intellegere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intellegit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intellegat atque diligit. Trad. por Agostinho Belmonte.

Sem dúvida, santo Agostinho não estaria inteiramente desarmado contra esse reparo. Ele responderia talvez que uma alma só é alma se tem um corpo que possa usar, e que um corpo só é corpo se está a serviço de uma alma, caso em que, de fato, a definição da alma sozinha é equivalente a do homem por inteiro.¹⁷⁴

Ainda que o comentário de Gilson procure reforçar ainda mais a perspectiva monista, o comentador aventa uma possível resposta de Agostinho, e deixa em evidência o grande entrave para uma interpretação monista de seu pensamento, a saber, a existência do corpo. Ao imaginar a resposta agostiniana, Gilson coloca em evidência o corpo, de modo que uma psique só é uma psique, a partir do momento em que ela está ligada ao corpo.

Ora, com efeito, é impossível negar a presença do corpo na filosofia de Agostinho, visto que ele é parte constituinte de nosso ser. Deste modo, aquele que nega ou até mesmo ignora o papel do corpo na relação “psique-corpo” comete o grande equívoco de interpretar o pensamento de Agostinho erroneamente. O homem não deve, portanto, ser resumido somente à sua psique ou vida mental.

Poder-se-ia até tentar objetar contra o fato de que o homem não se restringe a sua psique, e, para justificar o argumento, poder-se-ia citar os quatro pontos outrora destacados, a saber: (i) a vivificação do corpo, (ii) a percepção sensível do mundo através dos sentidos do corpo, (iii) a compreensão intelectual e racional do mundo e de tudo o que existe nele e o (iv) o conhecimento de Deus. Todos estes quatro pontos são entendidos como atividades ou operações capitais, as quais somente a psique pode realizar. Sem dúvida, a premissa de que somente a psique pode realizar tais operações é correta. No entanto, o argumento torna-se frágil quando se compreende que a psique só pode desempenhar tais funções quando ligada ao corpo. Ou seja, sem o corpo, ela estaria inapta a desempenhar qualquer uma das quatro atividades supracitadas.

A fim de justificar nosso argumento, dizemos que: (i) a *anima*, para Agostinho, é uma substância com uma potência vivificadora no que concerne ao objeto em que ela exerce seu poder, a saber, o corpo. Com efeito, a psique é uma substância que vivifica o corpo, de modo que, sem um corpo para dar vida, esta operação não poderia existir; (ii), não se pode ignorar o fato de que é o corpo quem sofre as mudanças, e de que ele é o responsável por transmitir toda e qualquer informação sensível à *anima*. Assim, o corpo e, conseqüentemente, seus sentidos, executam a função de intermediários no processo de apreensão e assimilação de uma informação sensorial. A atividade (iii) apresenta uma relação intrínseca com a atividade

¹⁷⁴ GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 236-237.

(ii), de modo que podem ser compreendidas sob um mesmo argumento, visto que a produção de conhecimento/ciência é um efeito da atividade de colher, organizar e dar sentido aos dados sensíveis, de modo que a ausência do corpo e, conseqüentemente, dos sentidos, inviabilizaria a aquisição de dados para a criação de conhecimento. A atividade de número (iv) é deveras peculiar, já que é bem verdade que o corpo e os seus sentidos não exercem influência direta no conhecimento de Deus, pois não é possível conhecer Deus por intermédio de qualquer sensação. Porém, este aspecto *sui generis*, permite-nos inferir que Deus não é corpo, e, por não ser corpo, em nada se assemelha a ele. Com efeito, o conhecimento de nossa dimensão corporal é fundamental para compreender Deus como um ser distinto de tal característica. No que diz respeito ao assunto, Agostinho afirma:

Parecia-me muito vergonhoso acreditar que tínheis uma figura de carne humana e que éreis contornado pelos traços corporais de nossos membros. Porém, o principal e quase único motivo do meu erro inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribuísse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material.¹⁷⁵

Feitas estas considerações, podemos considerar bastante temerária a ideia de atribuir a Agostinho um monismo idealista. De forma similar, consideramos também temerária a ideia de pensar em sua filosofia sob um molde dualista – em especial – de substâncias. Ao negarmos o dualismo e, em seguida, o monismo, podemos notar que existe apenas uma constante nas duas argumentações: a interação entre o corpo e a psique. A possibilidade do dualismo inexistente, pois corpo e psique são compreendidos de modo análogo e unívoco; ao mesmo tempo, a possibilidade do monismo idealista também inexistente, pois o corpo e a psique são compreendidos de modo sinérgico. Portanto, não devemos compreender as relações entre psique e corpo de modo extremado em Agostinho, mas sim de modo coeso. De posse deste conhecimento, iniciaremos o subcapítulo final desta dissertação.

¹⁷⁵ *conf.* V x XIX. multumque mihi turpe uidebatur credere figuram te habere humanae carnis et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari. Et quoniam cum de Deo meo cogitare uellem, cogitare nisi moles corporum non noueram (neque enim uidebatur mihi esse quidquam, quod tale non esset) ea maxima et prope sola causa erat ineuitabilis erroris mei. Trad. por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.

3.2.5 AGOSTINHO E A HIPÓTESE DO PSICOSSOMATISMO

A hipótese de uma leitura que interpreta Agostinho a partir de uma unidade *hilemórfica* entre a psique e o corpo surge a partir da concepção de que o ser humano consta da unidade psicossomática.¹⁷⁶ Tal concepção, fundamentada no pensamento do autor, e a partir conceito cristão de ressurreição dos corpos, é a chave para a refutação de uma interpretação que defende tanto o dualismo de substâncias quanto o monismo idealista. Da ideia da ressurreição dos corpos, tem-se a ideia de que o corpo e o psíquico não podem ser considerados dois itens distintos e dissociados, mas sim dois itens que, quando unidos, formam um composto único, o homem. Sobre a união entre a psique e o corpo, diz Caporalini:

O corpo faz parte da vida espiritual da alma como a sensação é a atividade espiritual da alma. Portanto, também aqui o sentido de concretude, da união e do sintetismo. A este ponto é fácil ver que em Santo Agostinho não há apenas o conceito de sintetismo do homem (alma e corpo), mas outro fundamental, o integralismo humano, ou seja, o homem é considerado na sua plenitude e integralidade, o homem integral.¹⁷⁷

A compreensão de que o homem em Agostinho é um ser integral é incompatível com o dualismo e também com o monismo. Embora assuma uma perspectiva dual — pois Agostinho compreende que o homem é o composto formado pela psique e pelo corpo —, não podemos dizer que a integralidade psicossomática seja um dualismo de substâncias. Afinal, tal doutrina demarca uma forte diferença entre dois elementos, descartando a capacidade sinérgica de ambos. Ainda que a psique seja mais excelente que o corpo de modo qualitativo, não notamos em Agostinho o desprezo pelo corpóreo tal como se vê em Platão ou até mesmo em Descartes. Ainda que tenha um viés teológico e não filosófico, a defesa de uma ressurreição corporal afirma o compromisso da valorização da constituição psicossomática humana:

¹⁷⁶ cf. *beata u.* II 7; *an. quant.* I 2; *trin.* XV vii 11; *Io. eu. tr.* XIX 15; *ciu.* XIII xxiv 2 e *ord.* II xi 31.

¹⁷⁷ CAPORALINI, José Beluci. **Reflexões sobre o Essencial de Santo Agostinho**. Maringá: Clichetec, 2007, p. 56.

Tudo quanto perderam os corpos vivos ou os cadáveres, depois da morte lhes será restituído juntamente com o que deixaram no sepulcro [...] A carne espiritual estará submetida ao espírito, mas será carne, não espírito, assim como o espírito carnal esteve submetido à carne, sendo espírito, não carne.¹⁷⁸

A citação anterior de Agostinho levanta um problema que já fora observado anteriormente por Étienne Gilson¹⁷⁹, que é o fato da submissão do corpo ante a psique (*sicut carni subditus fuit spiritus*). A condição de subordinação do corpo não é condizente com uma concepção que defende a homogeneidade de uma união psicossomática. Talvez seja por isso que a conclusão final de Gilson é a de que Agostinho supervaloriza a psique em detrimento do corpo.

Nós, em contrapartida, compreendemos que o problema da submissão do corpo possa ser explicado ainda dentro da perspectiva de uma união psicossomática. Antes, porém, devemos considerar que Agostinho é herdeiro de uma grande tradição filosófica que preza pela excelência da psique em relação a tudo aquilo que é corpóreo.

Deste modo, não é sensato pensar que a filosofia de Agostinho possa ser apartada de todas as influências que a precederam. Com efeito, afirmamos que, em Agostinho, certamente existe uma diferença qualitativa entre o corpo e a psique, mas isso não quer dizer que a condição de resignação do corpo não possa expressar uma relação harmônica — ainda que hierarquizada — entre o corpo e a psique.

A leitura que aventamos a possibilidade de uma unidade psicossomática em Agostinho também é frágil quando precisa lidar com pontos de ordem prática, a saber: a conciliação com o pós morte.

Ao longo desta dissertação postulamos que, segundo Agostinho, o ser humano só pode ser considerado como tal a partir da união de tais elementos, uma vez que ele não é nem somente corpo nem somente psique.¹⁸⁰ Ademais, verificamos no primeiro capítulo desta dissertação que Agostinho considera que a psique é imortal e imperecível. No entanto, os homens falecem e, quando isto ocorre, sua psique deixa de vivificar o corpo, embora ela mesma não pereça. Logo, quando um homem morre existe a separação entre psique imortal e o corpo mortal. Dito isso, perguntamo-nos: o que é aquilo que remanesce no pós morte? Não podemos dizer que é o homem, porquanto ele já não consta mais de corpo. Ao mesmo tempo,

¹⁷⁸ *ciu.* XXII 21. Restituetur ergo quidquid de corporibus uiuis uel post mortem de cadaueribus periit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit [...] Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro.

¹⁷⁹ A citação pode ser conferida neste mesmo capítulo, na página 66.

¹⁸⁰ cf. *ciu.* XIII xxiv 2.

não podemos dizer que o que remanesce nada é, pois algo ainda remanesce. O que remanesce é, inegavelmente, a psique humana; porém, ela sozinha não passa de um resquício daquilo que foi o homem, e não o homem por completo.

Uma possível resposta para este embaraço repousa na concepção de tempo. A concepção de tempo só existe porque estamos encarnados. No momento de nossa morte não é mais possível mensurar o tempo, e tampouco categorizá-lo em momentos que se deram no passado ou no futuro. Em resumo, podemos dizer que, no momento de nosso desencarne, nossa psique fica fora da dimensão temporal. Ora, se a psique sai do tempo, no momento do juízo final e da ressurreição dos corpos não se poderá dizer que houve um intervalo de tempo entre a morte de um homem e sua ressurreição. Se assim fosse, tudo aconteceria de modo instantâneo, de modo que não haveria a concepção de desencarne. Com efeito, no “momento” de sua ressurreição, em que o homem se torna novamente composto de corpo e psique, o homem poderia ser considerado enquanto tal. No entanto, esta é apenas uma possibilidade de resposta, visto que não se sabe o que acontece após a morte do corpo terreno.

Um terceiro problema suscitado pela hipótese de uma leitura psicossomática – e talvez o mais grave deles – reside na possibilidade do materialismo. Se se considera que o homem é uma unidade psicossomática, podemos ser induzidos a pensar que os estados mentais nada mais são do que produtos do organismo em funcionamento. Deste modo, a consciência e a mente de modo geral não passariam de estados cerebrais. Tendo em vista que o cérebro é matéria, a psique humana se reduziria a um efeito material, o que Agostinho certamente negaria.

Apesar de seus problemas, a hipótese de uma leitura psicossomática em Agostinho também possui seus méritos, uma vez que ela poderia jogar luz sobre vários temas em Agostinho, a exemplo: (i) as relações existentes entre a manifestação de fenômenos físicos e a sua apreensão na geração de conhecimento; (ii) a relação entre corpo e as emoções; (iii) as relações entre a apreensão do tempo e de sua concepção psicológica; e, por fim, (iv) a relação existente entre introspecção e *self*. Não há como negar a atualidade destes temas. Se Agostinho, um pensador do século V, tem como contribuir para o debate, nada mais justo do que fazê-lo respeitando suas limitações conceituais e históricas. Mas, para que isso seja feito, é necessário que estejamos dispostos a pesquisar e a tentar buscar fundamentar modelos filosóficos.

3.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Após apresentarmos nos capítulos 1 e 2 o modo como podem ser compreendidas, respectivamente, a dimensão mental e a dimensão corporal, procuramos, neste pequeno capítulo, apresentar sob quais pontos de vista podemos interpretar a relação existente entre o corpo e a psique. Assim, apresentamos três perspectivas distintas, cada qual com suas principais características e fragilidades: o dualismo de substâncias, o monismo idealista e, por fim, o psicossomatismo em forma de hipótese.

Em especial, destacamos a introdução da hipótese de uma interpretação que avenge o psicossomatismo em Agostinho. Utilizamos como pedra fundamental da hipótese as diversas passagens em que Agostinho afirma, de modo categórico, que o homem é um ser que consta de uma substância espiritual (*anima*) e de uma substância material (*corpus*). Embora a hipótese tenha suscitado alguns problemas num primeiro momento – e provavelmente, possa suscitar outros problemas caso continue a ser trabalhada –, não se pode dizer que a hipótese não se mostre coerente com o pensamento do autor. Ademais, acreditamos que, se investigada, a hipótese venha a jogar luz sobre a contemporânea discussão do problema mente-corpo. E, caso não jogue, podemos pelo menos extrair do pensamento de Agostinho princípios filosóficos que podem contribuir com o desenvolvimento da discussão com o passar dos anos.

CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa, trabalhamos com a análise dos conceitos de *vida mental* (representado por todos os conceitos vinculados ao conceito de *alma*) e *corpo*. Em seguida, comparamos o pensamento de Agostinho com algumas propostas e doutrinas filosóficas que se posicionam em relação ao problema mente-corpo. Assim, a pesquisa precedente nos proporcionou diversos resultados significativos, os quais elencaremos nas linhas procedentes.

A partir da análise semântica dos conceitos relacionados ao conceito de *vida mental*, podemos concluir que Agostinho se vale de um vasto leque terminológico para se exprimir sobre as capacidades e funcionalidades de nossa estrutura psíquica. Pudemos, por intermédio de um exame minucioso, determinar o que Agostinho compreende por *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*. Embora alguns comentadores façam coro com Gilson em asseverar que a terminologia agostiniana é “flutuante”, nós pudemos constatar que seu caráter flutuante não é sinônimo de incerteza ou dúvida, mas, antes, de uma variabilidade com intensão definida. Sua terminologia, podemos dizer, flutua conforme a pretensão ou intuito do filósofo de apresentar e/ou tornar compreensível uma determinada ideia ou conceito¹⁸¹. Por esta razão, Agostinho se utiliza de um leque terminológico tão extenso.

Notamos também que, em Agostinho, inexistente algum escrito no qual ele sequer tenha deixado de fazer alguma citação referente à vida mental. Nossa afirmação se baseia na conferência de todas as 111 obras do autor, em que constatamos a ocorrência e o uso dos vocábulos *anima* e/ou *animus*, conceitos básicos no que se refere à estrutura psíquica animal ou humana. Para nós, a presença destes conceitos em todos os textos de Agostinho é o reflexo de um desejo íntimo do filósofo de compreender *o que é e como funciona* nossa psique¹⁸².

¹⁸¹ Conforme afirma Agostinho em *doc. chr.* II i 1 ao dizer que “O signo é uma coisa que, além da imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro.” (Trad. por Moacyr Novaes). Cf. NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial : Paulus, 2009. p. 44.

¹⁸² Desejo já manifestado em *sol* I ii 7 quando o filósofo diz “*Deum et animam scire cupio.*”

A fim de procurar nos textos de Agostinho aquilo que ele compreende *ser* a psique e como ela *funciona*, constatamos que cada conceito de seu leque terminológico tem uma particularidade específica. Destacamos, em especial nesta conclusão, o conceito de *mens*, visto que Agostinho compreende *ser* a *mens* aquilo que é composta pela *ratio* e pelo *intellectus/intelligentia*. Desta composição, pudemos retirar a seguinte relação: a *mens* é o *olho* (órgão), a *ratio* é a atividade *olhar* (movimento) e, por fim, o *intellectus/intelligentia* é *ver/ter a visão* (entendimento, compreensão). Disto, pressupomos que *mens*, *ratio* e *intelligentia*, não devem ser tomados como sinônimos, como termos que significam a mesma coisa, mas sim como conceitos que desempenham funções diferentes e que se articulam em vista de um fim específico. De posse destes conhecimentos, pudemos afirmar que *nem sempre* os conceitos que se relacionam à *vida mental* devam ser considerados de modo análogo. Devemos, portanto, observar o contexto e principalmente sobre o que Agostinho está tentando explicar.

No capítulo seguinte, examinamos a conceituação de corpo em Agostinho. Trabalhamos em dois grandes eixos: a acepção *teológico-moral* e a acepção *ontológica e antropológica* do corpo. Destacamos, neste capítulo, a valorização do conceito de corpo em Agostinho. Muito se afirma, de modo equivocado, que o cristianismo rejeita e desconsidera o corpo humano. Conforme constatamos em Agostinho, tal concepção é completamente falaciosa. Para Agostinho, o corpo é uma criatura de Deus e, como tal, boa por natureza. Por ser boa, não pode ser comparada como uma prisão ou cárcere da psique. Ademais, o corpo não é o pecado ou o mal *per se*, o mal nada mais seria do que a valorização do corpóreo em detrimento do espiritual e do divino.

À medida que desenvolvíamos este capítulo, pudemos concluir que as pesquisas sobre o corpo em Agostinho concentram-se, em sua maioria, no caráter teológico e moral daquilo que o filósofo entende por corpo. Pouco se fala na investigação sobre o caráter ontológico e antropológico da conceituação do corpo. Compreendemos que a investigação sobre esses aspectos podem valorizar o pensamento de Agostinho. No pouco que dissemos, pudemos concluir que o aspecto ontológico do conceito de corpo pode levantar questionamentos importantes sobre como, por exemplo, Agostinho compreende a substância corporal. Em outras palavras, se o corpo é uma substância, *qual a qualidade* da substância corporal? *Qual é a função* desta substância? E, principalmente, *por que* o corpo é uma substância? O que Agostinho compreende por *substantia* e *essentia*? Se *substantia* e *essentia* são sinônimos, porque o corpo não é a essência do ser humano?

A partir das considerações feitas sobre a psique e o corpo humano, passamos ao terceiro capítulo. Neste capítulo, procuramos interpretar o pensamento de Agostinho sob as óticas *dualista de substâncias*, *monista idealista* e *psicossomática*. Este capítulo, em especial, é aquele que mais apresenta resultados e perspectivas para o futuro.

Concluimos que é um pouco temerário encaixar o pensamento agostiniano no *dualismo de substâncias*, visto que o pensamento agostiniano, apesar de postular que o corpo e a psique são substâncias, não se compromete com a separação destas duas substâncias. Concluimos que Agostinho também não pode ser compreendido como um *monista idealista*. Com efeito, o monismo idealista assevera que o homem se resume a sua psique, ao passo que Agostinho é categórico em dizer que o homem não é “apenas alma, e tampouco corpo, mas que consta de ambos¹⁸³”.

Chegamos à conclusão de que o dualismo e o monismo são leituras possíveis, mas apresentam um mesmo elemento em comum que fragiliza a tentativa de atribuí-las a Agostinho, o que nos levou a pensar em uma terceira hipótese. Trata-se, aqui, de nossa tentativa de levar às últimas consequências a compreensão de que o homem é corpo-psique. Fomos induzidos, nessa esteira, a levantar a hipótese de que existe em Agostinho um psicossomatismo. Concluimos a possibilidade de observar em Agostinho premissas ou princípios que apontem para a defesa de uma doutrina que defende o psicossomatismo. Devido ao fato deste *insight* ser ainda muito recente, não pudemos nos debruçar atentamente sobre o tema a ponto de constituir uma hipótese mais refinada. No entanto, no pouco que escrevemos, pudemos notar que ela tem a possibilidade de explicar muito bem alguns aspectos da filosofia agostiniana, tais como (i) as relações existentes entre a manifestação de fenômenos físicos e a sua apreensão na geração de conhecimento; (ii) a relação entre corpo e as emoções; (iii) as relações entre a apreensão do tempo e de sua concepção psicológica e (iv) a relação existente entre introspecção e *self*. Asseguramos aqui o interesse de continuar trabalhando nesta proposta.

¹⁸³ cf. *ciu.* XIII xxiv 2.

Finalmente, esta dissertação de mestrado se propôs demonstrar o quão atual pode ser considerado o pensamento agostiniano. Muitas de suas considerações, embora estejam ligadas ao seu contexto histórico, podem exercer influência ainda nos dias de hoje. As observações sobre as particularidades da psique humana e suas reflexões sobre o papel do corpo humano são realmente relevantes e podem ser utilizadas em qualquer debate filosófico que vise ao esclarecimento de nossas funções mentais e corporais. Para que isso ocorra, no entanto, é necessário que o pensamento agostiniano seja renovado e que os pesquisadores queiram fazer filosofia ao invés de fazer exegeses. Essa é, asseguramos, a proposta acadêmica do autor dessa Dissertação de Mestrado, e esse texto foi o primeiro exercício desse mestrando de tentar extrapolar a noção de filosofia como mera atividade exegetica.

REFERÊNCIAS

- AÉCIO, I, 3. 4. (DK B2). In: *Os Pré-socráticos*. Trad. por José Cavalcante de Souza et. al. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1999.
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. por Oscar Paes Leme. São Paulo: Vozes, 2013.
- AGOSTINHO. *A ordem*. Trad. por Agostinho Belmonte. Col. Patrística, 24. São Paulo: Paulus, 2008.
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Trad. por Agostinho Belmonte. Col. Patrística, 7. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. Trad. por Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística, 19. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1999.
- AGOSTINHO. *De Magistro (Do Mestre)*. Trad. por Angelo Ricci. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. por Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística, 8. São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. por Aloysio Jansen de Faria. São Paulo: Vozes, 1997.
- AGOSTINHO. *Solilóquios*. Trad. por Adaury Fiorotti. Col. Patrística, 11. São Paulo: Paulus, 1998.
- AGUSTÍN. *Actas del debate con Fortunato*. Edición, traducción, notas e índices de Pio de Luís. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo II, texto bilíngue. Madrid: BAC, 2005.
- AGUSTÍN. *Comentario literal al Génesis*. Traducción por Lope Cilleruelo. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XV, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1947.
- AGUSTÍN. *El espíritu y la letra*. Traducción de Emiliano López. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo VI, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1966.
- AGUSTÍN. *El libre albedrío*. Traducción de P. Evaristo Seijas. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo III, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1947.

AGUSTÍN. *El maestro*. Traducción de Manuel Martínez. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo III, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1947.

AGUSTÍN. *El orden*. Traducción de Victorino Capánaga. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo I, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1994.

AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios* (I-XII). Traducción por Santos Santamarta del Rio y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas por Victorino Capánaga. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XXVI, texto bilingüe. Madrid: BAC, 2004.

AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios* (XIII-XXII). Traducción por Santos Santamarta del Rio y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas por Victorino Capánaga. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XXVII, texto bilingüe. Madrid: BAC, 2004.

AGUSTÍN. *La dimensión del alma*. Traducción de Eusebio Cuevas. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo III, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1947.

AGUSTÍN. *La doctrina cristiana*. Traducción por Balbino Martín Pérez. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XV, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1947.

AGUSTÍN. *La fe y el Símbolo de los apóstoles*. Traducción de Claudio Basevi. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XXXIX, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *La inmortalidad del alma*. Traducción de Lope Cilleruelo. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XXXIX, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *La Trinidad*. Traducción de Luis Arias. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo I, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *La verdadera religión*. Traducción de Victorino Capánaga. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo IV, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *La vida feliz*. Traducción de Victorino Capánaga. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo I, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1994.

AGUSTÍN. *Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por el padre Angel Custodio Vega. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XXX, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1986.

AGUSTÍN. *Las dos almas*. Traducción, introducción y notas de Pio de Luis. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XXX, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1986.

AGUSTÍN. *Las retractaciones*. Traducción de Teodoro C. Madrid. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XL, texto bilingüe. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *Naturaleza y origen del alma*. Traducción de Mateo Lanseros. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo III, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1947.

AGUSTÍN. *Sermones*. Traducción de Pío de Luis. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo VII, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *Soliloquios*. Traducción de Victorino Capánaga. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo I, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1966.

AGUSTÍN. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan 1-35*. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y José Anoz Gutiérrez. In: Obras completas de San Agustín. Victorino Capánaga (org.). Tomo XIII, texto bilíngue. Madrid: BAC, 1966.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. por Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BRACHTENDORF, Johannes. “*Confissões*” de Agostinho. Trad. por Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

BRACHTENDORF, Johannes. Mens. In: *Augustinus-Lexikon*. Vol 3. Cornelius Mayer (org.). Basel: Schwabe AG, 2004-2010.

CAPORALINI, José Beluci. *Reflexões sobre o Essencial de Santo Agostinho*. Maringá: Clichetec, 2007.

CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Trad. por Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. O Amor: princípio da moral interior em Santo Agostinho. In: *Perspectiva Filosófica*. Recife, v. 4, n. 9, jul./dez. 1996.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. por Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. por J. Guinsburg e Bentro Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

DI NAPOLI, Giovanni. Razón y racionalidad em San Agustín. In: *Augustinus* 5. Trad. por Victorino Capánaga. Madrid, 1957.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung, 1903.

DUFFY, Stephen. Antropología. In: *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Alan Fitzgerald (org.). Burgos: Monte Castelo, 2001.

EDELMAN, Gerald. *Wider than Sky. The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Haven: Yale University Press, 2004.

ENDERS, Markus. “Ratio” und “intellectus” von Augustinus bis Anselm: Stationen einer Begriffsgeschichte. In: *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm: Proceedings of the International Anselm Conference*. Budapest: Mondat Ltd., 2005.

ECLESIASTES. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990.

FERRI, Ricardo. “Mens”, “ratio”, “intellectus” en los diálogos primeiros de Agustín. In: *Augustinus 168-171*. Trad. por José Anoz. Madrid, 1998.

GÊNESIS. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.

GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. por Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIORGINI, Claudio. *I grandi temi della filosofia cristiana nel “De Libero Arbitrio” di Agostino*. Roma: Urbaniana University Press, 2000.

HOMERO, *Iliada*. Vol. II, Trad. Por Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

JOÃO. Evangelho Segundo João. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990.

LAGERLUND, Henrik (Ed.). *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Dordrecht: Springer, 2007 (Studies in the History of Philosophy of Mind 5).

MADER, Johann. *Aurelius Augustinus: Philosophie und Christentum*. Wien: Niederösterreichisches Pressehaus, 1991.

MARROU, Henry. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, 1938.

MATEUS. Evangelho segundo São Mateus. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990.

MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad. por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MILES, Margaret. *Augustine on the body*. Missoula: Scholars Press, 1979.

MILES, Margaret. Corpus. In: *Augustinus-Lexikon*. Vol 2. Cornelius Mayer (org.). Basel: Schwabe AG & Co., 1996-2002.

NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2009.

O' DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth, 1987.

PACCIONI, Jean Paul. Passion. In: BLAY, Michael (Org.). *Grand Dictionnaire de la Philosophie*. Paris: Éditions Larousse et Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 2003.

PAULO. Primeira carta aos Coríntios. In: *Bíblia Sagrada*. Trad. por Ivo Storniolo e Euclides Martins Balachin. São Paulo: Paulus, 1990.

PESSOA JUNIOR, Osvaldo. Emergência e Redução: Uma Introdução Histórica e Filosófica. *Ciência e Cultura*, v. 65, n. 4, p. 22-26, 2013.

PLATÃO. *A República (Da justiça)*. Trad. por Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006.

PLATÃO. *Fédon (ou Da alma)*. Trad. por Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

PLATO. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

PLOTINUS. *Ennead IV*. With an English translation by A. H. Armstrong. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: Heinemann. 1984.

REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. por Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, Giovanni. *Léxico da Filosofia Grega e Romana*. Trad. por Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine, São Paulo: Loyola, 2014.

ROBINSON, Thomas. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. por Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, et alii. São Paulo: Annablume, 2010.

SAFTY, Essam. *La psyché humaine: conceptions populaires, religieuses et philosophiques em Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*. Paris: L'Harmattan, 2003.

SMART, John. Sensations and brain processes. In: BORST (Org.). *The mind brain/identity theory*. London: The Macmillan Press, 1970.

SOLÈRE, Jean-Luc. Des images sans imagination (Le lexique de l'image chez s. Augustin). In: PACHECO, Maria Cândida; MEIRINHOS, José F. (Ed.) *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. Vol 2. Turnhout: BREPOLs, 2006.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Imago trinitatis: Deus, sabedoria e verdade: estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

TOLEDO, Gustavo. *O argumento dos zumbis na filosofia da mente: são zumbis físicos possíveis?*. Rio de Janeiro, 2005, p. 60. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6503@2>. Acesso em: 17 Mar. 2015.