

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

ESCOLA DE HUMANIDADES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUTORADO EM FILOSOFIA

CORPO E ALMA EM AGOSTINHO DE HIPONA

UMA RELAÇÃO DE PRESERVAÇÃO,

INTERDEPENDÊNCIA E CUIDADO

Daiane Rodrigues Costa

São Leopoldo

2024

Daiane Rodrigues Costa

CORPO E ALMA EM AGOSTINHO DE HIPONA
UMA RELAÇÃO DE PRESERVAÇÃO,
INTERDEPENDÊNCIA E CUIDADO

Tese apresentada ao curso de doutorado em filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do vale do Rio dos Sinos — UNISINOS, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutora em Filosofia, sob a orientação do professor Dr. Nicola Salvatore.

Aprovada em 11 de Abril de 2024

BANCA EXAMINADORA

Dr. Nicola Claudio Salvatore

Orientador – UNISINOS

Dr. Anderson D'Arc Ferreira – UFPB

Componente da banca

Dr. Gabriel Ferreira da Silva – UNISINOS

Componente da banca

Dr. Idalgo José Sangalli – UCS

Componente da banca

Dr. Pedro Leite – UFPEL

Componente da banca

São Leopoldo

2024

C838c

Costa, Daiane Rodrigues.

Corpo e alma em Agostinho de Hipona uma relação de preservação, interdependência e cuidado / Daiane Rodrigues Costa. – 2024.

166 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

“Orientador: Prof. Dr. Nicola Salvatore”

1. Corpo humano. 2. Alma. 3. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 4. Ciência. 5. Sensibilidade (Traço da personalidade). 6. Pessoa. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

Agradecimentos

À Universidade do Vale do Rio dos Sinos, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, aos professores do programa e, em especial, aos meus orientadores, prof. ° Dr. Nicola Salvatore e prof. ° Dr. Alfredo Culleton;

À banca de professores que leu, deu sugestões e avaliou este trabalho;

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e todos os seus funcionários;

À minha família, que sempre incentivou meus estudos;

Ao Tau, com quem sempre posso contar;

Aos meus alunos, com quem sempre aprendo;

Ao Colégio Notre Dame Passo Fundo;

Aos amigos, que sempre entenderam as ausências necessárias. Em especial ao Alexandre, Bianca e Júlia, uma amizade filosófica desde os tempos da graduação;

Ao Agostinho de Hipona, porque ele me apresentou a Filosofia.

Aos meus avós

Aos meus pais

Ora, o deleite é como o peso da alma. Logo, o deleite ordena a alma. 'porque onde está o teu tesouro, aí está também o teu coração', onde o deleite, aí o tesouro; e onde o coração, aí a bem-aventurança ou a miséria.

Agostinho, De musica, VI, 29

Resumo

A tese aqui apresentada tem como objetivo demonstrar que existe uma relação de atenção e cuidado entre corpo e alma na antropologia filosófica de Agostinho de Hipona. Para isso, nos perguntamos: qual o tipo de relação que existe entre corpo e alma? Ela é conflituosa ou harmônica? Para responder, minimamente, essas questões, utilizamos como recursos principais algumas obras de Agostinho, que diferem cronologicamente, mas que contribuem com o problema aqui proposto. Tais obras, como *A Trindade*, *Comentário ao gênesis*, *A Grandeza da alma*, *A Natureza do Bem*, *A Música*, *O Livre-arbítrio*, *a Doutrina Cristã*, entre outras, forneceram as informações básicas, compiladas em resumos e fichamentos, e que serviram de base para a produção textual, argumentativa e conclusiva do texto. A defesa aqui proposta também pretende objetar a tese de que o corpo tem um papel de desviar a alma de seu destino espiritual e a corrompe com os ditames da vida mundana. Ao contrário, a linha argumentativa do texto defende a estreita união entre corpo e alma, sendo essa última a responsável pelas escolhas, sejam elas boas ou más, da pessoa. A partir disso, compreendemos que a alma, para Agostinho, é uma substância incorpórea, que não se localiza espacialmente no corpo, e que possui faculdades que podem aprimorar seu desempenho ao longo do tempo. Formam as faculdades da alma a memória, inteligência e a vontade, a exemplo da imagem trinitária de Deus. O corpo, por sua vez, criado por Deus, também tem vestígios do seu criador, mas não é à imagem e semelhança dele. No entanto, ele também é um bem, assim como toda materialidade. O corpo também possui trindades imperfeitas de Deus. Corpo e alma unidos formam o ser humano. Dessa forma, aquilo que entendemos como um “eu” que concede identidade ao seu humano, não está só na alma, mas na união dela com um corpo. Essa união acontece porque a alma deve, em uma de suas funções, cuidar do corpo, mantendo a unidade e a boa saúde dele. Dessa forma, ela exerce dois movimentos direcionados ao corpo. O primeiro se trata em agitar elementos da natureza que se encontram no corpo para que esses o animem, concedendo-lhe movimentos autônomos. A animação do corpo também mantém os órgãos em funcionamento e os sistemas desempenhando seus papéis para que o corpo continue vivo. O segundo movimento da alma é a sensibilidade, onde, através do corpo, a alma pode sentir e apreender a medida das coisas corpóreas do mundo que está a sua volta. Isso ocorre porque, quando um objeto externo incita um dos órgãos sensoriais e altera o estado natural do corpo, a alma dirige sua atenção a esse fato, visando proteger o corpo de qualquer situação nociva. Por fim, salientamos que a relação corpo e alma

em Agostinho de Hipona é um movimento recíproco, onde a alma protege o corpo dos perigos que podem prejudicá-lo; e o corpo permite que a alma tenha acesso às informações do mundo material, formando, assim, o conhecimento dele. Esse conhecimento do mundo físico, que a alma guarda em sua memória, é chamado por Agostinho de ciência.

Palavras-chave: Corpo; Alma; Agostinho; Ciência; Sensibilidade. Pessoa.

Abstract

This thesis aims to understand the relation between body and soul in Augustine as one consisting in attention and care in the philosophical anthropology of Augustine of Hippo. We then ask ourselves: what type of relation is there between body and soul? Is it conflicting or harmonious? To answer these questions, we use as main resources some texts by Augustine, which differ chronologically, but which contribute to the problem proposed here. These texts, such as *The Trinity*, *Commentary on Genesis*, *The Greatness of the Soul*, *The Nature of Good*, *Music*, *On Free Choice of the Will*, *Christian Doctrine*, among others, provided basic information, compiled into summaries and which served as the basis for the textual, argumentative, and conclusive production of the text. In the first two chapters, we address the ideas that the soul, for Augustine, is an incorporeal substance, which is not spatially located in the body, and which has functions that can improve its performance over time. The faculties of the soul form memory, intelligence and will, reflecting the trinitarian image of God. The body, in turn, created by God, also has traces of its creator, but is not in his image and likeness. However, it is also a good, just like all materiality. The body also has imperfect trinitarian images of God. Body and soul united form the human being. In this way, what we understand as a “self” that grants identity to its human being is not only in the soul, but in its union with a body. This union happens because the soul must, in one of its functions, take care of the body, maintaining its unity and good health. In this way, it exercises two movements aimed at the body. The first one involves stirring elements of nature that are found in the body so that they animate it, granting it autonomous movements. Body animation also keeps organs functioning and systems performing their roles so that the body remains alive. The second movement of the soul is sensitivity. Through the body, the soul can feel and grasp the measure of corporeal things in the world around it. This occurs because, when an external object stimulates one of the sensory organs and alters the natural state of the body, the soul directs its attention to this fact, intending to protect the body from any harmful situation. Finally, we emphasize that the relationship between body and soul in Augustine of Hippo is a reciprocal movement. The soul protects the body from dangers that could harm it; while the body allows the soul to access information from the material world, thus forming

knowledge of it. This knowledge of the physical world, which the soul keeps in its memory, is called science by Augustine.

Keywords: Body; Soul; Augustine; Science; Sensation.

Lista de abreviações

Abreviação	Título em Português	Título Original
<i>an. Quant.</i>	A Grandeza da Alma	<i>De quantitate animae</i>
<i>trind.</i>	A Trindade	<i>De trinitate</i>
<i>Gn. Litt.</i>	Comentário Literal ao Gênesis	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>Conf.</i>	Confissões	<i>Confessionum</i>
<i>Nat.b</i>	A Natureza do bem	<i>De Natura Bona</i>
<i>De lib.arb.</i>	O Livre-arbítrio	<i>De Libero Arbitrio</i>
<i>De. Doc. Chris.</i>	A Doutrina Cristã	<i>De doctrina Christiana</i>
<i>De. Mus.</i>	A Música	<i>De musica</i>

Sumário

Introdução	13
1. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM INTERIOR I: a alma segundo o Comentário Literal ao Gênesis e A Grandeza da Alma.....	22
1.1 Do criador à criatura: aspectos introdutórios sobre o ser humano	22
1.2 A origem da alma.....	27
1.3 A grandeza da alma	36
1.4 Alma: substância simples, incorpórea e dotada de capacidades	51
2. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM INTERIOR: a alma segundo <i>A Trindade</i> 52	52
2.1 A alma como trindade: aspectos introdutórios	52
2.2 A primeira trindade da alma: <i>mens, notitia e amor</i>	53
2.3 A segunda trindade da alma: memória, inteligência e vontade.....	62
2.4 — <i>Nosse et cogitare</i> — a diferença entre conhecer e pensar	68
2.5 A questão da interioridade em Agostinho	79
2.6 A alma: reflexo da Trindade de Deus em suas faculdades	82
3. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM EXTERIOR I: A origem e as propriedades do corpo segundo o <i>Comentário ao Literal ao Gênesis e A Natureza do Bem</i>.....	85
3.1 Questões iniciais sobre a constituição do corpo	85
3.2 Origem e características do corpo	85
3.3 O corpo é um bem.....	94
3.4 Conclusões preliminares sobre o corpo	99
4 A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM EXTERIOR II: as trindades do corpo segundo <i>A Trindade</i>	101
4.1 Os vestígios de Deus nas operações do corpo	101
4.2 A primeira trindade do corpo: objeto físico, órgão sensorial e vontade.....	102
4.3 A segunda trindade do homem exterior — memória, vontade e pensamento	106
4.4 Seria a segunda trindade corporal à “imagem e semelhança”?	112
4.5 O corpo humano: suas trindades e funções	117

5	A RELAÇÃO ENTRE HOMEM INTERIOR E HOMEM EXTERIOR.....	118
5.1	Questões preliminares da relação corpo e alma.....	118
5.2	A trindade na relação “inter-humana” e a igualde dos sexos.....	121
5.3	A produção da sensibilidade: a relação corpo e alma no processo neuro-físico em Agostinho	125
5.4	A relação harmônica entre corpo e alma	139
5.5	O produto da relação alma e corpo	142
6.	Considerações finais	156
	Referências	161

Introdução

Algumas noções a respeito das filosofias na Idade Média se consolidaram ao longo do tempo. A ideia de que os pensadores mais influentes da época, especialmente os cristãos, desprezavam o mundo terreno, execravam o corpo e realizavam todos os tipos de sacrifícios materiais para obter a felicidade em uma vida futura trata-se, na verdade, de um reducionismo. Acontece que a Filosofia na Idade Média produziu pensamentos diversos, se analisados dentro de um contexto em que o Cristianismo se torna um elo basilar entre os reinos europeus. No entanto, essa diversidade de pensamento parece negligenciada por visões que reduzem as mais diferentes ideias desse período em noções pré-concebidas de uma “noite de mil anos”. Uma dessas noções é que o pensamento cristão medieval despreza o corpo e, no sentido amplo, toda materialidade. O mundo terreno, uma vez que se encontra em oposição ao mundo espiritual, deve ser sacrificado, negligenciado e, veementemente, negado. Nietzsche afirma claramente em *O Anticristo*, publicado em 1895: “No Cristianismo, realçam-se os instintos dos servos e dos oprimidos: são as castas mais baixas que nele procuram a sua salvação. [...] *Aqui se despreza o corpo e se rejeita a higiene como sensualidade*” (Nietzsche, 1997, P. 19, § 21, grifo nosso). Nas páginas seguintes, reafirma que: [no Cristianismo] “há apenas fins maus: envenenamento, calúnia, negação da vida, o desprezo do corpo, a degradação e a autoprofanação [*sic*] do homem por meio do conceito de pecado”. (Nietzsche, 1997, P. 68, § 56). A crítica de Nietzsche ao pensamento cristão se estendeu pelos meios acadêmicos, tornando comum encontrar textos atuais que afirmam que para uma filosofia cristã na Idade Média, o corpo foi subvertido a sinônimo de pecado. Estudiosos da Idade Média também reafirmaram esse denominador comum. Jacques Le Goff, historiador medieval e pertencente a Escola de *Annales*¹, afirmava que: “a Idade Média dará um impulso muito mais forte a essa depreciação corporal e sexual por meio de seus ideólogos, na sequência de Jerônimo e Agostinho, como Tomás de Aquino” (Le Goff; Truong, 2006, p. 49). Em alguns casos, acredita-se que no pensamento cristão há uma batalha temporal. A alma luta contra o corpo, já que este é a fonte do pecado que corrompe a alma (Dumont; Preto, 2005). A ligação entre o pensamento cristão, plural dentro de seus cânones, e a contaminação do

¹ Movimento historiográfico do século XX que surge em torno do periódico francês *Annales d'histoire économique et sociale*. Utilizavam métodos das ciências sociais, como a antropologia e a arqueologia para analisar a história. Foi um movimento importante para os estudos sobre a Idade Média.

corpo como fonte de pecado trai não somente o pensamento destes filósofos, mas também força uma antiguidade imaginada, onde o corpo era sempre venerado como expressão de força e beleza. “Com o cristianismo assiste-se a uma nova percepção de corpo. O corpo passa da expressão da beleza para fonte de pecado, passa a ser “proibido” (Barbosa; Matos; Costa, 2011, P. 26). Essas teses, claramente, não são infundadas. Filósofos-teólogos do período patrístico como Cassiano e Gregório Magno defendiam a mortificação do corpo no combate ao pecado (Vecchio, 2002). Todavia, podemos supor que essa seja uma premissa basilar ao pensamento cristão medieval? Alma e o corpo estão em polos opostos combatendo-se mutuamente?

A tese construída tem como objetivo demonstrar que na teoria filosófica da maturidade de Agostinho de Hipona há uma relação de harmonia e cuidado entre corpo e alma e não uma oposição conflituosa entre as duas dimensões constitutivas do humano. Tal interpretação corrobora, por fim, os estudos já propostos por pesquisadores como Baschet (2009, 2019), Catapano (2022), Gilson (2010), O’Daly (1987), e Hölscher (2013) que, às suas maneiras, concedem ao corpo um valor mais positivo em sua relação com a alma. Para isso, utiliza-se neste trabalho, como obra de base para a construção textual, o livro *De Trinitate*, com o auxílio de outros textos, tais como *De animae quantitate*, *De Genesi ad litteram*, *Confessionum*, *De Natura Bona*, *De Libero Arbitrio* e *De Musica*. A pesquisa se justifica na medida em que, ao levar em consideração as influências do referido filósofo, tais como o neoplatonismo e o maniqueísmo, é possível extrair uma ideia em comum; a de que o corpo é um objeto danoso para o ser humano, e que este identifica-se apenas com sua alma. No entanto, por meio do trabalho hermenêutico da leitura das referidas obras, defende-se que na concepção madura de Agostinho, no que se refere à relação corpo e alma, há uma união harmônica e atenciosa, de uma complementariedade entre essas duas substâncias. O estudo aqui desenvolvido, portanto, contribui para uma nova interpretação da relação entre alma e corpo na filosofia de Agostinho, aderindo a um movimento amplo de estudos mais recentes sobre o tema.

Na obra *Enéadas*, Plotino afirma que o ser humano é sua alma. Diferente do corpo, a alma assumiria a imortalidade junto aos deuses após a finitude da matéria. O filósofo neoplatônico jamais admitiu a ideia cristã de ressurreição da carne, pois para ele, o corpo é justamente o que impede a alma de se unir, permanentemente, ao cosmos inteligível (Zilles, 2019). Plotino afirma, na sua interpretação de Platão, que a alma deve

“fugir do intercurso do corpo” (*Enéadas*, II, 9,6) e que antes de se unir a um corpo, ela é livre e soberana de si mesma (*Enéadas*, III, 1,3). A relação corpo e alma no neoplatonismo consiste numa fuga da alma em relação aos ditames do corpo e de toda materialidade. Tal é o dever da alma para que possa voltar e unir-se ao inteligível que a processou.

Já o maniqueísmo, outra imponente influência em Agostinho, surgiu em aproximadamente em 242 no Império Persa, através de um místico religioso chamado Mani. Assim como Jesus, Buda e Zoroastro, Mani se autoproclamou como um portador de uma verdade sobrenatural. Após sua morte por crucificação e esfolamento ser decretada em 277, a doutrina de Mani se difundiu pela Europa (Costa, 2002). Em 373, quando Agostinho ainda residia em Cartago, entra para a religião maniqueísta. Antes do neoplatonismo, Agostinho, influenciado pelas ideias de Mani, via na matéria a queda do reino da luz (bem/Deus). As duas substâncias ontológicas do maniqueísmo podem ser sintetizadas nas expressões “Deus-luz-bem” em oposição a matéria-trevas-mal. Nesse ponto de vista, soma-se mais uma influência em Agostinho que associa a matéria a algo substancialmente mal e prejudicial à vida espiritual.

Apesar do maniqueísmo e do neoplatonismo serem duas fortes influências no pensamento de Agostinho, principalmente em sua juventude e início de sua conversão ao cristianismo, nenhuma delas exerceu maior autoridade do que a doutrina cristã. Agostinho aceita a ideia de que a pessoa é formada por duas substâncias, a saber, uma alma e um corpo. Todavia, ele não corrobora com a teoria de que a alma é inteiramente pura, destinada a unir-se com o criador, e que o corpo é um local do pecado, destinado a efemeridade e a imperfeição, que corrompe a alma em sua jornada de ascensão ao céu. O trabalho exegético de Agostinho com os livros da bíblia o leva a ressaltar uma relação não de oposição entre as duas substâncias constitutivas do humano, mas um elo harmônico, cuidadoso e equilibrado entre corpo e alma; matéria e espírito.

Segundo Baschet (2019), não basta concluir que o dualismo é a base central do pensamento medieval e, portanto, do próprio Agostinho. Muito menos se posicionar contra ele. O dualismo é apenas o ponto de partida para entender os fios de influências filosóficas e teológicas que tecem a teia do pensamento cristão medieval. A questão central proposta pelo historiador francês é que existe uma diferença substancial entre dois conceitos distintos que permeiam esse pensamento: o conceito de “dualidade” e de “dualismo”. A Idade Média, por assim dizer, é mais dual do que dualista. Enquanto a

dualidade diz respeito a concepção de que a pessoa é formada por duas substâncias, o que não se nega neste trabalho, o dualismo se estabelece com uma hierarquia entre elas, dando-lhes não apenas valores diferentes, mas uma imanente conotação moral; seja ela boa, ou má.

Não podemos desconsiderar também que essa dualidade, que liga corpo e alma, não se reduz a concepção de pessoa. Ela traduz uma ordem que está presente na realidade. Ela concilia o espiritual com o carnal; o mundo celeste com o mundo terreno. A questão da articulação entre alma e corpo vai além da ideia de pessoa e nos remete a própria realidade, onde se vive em um mundo material, mas com aspirações e em nome de um mundo espiritual. A pessoa, portanto, sendo dotada de corpo e alma, se estabelece como ponte entre esses dois polos que condensam a existência criacional.

Todavia, a afirmação de que o ser humano é formado por corpo e alma não revela clareza alguma. A questão central é saber como essas duas entidades substancialmente diferentes se tocam em um único governo do homem. No que se refere à relação alma-corpo, Agostinho não se distanciará dos problemas já propostos por outros pensadores da tradição greco-romana que permaneceram durante a filosofia moderna e alcançaram as atuais teorias da neurociência.

Sobre a relação corpo e alma e recorrendo à obra *Sobre o Gênesis*, O'Daly (1987) relembra que Agostinho deposita em um dos ventrículos cerebrais (o mais importante) a função da sensibilidade. Ele também aponta que Agostinho segue o pensamento de médicos e filósofos de sua época, tais como Herophilus e Erasistratus, ao considerar que a alma agita um meio fino e material e que este anima o corpo e as ações dos sentidos. O ouvido, por exemplo, em sua compreensão contém uma espécie de ar, que movido pela alma, move o órgão corporal. Nesse caso, a alma não movimenta diretamente o corpo. Assim, a sensação é um contra-movimento. Se existe um movimento natural do corpo, atribuído pelo ar que lhe concede vida e ações próprias, quando um objeto externo imprime suas formas, pressiona o ar vital do externo para o interno ou “de fora para dentro”. Nesse sentido, regiões do corpo que dispõem de pouco ar vital tendem a uma inaptidão à percepção, tais como cabelos ou unhas.

Corpo e alma se relacionam, de modo mais intenso, na produção da sensibilidade, mas ela mesma é, para Agostinho, produto da alma. Esta, por sua vez, não “ativa” diretamente os sentidos corporais. Antes, a alma percebe a alteração sofrida nos

elementos intermediários que estão unidos a cada órgão sensorial. Voltemos ao exemplo do ouvido, que é preenchido com ar. O'Daly (1987) também diferencia o conceito de sensação do conceito de percepção da sensação. A sensação é algo do qual sofre o corpo que o tira de seu estado ordenado. Já a percepção da sensação é a consciência da alma de que algo foi alterado no corpo. É propriamente na percepção da sensação o momento em que corpo e alma estão mais intimamente unidos. A percepção da sensação é algo que ocorre no tempo e no espaço. Dessa forma, ela é dividida em partes menores, de modo que a percepção pode abranger, de instante em instante, toda a experiência. É o mesmo caso da divisão do tempo que Agostinho esclarece no livro XI das *Confissões*. Assim, a memória se torna fundamental não apenas para lembrarmos da sensação, mas para que o processo de percepção sensorial ocorra, compreendendo-o como um todo e não como instantes fragmentados no espaço-tempo.

Na concepção de Hölscher (2013), Agostinho entende que o homem é uma substância racional constituída de corpo e alma. Ser “humano” não significa ser uma alma, mas uma alma e um corpo unificado. Ele também menciona que o bispo hiponense é um dualista que não nega a estreita relação, ou mesmo unidade, entre corpo e alma. É possível afirmar que o ser humano é um corpo vivificado, portanto. Quem faz a tarefa de animação de cada membro é a alma. Isso mostra que a relação entre corpo e alma no ser humano é diferente da relação das plantas ou de outros animais, que também dispõem de um princípio vivificador. Todavia, esses têm na vivacidade do corpo movimentos mecânicos e instintivos. Mas, isso não ocorre na *pessoa*, onde a alma, espontaneamente, conduz o corpo aos mais variados movimentos. A alma também “sente” ou “sabe” de todo processo vital que existe no corpo, e o vive por meio de uma presença interior.

Baschet (2000) concorda com essa relação de atenção da alma para com o corpo. Uma relação destinada a ser harmoniosa e constitutiva do ser humano. No entanto, ele retoma uma concepção de Paulo na I carta aos Coríntios, pois encontra no homem não uma dualidade, mas sim uma tríade, formada pelo espírito, a alma e o corpo. A alma (*anima*) é o princípio animador do corpo, que concede ao ser humano e aos outros animais autonomia de movimentos. O corpo é a dimensão sensível, tridimensional que ocupa lugar no espaço. E o espírito é a parte intelectual, que une o indivíduo a Deus e a verdade. Como veremos no capítulo três e quatro, Agostinho é influenciado por essa tradição ao afirmar que existe no ser humano três formas de visões. A primeira, é a

imagem que os olhos recebem do objeto que é visto. A segunda é a imagem mental, guardada na memória, do objeto que já não se faz mais materialmente presente. A última, é a imagem intelectual, das ideias imateriais que está para além do mundo terreno. Agostinho, influenciado pelas ideias de São Paulo, portanto, conduz a concepção de uma fase intermediária, entre o puramente corporal e o espiritual, ao qual denominou de alma.

O estudo aqui desenvolvido trata-se de uma pesquisa bibliográfica. Nesse sentido, utilizamos como referências principais alguns textos de Agostinho que mencionam informações a respeito do corpo, da alma e de suas relações, conforme consta na lista de abreviações e cronologia das obras. Nesse sentido, procuramos responder o seguinte problema: no pensamento filosófico da maturidade de Agostinho a relação corpo e alma pode ser entendida como um vínculo de harmonia e cuidado ou de oposição e conflito? Em relação a sua natureza é uma pesquisa básica e o seu objetivo é ser exploratória, pois as informações retiradas da bibliografia e compiladas em fichamentos e resumos serviram de base argumentativa para a construção textual.

É no seu tratado sobre a Trindade, mas que também abarca múltiplos temas, que Agostinho investigou as duas dimensões do humano no processo de galgar os degraus rumo ao conhecimento. Para compreender a Trindade de Deus pai, Filho e Espírito Santo através de seu reflexo, foi necessário que o bispo hiponense traçasse um “mapa” do humano, desde sua dimensão material, degenerativa e temporal até sua substância imaterial que possui a possibilidade de se sobressair ao tempo. Falamos aqui da dual dimensão do homem, isto é, seu corpo e sua alma. Mas se o ser humano é formado de duas substâncias diferentes que se unem para formar uma só, como essas substâncias se relacionam entre si? Quando o indivíduo conhece, seja o mundo a sua volta, seja a realidade imperecível da verdade dos conceitos, como acontece a relação entre corpo e alma? Ou deveríamos pensar que o conhecimento é fruto somente da alma e que o corpo, nesse caso, em nada contribui? O ser humano é apenas sua alma? Existe uma hierarquia entre alma e corpo? A investigação que se desdobra ao longo desses capítulos pretende, se não resolver (e os estudos mais recentes da neurociência mostram que ainda não há solução definitiva para explicar o tema mente-corpo), ao menos compreender o modo como um pensador africano cristão do século IV tentou, com um esforço ímpar, solucionar o enigma.

A tese centra-se na ideia de que corpo e alma se relacionam em uma ligação de cuidado da alma para com o corpo. Nessa união, onde a alma permanece atenta ao corpo na intenção de cuidá-lo e melhor orientá-lo, surge um conhecimento específico, que Agostinho chama, no *De Trinitate*, de *scientia*. Se o ser humano não se detém unicamente na ciência, que trata das coisas materiais, das criaturas, ele pode também ascender à *sapientia*, onde a alma vislumbra as realidades imutáveis e verdades sempiternas — as ideias de Deus. Como conclusão obtida nessa pesquisa, e se soma aos trabalhos já produzidos (supracitados), é que a alma não é o elemento superior do ser humano, mas um termo médio que liga o corpo e o mundo material ao que há de, ontologicamente, superior, isto é, ao espírito. Sem um corpo, a alma também jamais conheceria o mundo sensível e, talvez, não lhe fosse possível chegar à verdade inteligível, visto que o conhecimento é um processo de ascensão. Por último, destacamos que em Agostinho, a alma não possui diferença de gênero. Qualquer ser humano, independentemente de ser homem ou mulher, possui a mesma estrutura da alma e, portanto, as mesmas capacidades cognitivas.

No primeiro capítulo, encontraremos a definição de alma a partir de alguns textos onde o filósofo trata dessa questão. No *Comentário sobre o Gênesis*, Agostinho analisa a origem da alma. Chega à conclusão de que ela é feita de uma substância simples e própria, diferente do corpo, onde existia um elemento prévio para a sua formação. Ele não vislumbra desfecho para o problema da “quantidade” de almas. Analisa, por sua vez, três caminhos possíveis: a alma é uma só, que se manifesta de diversas formas; a alma é transmitida de geração em geração ou existe uma alma diferente para cada pessoa. Sendo essa última possibilidade a mais provável. Já no texto *A Grandeza da alma*, destaca-se a incorporeidade da alma e a sua grandeza como potência ou capacidade e descarta-se dela qualquer volume espacial.

O tema das trindades formadoras da alma é o que se destaca no segundo capítulo. Na tentativa de encontrar no ser humano a “imagem e semelhança” do criador, Agostinho vislumbra duas trindades na alma humana. Essas trindades são suas capacidades constitutivas. A primeira trindade está relacionada com a própria tarefa de autoconhecer-se da alma. Quem se procura é porque se ama. Mas para procurar-se também é necessário que saiba o que procura. Assim, o amor e o conhecimento são fundamentais nesse processo. E o que se procura nada mais é do que a *mens*, a estrutura superior da alma. Assim, forma-se a primeira trindade humana: *mens*, conhecimento e

amor (*mens, notitia e amor*). Mas essa trindade é aprimorada no livro X e XI do *De Trinitate*. O conhecimento que a alma tem de si torna-se a memória e o amor se transforma em vontade, capacidade livre e ativa da alma. Uma vez que a vontade pode mover a alma e o corpo, a memória abarca as imagens corpóreas e espirituais, e o olhar da alma é direcionado para percorrer o vasto “palácio da memória” (*Conf.*, X, 8, 13). Essa visão interior é o que Agostinho chama de inteligência ou pensamento. Pensar, portanto, é ver o que está na memória, e o que está presente nela pode ter origem material ou espiritual. O bispo hiponense entende que a trindade formada por memória, vontade e inteligência é o que o ser humano tem de mais semelhante com o criador.

O terceiro capítulo trata das noções de corpo e suas funções que se depreendem das obras *Comentário ao Gênesis* e *A natureza do bem*. Assim como foi exposto no primeiro capítulo em relação à alma, Agostinho também analisa a criação do corpo. Em seu entendimento, o corpo foi criado de um elemento pré-existente e não se materializou no mesmo instante da criação. Foi na terceira etapa da criação, conhecida como *rationes seminales* que o corpo ganhou existência concreta. Aqui é importante destacar que, para Agostinho, a única diferença que existe entre o feminino e o masculino é física. A alma de ambos possui a mesma estrutura, revelando, assim, que mulheres e homens, em termos de capacidades cognitivas, têm as mesmas possibilidades. Na mesma obra, Agostinho analisa a estrutura do corpo humano, expondo o conhecimento anatômico do mesmo em sua época e investigando como a estrutura física se relaciona com a alma. Além disso, destaca-se que o corpo é um bem, assim como toda a criação. Nesse sentido, aborda-se a obra *A Natureza do Bem* como subsídio argumentativo na defesa de que o corpo não é mal e também não conduz a alma ao pecado.

O quarto capítulo aborda as trindades que constituem o corpo. Trata-se muito mais das capacidades do corpo, que consistem na formação da sensibilidade. Agostinho discorre sobre esse tema nos livros XII e XIII do *De Trinitate* e aqui encontra-se propriamente a relação entre corpo e alma como uma ligação intimamente cuidadosa da alma para com o corpo. Na primeira trindade corpórea, Agostinho destaca um dos sentidos do corpo — a visão. Nela existe uma trindade díspar entre seus membros, que consistem em: objeto visto, órgão sensorial e vontade. Entende-se que a alma faz parte desse processo, pois é ela quem produz a percepção da sensação. Logo após a imagem sensível alojar-se na memória, uma nova trindade surge: imagem, olhar da alma (pensamento) e vontade. O que se destaca de importante nesse capítulo é a atenção da

alma ao que acontece com o corpo. Agostinho entende que a alma cumpre, por assim dizer, sua tarefa intrínseca de cuidar do corpo.

Já no quinto capítulo, aborda-se a relação harmônica entre corpo e alma. Nesse sentido, analisamos como ocorre, para Agostinho, a produção da sensação e a percepção da sensação, principalmente recorrendo à ideia de anatomia humana presente na época de nosso autor. Também destaca-se, na ordem ontológica de bondade dos seres, como a alma pode conduzir o corpo a um estado superior ou espiritual, ascendendo da sensibilidade das coisas materiais (a ciência) para a inteligibilidade das ideias espirituais (*sapientia*/sabedoria). Concluimos, por fim, que a alma é destinada por uma inclinação natural a bem governar o corpo, em uma relação de harmonia e cuidado.

1. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM INTERIOR I: a alma segundo o Comentário Literal ao Gênesis e A Grandeza da Alma

O capítulo aborda a concepção de alma em Agostinho em relação a sua substância, suas atividades ou capacidades e origem. Utiliza-se como texto de base o *Comentário ao Gênesis e Sobre a Grandeza da alma*.

1.1 Do criador à criatura: aspectos introdutórios sobre o ser humano

Tem paciência, pois, tu quem quer que sejas, que estás a nos ouvir. Estamos ainda no estágio da busca, e repreensão alguma merece quem se afana nessa procura, caso isso se faça com muita fé, em domínio onde é bem difícil o conhecimento e a expressão. Ao contrário, quem começa a fazer afirmações de modo leviano, que seja repreendido por quem quer que seja que consiga perceber melhor e chegue a ensinar a verdade (*trind. I, i, 1*)².

Se nosso objetivo é entender como ocorre a relação corpo e alma para Agostinho, devemos, primeiro, entender no que consiste essas duas dimensões constitutivas do humano. Por isso, nesse capítulo, reconstruímos a ideia que Agostinho explanou sobre a alma no que se refere a sua origem, tamanho, “espacialidade”, geracionalidade, entre outros temas. As obras *Comentário Literal ao Gênesis* e *A Grandeza da alma* fornecem o subsídio teórico necessário para entender esse importante e caro conceito para Agostinho.

É na busca por conhecer a Deus que o filósofo se empenha em conhecer, também, o ser humano. Mas tal empreendimento será possível ao nosso plano? Ele elabora uma tese que ficou marcada durante os séculos seguintes da Idade Média: Deus é o que ele tem (Gilson, 2010). Desse modo, os indivíduos podem ter uma série de atributos e de qualidades. Podemos dizer que uma pessoa é boa, justa ou bela. No entanto, essas características não são da mesma substância e não fazem parte do ser mesmo do indivíduo. São, portanto, acidentais e contingentes. Ao contrário, Deus é as próprias qualidades que possui. Nesse caso, não dizemos que ele é justo, mas sim que ele é a própria justiça. Não é apenas bom, mas é a própria bondade.

² *Exspecta ergo, quisquis haec audis: adhuc enim quaerimus, et tália quaerentem nemo iuste reprehendit; si tamen in fide firmissimus quaerat, quod aut nosse aut eloqui difficillimum est. Affirmantem vero cito iusteque reprehendit, quisquis melius vel videt vel docet. (trin. IX, i, 1).*

Embora seja difícil chegar ao conhecimento de Deus, ainda existe uma via que conduz o ser humano a essa realidade superior. Podemos conhecer a Deus através das criaturas que receberam parte do seu ser, tal é o caminho percorrido por Agostinho. Concordamos com Gilson (2010), quando afirma que dois erros devem ser evitados nesse processo. O primeiro é acreditar que tudo que se afirma sobre as criaturas pode ser aplicado ao criador, e o segundo é que nada do que se fala das criaturas pode ser inferido sobre o criador. Deve haver um esforço de pensamento para separar o que é humano e contingencial, para ascender ao que é divino e imutável:

assim, qualquer que seja a operação humana de que partimos, suprimamos aquilo que se relaciona com a nossa infimidade e com a nossa ignorância, para retermos o que ela comporta de perfeição e obtermos um nome cujo sentido possa legitimamente se aplicar a Deus (Gilson, 2010, p. 416).

Isso significa que, se bem avaliado, é possível o conhecimento de Deus através de suas criaturas. Aqui é válida a máxima de que pela obra podemos conhecer o autor. Mas é no ser humano que se encontra a imagem mais próxima de Deus. É na própria escritura que se diz que o homem é a sua imagem e semelhança. É importante observarmos que Agostinho desempenhará um grande esforço na busca para conhecer Deus através do ser humano. Fará um verdadeiro tratado sobre a natureza humana e explanará a mais profunda constituição do homem motivado por uma palavra de fé de um texto religioso. Por isso, Adÿmut (2021):

A alma é o lugar onde Deus se manifesta no homem — quero conhecer a alma porque só a alma pode contemplar Deus. Isto implica a crença de que Deus não é um objeto entre outras coisas. Deus é nosso a priori, Ele está mais próximo do sujeito do que o sujeito de si mesmo. *Quaestio de Deo, quaestio de anima*, aqui está tudo! Somente Deus é melhor que a alma. Os anjos são iguais à alma e o resto do Universo é inferior. A alma é conhecida antes do corpo, sem corpo e melhor que o corpo³ (Adÿmut, 2021, p. 80, tradução nossa).

³ *The soul is the place where God manifests in man - I want to know the soul because only the soul can contemplate God. This implies the belief that God is not an object among other things. God is our own a priori, He is closer to the subject than the subject is to itself. Quaestio de Deo, quaestio de anima, here is everything! Only God alone is better than the soul. Angels are equal to the soul and the rest of the Universe is inferior. The soul is known before the body, without body and better than the body.* (Adÿmut, 2021, p. 80).

Dessa forma, o filósofo de Tagaste chega à investigação sobre a alma humana através de uma busca incessante de uma “verdade” revelada: a Trindade divina⁴. Torna-se importante, então, mencionar que o ponto de partida para a investigação sobre o ser humano não advém de um problema propriamente filosófico, mas sim teológico. A razão humana precisa caminhar dentro de margens bem delimitadas que servem também de base para a reflexão filosófica. Mas a revelação, nesse caso, não impede a busca da razão. Muito pelo contrário, ela a impulsiona. O homem interessa, aqui, por ser uma imagem/reflexo do seu criador, do Ser, objetivo último do conhecimento humano, pois “talvez essa imagem seja algo mais familiar e mais fácil para a debilidade do olhar de nossa mente⁵” (*trind.* IX, ii, 2, p. 287). Dessa forma, é necessário atentar para a raiz do problema que Agostinho tem em mãos. Conhecer a Deus é o desafio que se encontra em primeiro plano para o bispo hiponense. É dentro dessa busca que se situa sua explanação sobre o conhecimento da natureza humana. Não percamos de vista, ao longo de nosso estudo, tal panorama.

No pensamento de Agostinho, Deus e o mundo possuem uma relação de semelhança. Isso quer dizer que a obra carrega em si características ou vestígios de seu criador. É por isso que o filósofo também observa, interessado, o funcionamento do mundo natural e do humano. É claro que o mundo não é da mesma substância de Deus. Visto que esse é o Ser supremo, que não sofre mutabilidade alguma, mas apenas é⁶. Nada do que existe no mundo é idêntico ao criador. No entanto, a obra o reflete em uma escala, onde existem coisas que estão mais próximas dele e outras mais distantes. As coisas existentes e criadas refletem em si a semelhança com as ideias perfeitas do criador. Algo só é belo porque é semelhante à ideia de beleza perfeita que está com ele e

⁴ Gilson observa que não é possível desvincular a busca de Deus da busca da natureza humana. Em Agostinho, esses dois temas estão em estreita ligação: “todas as análises desenvolvidas por Santo Agostinho sobre esse assunto têm uma importância histórica. Sumariamente transmitidas à Idade Média por Pedro Lombardo, que as reuniu em seus Livros das sentenças, elas serão um tema obrigatório, para todo professor de teologia, meditação e de ensino. Para o historiador moderno que se esforça para reencontrar o sentido autêntico das doutrinas, essas análises são indispensáveis ao estudo da psicologia e da teologia natural de Santo Agostinho. É tentador, mas seria perigoso, isolar, no problema da Trindade, o da *mens* para reportá-lo ao estudo da alma humana. Satisfatória, em nossa opinião, quanto à ordem e às distinções, tal transferência cortaria as raízes teológicas da psicologia agostiniana; logo, não separemos artificialmente o que a filosofia uniu” (Gilson, 2010, p. 420). Concordemos com Gilson (2010) nesse ponto. Não é possível separar o Agostinho “filósofo” do Santo Agostinho “teólogo”. O bispo hiponense tinha apenas um objetivo, o conhecimento do mundo, entendendo por “mundo”, tudo que tem existência.

⁵ *Familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur mentis nostrae infirmitas* (*trind.* IX, ii, 2).

⁶ *Eu sou aquela que é* (Ex. 3,14).

é ele. Todavia, as criaturas só podem ter essa participação⁷ porque existe também a ideia de semelhança. E a semelhança é o Verbo, filho de Deus. É por ele que o mundo pode refletir aquele que o criou. Todavia, nem toda semelhança é uma imagem (no contexto de imagem e semelhança). O mundo carrega vestígios do criador e, nessa medida, é semelhante a ele. Todavia, isso não é ser, exatamente, à imagem de algo. Para Gilson (2010) a “imagem” significa um ato de realizar conscientemente algo semelhante a si mesmo: “Para uma semelhança ser imagem, é necessário que seja uma semelhança entre um ser engendrado e aquele que o engendra” (Gilson, 2010, P. 399). A imagem existe na medida em que aquele que engendra faz uma imagem de si. Aí, dizemos que existe algo “à imagem e semelhança”. Nesse caso, é a semelhança em si, que é o próprio verbo que vai permitir que as criaturas sejam semelhantes às ideias perfeitas do criador.

A semelhança está entre o Ser absoluto que apenas é, e aquilo do qual jamais podemos dizer que “é”, pois sua característica é vir a deixar de ser. Não possui, por isso, uma identidade e não é, portanto, um. Por outro lado, se a criatura apenas deixasse de ser o tempo todo e não fosse formada por uma unidade qualquer, jamais seria sequer um corpo ou mesmo existiria. A criatura tem uma unidade que lhe confere existência, mas não uma unidade idêntica ao criador, apenas semelhante. Cabe destacar também, que o ser humano não apenas é chamado a existência, como os outros seres da natureza, mas é chamado através de um lugar privilegiado. Ele não apenas partilha do ser, que é Deus, mas também participa⁸ dele através dessa semelhança. É nesse meio-termo que o *homem* agostiniano se encontra. Ele é criatura e não possui a mesma essência do criador, mas também não é o nada e está acima daqueles que somente receberam parte do ser, em uma existência temporal e terrena.

⁷ Termo platônico e, aqui, utilizado para discorrer sobre a possibilidade que o humano possui de acessar as ideias de Deus (e o próprio Deus) por meio da razão, mesmo ele sendo de uma substância distinta do criador. Para mais informações, cf. nota 8.

⁸ O conceito de participação torna-se fundamental para entendermos a relação criador-criatura. Vale lembrar sua origem e seu lugar na filosofia platônica: “Um dos dois conceitos de que Platão se valeu para definir a relação entre as coisas sensíveis e as idéias [sic]; o outro é o de presença ou parúsia (Ττοσρσσώα). “Nada torna bela uma coisa” — disse ele — “a não ser a presença ou a P. do belo em si mesmo, seja qual for o caminho ou o modo como a presença ou a P. se realizam” (*Fed.*, 100 d). Mais tarde, Platão entendeu a P. como imitação: “Parece-me que as idéias [sic] estão como exemplares na natureza, que os outros objetos semelhem a elas e sejam suas cópias, e que essa P. das coisas nas idéias [sic] consiste em serem imagem delas” (*Parni.*, 132 d). Platão não deu muitas outras determinações sobre esse importante conceito da sua filosofia, mas a metafísica medieval a ele recorreu quando precisou distinguir “o ser por essência”, que pertence somente a Deus, do “ser por P.”, que pertence às criaturas; essa distinção garantia a subordinação do ser das coisas ao ser de Deus. S. Tomás de Aquino disse: “Assim o que tem fogo, mas não ô fogo, é afogueado (*ignitum*) por P., também o que tem ser, mas não é o ser, é ente por P.” (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4). Mas o amplo uso que esse conceito teve na metafísica tradicional não contribuiu muito para esclarecê-lo, e ele continuou tão indefinido e obscuro quanto em Platão” (ABBAGNANO, 2007, p. 745).

Da mesma forma que ocorre com os corpos, a semelhança também opera certa unidade em relação à alma e sua relação com o corpo, assim como o conjunto de membros ordenados é a unidade parcial dos corpos. Aliás, Gilson (2010) observa que a vivência em grupos e a formação de sociedades também é a tentativa das criaturas de serem semelhantes à unidade do criador. Com essa semelhança entre o que engendra e o que é engendrado, surge também a beleza. O belo, aí, está na harmonia que torna aquilo que é corruptível e divisível, imagem e semelhança do incorruptível e Uno, concedendo-lhe também certa unidade. “O universo inteiro é belo somente porque é feito de seres que são o que são, cada um deles, em razão da similitude de suas partes e que são todos semelhantes entre si por sua relação comum com a unidade criadora” (Gilson, 2010, p. 404). Aí está a definição de belo para Agostinho. Este conceito diz respeito a capacidade das coisas mundanas de se aproximarem da unidade em uma harmonia perfeita. Essa unidade suprema, claro, encontra-se apenas em Deus. Portanto, o que define a beleza é a similitude, a ordem e a unidade (igualdade) das coisas.

Nesse sentido, é possível afirmar que o mundo, como algo que contém semelhança com o criador, também pode nos conduzir a ele. A criatura, que carrega essa semelhança com o seu criador, pode ser um dos degraus que conduz ao Ser-uno. Como Deus, em sua essência, é Trindade, e uma vez que o mundo é semelhante às ideias do criador, então Agostinho observa muitas trindades que compõe a obra criada. Analisemos, com ele, as imagens trinitárias que ele encontra no ser humano.

Em relação a isso, analisando somente as atividades da alma, Agostinho via várias tríades, como, por exemplo: “*amante, amado e amor; mens (mente), notitia [conhecimento] e amor; memória, inteligência e vontade; memória sensível, visão interior e vontade; memória de Deus, inteligência de Deus e amor a Deus*” (Fernandes, 2007, p. 24. grifos da autora).

A definição do que é o ser humano sempre foi um problema filosófico para muitos pensadores. Para Agostinho, o ser humano não é uma alma que se utiliza de um corpo. Muito menos uma alma aprisionada por uma dimensão material. O conceito *homem* só pode, aqui, ser entendido como uma união, a princípio harmoniosa, entre uma substância espiritual e uma substância material. Todavia, isso não quer dizer que a alma e o corpo estejam na mesma estatura nos graus de semelhança com o Ser. Os dois termos formam o ser humano, mas existe entre eles uma diferença que advém de suas naturezas. É importante considerar que, como lembra Costa (2018), antes de entrar em contato com o cristianismo, Agostinho partilhara duas concepções de homem. Uma,

advinda dos neoplatônicos, onde corpo e alma são substâncias distintas e até mesmo antagônicas e a dos maniqueístas, onde o homem era um todo material, incluindo sua alma. Mas reafirmamos que, no caso de Agostinho, essa relação deve ser tratada com cuidado para não afirmarmos um “senso comum”, mal avaliado, como afirma Boehner e Gilson (2012):

O homem é uma unidade substancial de corpo e alma. Não é infrequente afirmar-se que para Agostinho a essência do homem é uma alma que se utiliza de um corpo; todavia, é fora de dúvida que ele doutrina, clara e reiteradamente, que o homem se compõe de alma e corpo, graças a uma estreita união destes dois componentes, e que só o ser assim composto merece o nome de homem” (p. 180).

Além disso, cabe nessa discussão, a diferenciação que Agostinho estabelece entre *anima* e *animus*. A *ânima* é a capacidade de sentir, compartilhada entre animais, vegetais e seres humanos. Faz parte dessa categoria tudo que é animado, ou seja, o que tem vida. Aliás, como lembra Adÿmut (2021), na língua latina a palavra “animal” deriva da expressão *anima*. Para demarcar a diferença entre os seres humanos e os demais seres animados, Agostinho sustenta que para além da *anima*, os homens possuem *animus*, que consiste em conhecer, saber e pensar. Mas qual a diferença entre essas três categorias? Como veremos no capítulo seguinte, conhecer está relacionado às imagens do mundo exterior, que armazenamos na memória por meio dos sentidos. O saber advém de vislumbrar, em algum lugar na memória, as verdades eternas ou os conceitos que são parâmetros para avaliar o mundo físico. Já o pensar é, propriamente, a ação da alma em visualizar, sejam as imagens oriundas do mundo exterior, seja a verdade do mundo superior.

1.2 A origem da alma

Agostinho não logrou uma resposta plausível sobre a origem da alma. A esse respeito, ele afirma mais o que ela não é. O bispo hiponense nega que a alma seja da mesma substância do criador, que ela tenha evoluído de alguma espécie de animal, que ela preexiste em relação ao corpo ou que ela foi criada a partir de uma substância imaterial que ficou oculta no momento da criação. Todas as alternativas abordadas por Agostinho sobre essa origem são problemáticas. Ele mesmo aponta tese e antítese ao mesmo tempo. Se a alma é transmitida de pai para filho (de geração em geração) como

é possível que cada ser humano desenvolva uma personalidade ou uma identidade? Se cada pessoa é uma alma específica, sendo que essa alma é “produzida” no momento da concepção do corpo, sem relação com as almas dos antepassados, como pode a ideia de pecado original ser verdadeira? Também é problemática a ideia de que as almas já estão criadas, apenas esperando entrar em um corpo concebido. Nesse caso, não seria possível defender a união corpo/alma na composição do ser humano. Assim, Agostinho prefere permanecer em uma definição negativa sobre a origem da alma, expondo os problemas de uma afirmação definitiva sobre ela. Vejamos com mais atenção sua investigação sobre esse tema presente no livro VII, da obra *De Genesi ad Litteram*.

No livro do Gênesis, capítulo XX, afirma que Deus soprou um hálito de vida ao homem, antes, inanimado. A alma, aquilo que concede vida, movimento e autogoverno para o corpo, é associada ao hálito que Deus, o Ser, insufla para dentro do homem. A função de Agostinho, ao analisar tal trecho bíblico é de exegese, pois tenta compreender o que é este hálito divino, ou seja, a própria alma. Ele adverte aos que julgam que a alma pertence a mesma substância de Deus. Ao assoprar, expele-se algo de quem assopra. Por isso, julga-se que é possível interpretar que o homem é também uma alma formada da substância divina. O bispo hiponense alerta que essa interpretação está equivocada e que é contra a fé cristã. O ser humano, assim como toda criatura, é independente, em termos substanciais, de quem o criou. Isso porque a alma humana certamente se transforma, atinge maior conhecimento, comete enganos em seus juízos, isto é, ela é mutável. Se ela pertence, por conseguinte, a mesma substância de Deus, então é forçoso admitir que ele também é efêmero, sujeito as mesmas transformações da alma humana.

O próprio ato de soprar não indica que se expele algo do próprio ser que soprou, mas que apenas movimentou o ar que entra e sai do corpo. Se o ser humano não perde nada, seja o seu corpo, seja a sua alma, quando coloca o ar para fora, o mesmo pode ser concluído sobre Deus. Apesar dessa imagem bíblica ser muito material, em uma concretude desconcertante ao imaginarmos Deus soprando, para Agostinho, em nada ele perderia, em termos de substância, quando sopra no homem um hálito de vida. Este sopro é entendido pelo bispo hiponense como o movimento de criação da alma, assim como Deus cria as outras criaturas através da palavra ordenadora.

Na verdade, poderíamos dizer que o sopro de Deus não é a alma humana, mas que Deus, soprando, criou a alma no homem. Para não pensarmos que são melhores as coisas que fez com a palavra comparadas com o que fez pelo

sopro, pois também a palavra é melhor que o sopro, nada há, entretanto, de acordo com a razão acima referida que nos possa fazer duvidar em dizer que o sopro de Deus é a alma, contanto que se entenda que não é a natureza ou substância de Deus; mas que é a mesma coisa soprar, o que significa efetuar um sopro, que efetuar um sopro é criar a alma. Concorda com esta opinião o que Deus diz por meio de Isaías: O Espírito procede de mim e eu fiz todo sopro⁹ (*Gn. litt. imp.* VII, iii, 5, p. 242).

Ao soprar, o ser humano expelle o ar que estava em seu corpo para fora. Mas no caso de Deus, não seria correto, alerta Agostinho, dizer que ele sopra o ar que estava em seu corpo, pois Deus não deve ter um corpo e não necessita de elementos da natureza que ele mesmo criou, uma vez que “agora, porque dizemos que não somente o mundo está sujeito a Deus, mas ele está sobre toda a criatura, tanto corporal, como espiritual, não se há de crer que criou a alma soprando, não de si mesmo nem de elementos do corpo” (*Gn. litt. imp.* VII, iv, 6, p. 243).

Outra questão investigada no texto, que cerca a origem da alma, é se Deus a fez do nada quando insuflou no homem ou se ele a tirou de alguma natureza espiritual já criada previamente. Isso aconteceu com o corpo, como lembra Agostinho. Deus o tirou da terra, um elemento previamente formado. Isso não significa que o corpo humano é barro, mas que foi feito a partir de uma matéria já existente. O mesmo poderia se pensar sobre a existência da alma. Isto significa perguntar se ela foi feita do nada ou se foi criada a partir de uma matéria já existente.

O corpo é mutável, pelas doenças ou pela vida sadia, que muitas pessoas adquirem ao cuidar bem de si. O mesmo pode acontecer com a alma. Ela se deforma pelos vícios, mas também pode se tornar mais sábia pelas virtudes. Acontece também com a alma um movimento de transformação. Tal semelhança entre alma e corpo poderia indicar que eles foram criados da mesma forma, isto é, a partir de uma substância¹⁰ prévia criada, do nada, por Deus.

A matéria espiritual, se é que houve alguma da qual fosse criada a alma, ou se há alguma da qual são criadas as almas, o que é? Qual é seu nome, qual a

⁹ *Possemus quidem dicere nec ipsum dei flatum esse animam hominis, sed deum sufflando fecisse animam in homine; sed ne putentur meliora quae fecit verbo quam quod fecit flatu, quia et in nobis melius est verbum quam flatu, nihil est interim secundum supra dictam rationem, cur animam ipsam flatum dei dicere dubitemus, dum intellegatur non esse dei natura atque substancia, sed hoc ipsum esse sufflare, quod est flatum facere, quod autem flatum facere, hoc animam facere. Cui sententiae congruit quod per Esaiam dicit deus: “spiritus enim a me procedet, et flatum ommem ego felit (*Gn. litt. imp.* VII, iii, 5).*

¹⁰ Para Agostinho o termo “substância” indica o “do que” algo é formado. Ela pode ser material ou imaterial. A substância da alma, por exemplo, é espiritual e, portanto, não é uma matéria.

sua espécie, qual sua utilidade nas coisas criadas? Vive, ou não? Se vive, o que faz? Qual a sua contribuição para a finalidade de todo universo? Leva uma vida feliz ou infeliz, ou nenhuma coisa nem outra? Dá vida a alguma coisa, ou está dispensada deste trabalho e descansa ociosa em algum lugar secreto do universo sem o sentido vigilante e não é dotada de movimento? Pois, se ainda não era vida, como podia ser matéria incorpórea e viva de uma vida futura? Ou isso é falso ou demasiadamente oculto. Mas se já tinha vida nem feliz ou infeliz, como podia ser racional? Se então foi feita racional, quando dessa matéria foi feita a natureza da alma humana, portanto, a vida irracional podia ser matéria da vida racional, ou seja, da humana? O que a diferenciava da alma do animal? Já era racional pela possibilidade, mas ainda não o era pela faculdade?¹¹ (*Gn. litt. imp.* VII, vii, 10, p. 245-246).

Se existiu uma matéria primordial da qual a alma foi feita, cabe pensar nas questões propostas, na citação acima, por Agostinho. Essa possível substância deve ter dado existência a todas as almas, seja racional ou irracional, mas, nesse caso, como ela pode gerar duas coisas diferentes? Onde ela está agora, uma vez que a alma já existe — ou será que agora ela repousa? Agostinho expõe em forma de perguntas os problemas que a defesa de uma matéria anterior a alma deveria enfrentar. Ele começa por analisar as possibilidades da matéria da qual a alma é formada. Descarta a ideia de que a alma humana (racional) se originou de uma alma irracional e que esta foi gerada a partir de um corpo. Se a alma irracional foi criada do nada por Deus, a alma racional também poderia ter sido. Devido à disparidade de substâncias entre alma e corpo, Agostinho desconsidera essa possibilidade.

E se alma humana é uma alma irracional de algum animal que apenas evoluiu? O bispo hiponense também descarta tal opinião. Se a alma do animal pode evoluir para ser uma alma racional, então poderiam existir casos de involução, onde uma alma humana regressasse para ser uma alma irracional de algum animal. O *homem* pode viver conforme os animais, quando deliberadamente opta por se afastar da racionalidade e se entrega ao modo de vida unicamente sensorial, semelhante aos animais. Todavia, isso não significa que a alma sofra uma transformação ao ponto de perder sua capacidade racional, mas apenas um desvio de sua vontade que orienta mal a vida humana.

¹¹ *At vero illa spiritalis materies, si fuit ulla, unde anima fieret, vel si est ulla, unde animae fiunt, quid ipsa est? Quod nomen, quam speciem, quem usum in rebus conditis tenet? Vivit, na non? Si vivit, quid agit? Quid confert universitatis effectibus? Beatamne vitam gerit, na miseram, na neutram? Vivificat aliquid? Na abhoc etiam opere vacat at in quodam secreto universitatis otiosa requiescit sine vigili sensu motuque vitali? Si enim nulla prorsus adhuc vita erat, quomodo esset vitae futurae quaedam incorporea nec viva materies? Aut falsum est aut nimis latet. Si autem iam vivebat nec beate nec misere, quomodo rationalis erat? Quodsi tune rationalis facta est, cum ex illa materie natura humanae animae facta est, irrationalis ergo vita materies erat animae rationalis, id est humanae? Quid ergo inter illam pecorisque distabat? An rationalis erat iam possibilitate, nondum facultate?* (*Gn. litt. imp.* VII, vii, 10).

Também descarta-se a ideia de que a alma pode reencarnar não apenas em pessoas, mas também em animais devido ao seu comportamento. Apesar do bispo hiponense não citar nomes, sabe-se que pensadores antigos como Pitágoras¹² pregavam e defendiam que a alma poderia animar espécies diferentes de corpos de animais. O próprio Platão¹³ era adepto dessas ideias. Para Agostinho, esses filósofos foram mal interpretados, pois se referiam aos hábitos mal regrados que algumas pessoas adquirem e que as tornam semelhantes aos animais. Todavia, isso não significa que haja uma transmigração de alma indiferente ao corpo, isto é, um trânsito direto de almas entre o corpo humano e o corpo de animais.

Após descartar a primeira hipótese, de que a alma humana não vem de um ser irracional como os animais, Agostinho analisa se ela se originou de um elemento corpóreo, assim como o corpo foi feito do limo da terra, segundo a narrativa bíblica. Sobre essa ideia, afirma:

Como nossa alma não é corpórea, tudo o que se faz de elementos corpóreos do mundo é necessariamente corpóreo, e entre os elementos do mundo está incluído este ar. E não há de crer, se se disser, que a alma foi feita do elemento do fogo puro e celeste. Pois não faltaram aqueles que afirmaram que todo o corpo pode transformar-se em outro corpo. Mas não sei de ninguém que o dissesse, nem a fé ensina que algum corpo, ou terreno ou celeste, transforma-se em alma e torne-se natureza incorpórea¹⁴ (*Gn. litt. imp.* VII, xii, 19, p. 251).

Por considerar que a alma é de uma natureza diferente do corpo, Agostinho entende que não há como um elemento corporal como o ar ou o fogo ser a matéria-

¹² Pitágoras e seus seguidores, influenciados pela religião órfica, acreditavam que a alma humana poderia reencarnar diversas vezes. Dependendo do comportamento em uma vida, a alma poderia reencarnar inclusive no corpo de animais. “Pitágoras parece ter sido o primeiro filósofo a sustentar a doutrina da *metempsicose*, quer dizer, a doutrina segundo a qual a alma, devido a uma culpa originária, é obrigada a reencarnar-se em sucessivas existências corpóreas. [...] Os testemunhos antigos registram, entre outras coisas, que ele dizia recordar-se de suas vidas anteriores” (Reale; Antiseri, 1990, p. 45, grifo do autor).

¹³ As provas da imortalidade da alma foram apresentadas por Platão no diálogo Fédon, onde Sócrates formula vários argumentos para concluir que a alma existe mesmo quando o corpo morre. A alma é capaz de alcançar ideias imutáveis. Então, convém “dividir” o ser humano em uma parte corporal, que se relaciona com o mundo material e uma parte intelectual, que alcança o que é imaterial. Por isso, a alma não encontraria fim junto ao corpo (Zilles, 2003, p. 607).

¹⁴ *Sed cum anima non sit corporea, quidquid autem e mundi corporeis elementis fit, corporeum sit necesse est inque mundi elementis etiam aer iste numeretur, nec si de puri illius caelestisque ignis elemento facta anima diceretur, credi oporteret. Omne quippe corpus in omne corpus posse mutari non defuerunt qui adsererent; corpus autem aliquod, sive terrenum sive caeleste, converti in animam fierique naturam incorpoream nec quemquam sensisse scio nec fides habet* (*Gn. litt. imp.* VII, xii, 19).

prima para a criação da alma. Por isso, descarta essa possibilidade. Embora a alma viva em estreita ligação com o corpo, ainda assim, ela não provém de nada que seja corporal. Para mostrar isso, Agostinho demonstra um bom conhecimento de anatomia humana para a época. Torna-se válido reproduzir um trecho do texto no qual ele demonstra tal perícia:

Ainda que toda carne manifeste possuir a solidez de um corpo terreno, no entanto, acumula em si algum ar contido nos pulmões que se difunde do coração por meio das veias, que denominam artérias; e tem também fogo, o qual possui não somente a qualidade de calor, cuja sede está no fígado, mas de luz, que conforme mostram, destila-se e se ergue e se eleva para a parte mais alta do cérebro, como que para o céu do nosso corpo, de onde procedem os raios dos olhos e, em cujo meio, como que de um centro, fazem sair tênues condutos, não apenas para os olhos, mas também para os demais sentidos, ou seja, para os ouvidos, o nariz, o palato, para permitir a audição, a olfação, a gustação; e o próprio sentido do tato, que se difunde por todo, dizem eles [os médicos] que se dirige do cérebro pela medula cervical e ela é contida pelos ossos, com os quais se enlaça a espinha dorsal, para daí se difundir por todos os membros com finíssimas ramificações que ativam o sentido do tato¹⁵ (*Gn. litt. Imp.* VII, xiii, 20, p. 252).

Agostinho cita elementos que estão contidos no corpo. O ar, que entra nos pulmões e “percorre” todo o corpo. O fogo que se manifesta no corpo através de calor, que corre pelas veias e a luz que atinge a cabeça, faz os olhos “lançarem” os raios oculares nos objetos para vê-los. Esse trecho será importante para a discussão do capítulo cinco, onde desenvolvemos com mais cuidado a relação corpo e alma na sensibilidade. Esses elementos que também habitam o corpo são vistos, por Agostinho, como meios pelos quais a alma anima o corpo. Todavia, eles não podem ser a alma, pois estão justamente contidos no corpo humano. Apesar da alma conviver com cada um deles de um modo íntimo, não se trata da mesma substância ou natureza. Os elementos corpóreos estão reduzidos apenas ao corpo, enquanto a alma pode ir além-corpo, provando da verdade incomutável do conhecimento.

¹⁵ *Quamvis omnis caro terrenam soliditatem in promptu gerat, habet tamen in se et aeris aliquid, quod et pulmonibus continetur et a corde per venas, quas arterias vocant, diffunditur; et ignis non solum fervidam qualitatem, cuius sedes in iecore est, verum etiam luculentam, quam velut eliquari ae subvolare ostendunt in excelsum cerebri locum, tamquam in caelum corporis nostri. Unde et radii emicant oculorum et de cuius medio velut centro quodam non solum ad oculos, sed etiam ad sensus ceteros tenues fistulae deducuntur, as aures videlicet, ad palatum, propter audiendum, olfaciendum atque gustandum; ipsumque tangendi sensum, qui per totum corpus est, ab eodem cerebro dirigi per medullam cervicis et eam, quae continetur ossibus, quibus dorsi spinaconseritur, ut inde se tenuissimi quidam rivuli, qui tangendi sensum faciunt, per cuneta membra diffundant* (*Gn. litt. Imp.* VII, xiii, 20).

É desconsiderada, portanto, a hipótese de a alma ser feita de algum material corpóreo por Agostinho. Apesar de compreender que ela movimenta tudo que entendemos como “corpo”, a alma mesmo não pertence a essa categoria de substância. Nesse trecho, Agostinho traduz um certo movimento de comunicação da alma com a estrutura corporal:

Quando se pergunta de onde procede a alma, ou seja, de que quase-matéria Deus efetuou o sopro, que se denomina alma, não se há de pensar em nada corpóreo. Assim, como Deus sobressai em dignidade a toda criatura, assim a alma, em relação a toda matéria corpórea. No entanto, por meio da luz e do ar, que são corpos mais excelentes neste mundo e têm mais capacidade para a ação do que estrutura para sofrer ação, como a água e a terra, a alma governa o corpo por meio do que é mais semelhante ao espírito. Com efeito, a luz corpórea anuncia algo; mas a quem anuncia não é o mesmo que ela; é a alma a quem anuncia. Não é, pois a alma, a luz que anuncia. E quando sente com moléstia os sofrimentos do corpo, devido a seu estado alterado, incomoda-se ao ser impedida em sua ação pela qual está presente ao corpo governando-o; este incômodo denomina-se dor. E o ar, que está difundido nos nervos, obedece à vontade para movimentar os membros, mas não é a vontade. E aquela parte, que está entre a anterior e a posterior, comunica o movimento dos membros para ser retido na memória; mas ela não é a memória. Finalmente, quando estes, como servidores falham totalmente por algum defeito ou perturbação, a alma se afasta quando os mensageiros deixam de sentir e os servidores, de se movimentar, não tendo por que estar presente¹⁶ (*Gn. litt. Imp.* VII, xix, 25, p. 256).

Alguns pontos precisam ser destacados da citação acima. O primeiro, como já havíamos mencionado, é que a alma não é um elemento corpóreo. Não é nem um ar ou um fogo, elementos que são considerados por Agostinho como mais “leves” e que ascendem mais facilmente para cima. Depois, podemos destacar que Agostinho aponta uma das funções da alma em relação ao corpo. Esta, precisa ficar atenta ao que acontece na estrutura corporal do ser humano. Para isso, ela possui “mensageiros” corpóreos, que percorrem por todo o corpo, e comunicam a alma caso haja alguma espécie de problema

¹⁶ *Unde ergo sit ipsa, id est de qua velut materie deus hunc flatum facerit, quae anima dicitur dum quaeritur, nihil corporeum debet occurrere. Sicut enim deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aerem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam quam patiendi corpulentiam, sicut humor et terra, tanquam per ea quae spiritui similia sunt corpus administrat. Nuntiat enim aliquid lux corporea; cui autem nuntiat, non hoc est, quod illa; et haec est anima, cui nuntiat, non illa, quae nuntiat. Et cum adflictiones corporis moleste sentit, actionem suam, qua illi regendo adest, turbato eius temperamento impediri offenditur, et haec offensio dolor vocatur. Et era, qui nervis infusus est, parei voluntati, ut membra motum membrorum nuntiat, ut memoria teneatur, non ipsa memoria est. Denique, dum haec eius tamquam ministeria vitio quolibet seu perturbatione omni modo deficiunt desistentibus nuntiis sentiendi et ministris movendi, tamquam non habens cur adsit abscedit* (*Gn. litt. Imp.* VII, xix, 25).

com este. Esses “mensageiros” são corpóreos, mas a alma que os percebe não é. Quando ocorre uma doença grave ou mesmo a morte, a alma perde a comunicação com o corpo.

Um argumento que Agostinho utiliza para mostrar que a alma não é da mesma natureza de seu corpo, é que ela jamais esquece de si. Isto é, ela nunca esquece de pensar, querer, recordar, etc. Ao contrário disso, quando se aplica ao pensamento, pode, em certas ocasiões, esquecer de coisas que dizem respeito ao seu corpo. Isso não poderia acontecer se ela fosse o corpo, pois algo não pode esquecer o que é, pois é presença constante a si (*Gn. litt. Imp.* VII, xx).

Se a alma não é um corpo, poderia existir um elemento anterior do qual Deus a teria tirado? Se analisarmos a criação do corpo, percebe-se que a terra é o elemento basilar para a sua formação, como já mencionamos. Nesse caso, Agostinho se pergunta se o mesmo aconteceu com a alma. Embora o texto bíblico não cite um elemento-base para a criação da alma, poderia ser um raciocínio válido cogitar que existiu uma substância “pré-alma” que a deu origem. Agostinho explora a possibilidade da alma ser feita a partir da criatura angélica, uma vez que o corpo é feito da terra. Sua resposta é cautelosa:

É esquisito dizer, ou seja, que a alma é filha de anjo ou de anjos; mas é muito mais esquisito dizer que é filha do céu corpóreo; e muito mais, portanto, filha do mar e da terra. Por isso, é muito menos aceitável dizer que a razão causal da alma ficou escondida em alguma criatura corporal quando Deus criava o homem à sua imagem, antes de o animar com um sopro, estando já formado do limo no devido tempo, se se considera um absurdo que Deus criou a alma, como razão causal, na criatura angélica¹⁷ (*Gn. litt. Imp.* VII, xxiii, 34, p. 263).

Se é estranho dizer que a substância da qual a alma foi criada são os anjos, muito mais estranho é afirmar que a alma advém de uma substância corporal, por se tratar de coisas distintas.

Visto que o ser humano é um composto de corpo e alma para Agostinho e que o corpo já estava contido nas razões seminais¹⁸ que viriam a se desenvolver no tempo, em

¹⁷ *Durum est hoc angeli aut agelorum filiam dicere esse animam, sed multo durius caeli corporei; quanto magis ergo maris et terrae. Multo minus igitur in aliqua corporali creatura causalis animae ratio praecondita est, cum faceret deus hominem ad imaginem suam, antequam eum suo tempore de limo formatum flatu animeret, si absurde creditur animam causaliter in natura angelica condidisse* (*Gn. litt. Imp.* VII, xxiii, 34).

¹⁸ Agostinho compreende a criação em três estágios. No primeiro, ele cria uma matéria informe, substrato basilar para a criação de todas as coisas existentes. O segundo, é quando ele “chama” essa matéria informe para assumir formas (tudo isso acontece no mesmo instante e não em tempos diferentes, visto que

relação a alma ele prefere, se nenhuma autoridade descredencia tal opinião, dizer que ela foi criada ainda nas primeiras coisas, no primeiro estágio de criação. Ela permaneceu oculta até ser inserida no corpo e cumprir seu papel designado pelo próprio criador.

O homem foi feito de tal modo no sexto dia que a razão causal do corpo humano foi criada entre os elementos do mundo; mas a alma já seria criada quando foi criado o primeiro dia e, uma vez criada, permanecia oculta entre as obras de Deus, até que a inserisse no devido tempo no corpo formado do limo insuflando ou soprando¹⁹ (*Gn. litt. Imp.* VII, xxiv, 35, p. 263).

A alma une-se ao corpo por inclinação natural. Esse desejo, que lhe é intrínseco, foi inserido por Deus, para que ela, por si, quisesse juntar-se ao corpo afim de governá-lo. Ao fim do livro VII, *do De Genesi ad Litteram*, o que Agostinho conclui sobre a alma é reunido no capítulo XVIII. Começa por informar que a alma foi insuflada no corpo do homem. Ela procede de Deus, mas não é da mesma substância dele. Não se trata de uma substância corpórea, mas incorpórea e espiritual. Ela não veio de uma alma irracional e nem se converte em alma racional, seja qual for os caminhos que opte para seguir. Aliás, dependendo de suas escolhas, na qual é soberana para deliberar, pode atingir um modo de vida imortal ou mortal. Ademais, Agostinho conclui, “as demais afirmações que fiz neste livro dissertando podem valer para o leitor conhecer como se pode investigar sem afirmar temerariamente o que a escritura fala não claramente” (*Gn. litt. Imp.* VII, xxviii, 43, p. 270).

o próprio tempo estava sendo criado). Mas, existia um problema que Agostinho precisava solucionar: “é inegável o fato de aparecerem criaturas de várias ordens que são descobertas e tidas como novas espécies para os homens. Para solucionar problemas como esse, que se deixados em aberto, poderiam tranquilamente dar vazão a doutrinas como Geração Espontânea e Evolução Biológica, nosso pensador desenvolve a tese de Razões Seminais. [Nesse caso consistiriam em] Três modos de existência das criaturas: o primeiro no verbo do criador, o segundo como criaturas completas e o terceiro modo como em estado de latência, ocultas e invisíveis, que são as Razões Seminais” (Costa; Brandão, 2007, p. 15 e 18). Ou seja, Deus já criou tudo, mas existem certas criaturas que só aparecerão no decorrer dos tempos.

¹⁹ [...] *Hominem ita factum seto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsam crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret* (*Gn. litt. Imp.* VII, xxiv, 35).

1.3 A grandeza da alma

Se Agostinho não define com precisão a origem da alma, sua argumentação sobre sua imortalidade é contundente. É na alma que a verdade reside. Se a verdade não morre, mas conserva sua condição, então a alma, enquanto guardiã dela, também não pode morrer. Nas palavras de Boehner e Gilson:

Agostinho nunca teve a menor dúvida acerca da imortalidade. Conhece e faz uso das provas do Fédon de Platão, acomodando-as à sua orientação. O argumento mais característico baseia-se na verdade e, em última análise, na própria dúvida. Nos *Solilóquios* a prova da imortalidade parte da verdade. Como portadora da verdade imperecível, a alma deve ser igualmente imperecível. Objeta-se que, se tal é o caso, basta que a alma erre para destruir-se a si mesma; para Agostinho, porém, um tal argumento é contraditório, pois a alma só pode errar sob a condição de ser viva. [...] A verdade é tão indestrutível que nem mesmo o seu oposto, o erro, é capaz de destruí-la; o mesmo vale para a alma” (2012, p. 182.)

A alma tem uma função mediadora. Ela acessa a verdade incomutável das ideias de Deus e, através disso, orienta e governa o corpo. Ela liga a materialidade corporal à verdade espiritual. A alma espalha-se por todas as partes do corpo e permanece atenta ao que acontece com este. Como veremos adiante, é disso que resulta a sensibilidade. Todavia, é válido ressaltar que, para Agostinho, é a alma que movimenta o corpo e não o contrário. É apropriado reproduzir aqui o argumento que Agostinho formula em seu *Solilóquios*, obra escrita no inverno do ano de 386, uma das primeiras após sua conversão:

Se tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça. Toda ciência está na alma como sujeito. E se a ciência permanece sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a ciência é verdade, e a verdade, como a razão o demonstrou no início deste livro, permanece para sempre. Por isso, a alma permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido (*sol.* II. xii, 24).

Por ser o abrigo da verdade e ela ser eterna, Agostinho compreenderá que a alma resiste a morte, uma vez que seria também a morte da verdade.

Se corpo e alma são substâncias diferentes, mas que estão unidas, o que é, especificamente, a alma? Ora, segundo Pérez (2013) a alma é uma substância racional destinada a governar o corpo, como nos mostra Agostinho em *De Quantitate Animae*. Mas isso pouco esclarece a questão. É necessário examinar o que estes termos significam para o bispo hiponense. Substância, essência ou natureza é algo que possui uma forma própria, dentro de uma ordem natural. Racional significa a melhor parte do

ser humano, do qual não apenas é vestígio de Deus, mas sua imagem e semelhança (participa de Deus). Por ser dotada de uma parte superior que tem acesso a Deus, é a alma quem governa o corpo. Ela está contida em cada parte do corpo e permanece atenta a ele. Para analisar melhor algumas questões sobre a alma, abordamos agora os argumentos de Agostinho em seu diálogo *De Quantitate Animae*.

A Grandeza da Alma é um diálogo do ano de 388. Essa é a época em que Agostinho se encontra entre Roma e Milão. Uma obra, portanto, do início de sua conversão. Nela o assunto principal debatido pelos amigos Agostinho e Evódio, ex-funcionário imperial, que então dedicava-se apenas a religião, se trata da alma. Evódio expõe claramente suas dúvidas. Ele quer saber a origem da alma, o que ela é, a sua grandeza, por qual motivo foi unida a um corpo, quando se une a esse e o que acontece com ela quando não está mais unida a materialidade (*an. Quant, I*).

Agostinho entende que existem dois tipos de substâncias, ou seja, substâncias simples e substâncias compostas. Essa segunda trata-se da união de dois ou mais elementos para a formação de algo. Por exemplo, dizemos que o corpo humano é formado a partir de muitos elementos, como água e ar. Além disso, há a composição de vários membros que, unidos, formam a unidade do corpo. Assim, podemos dizer o mesmo sobre qualquer outro corpo animal. Porém, esses quatro elementos que estão presentes na natureza (terra, água, ar e fogo) não são formados da união de substâncias, pois são substâncias simples e, portanto, únicas. Não são compostas, mas podem compor coisas novas. A alma é da classe das substâncias simples para Agostinho. Ela não é formada de nenhuma outra substância. Entretanto, como aponta o estudo de Adÿmut (2021), só podemos considerar algo verdadeiramente simples quando tudo que algo é, possui apenas a si. Ou seja, tudo que forma um ser é apenas seu e nada vem de outro ser. Dessa forma, podemos dizer que apenas Deus é uma substância simples, pois tudo que ele é, é seu e não depende de nada para além de seu ser. Já a alma, tem em si as mudanças e alterações de coisas que são diferentes dela mesma. Portanto, a alma é apenas relativamente uma substância simples.

Sobre a origem da alma no que se refere ao “lugar” de onde ela procede, Agostinho simplesmente afirma que vem de Deus, único que realmente é e do qual provém tudo que existe. É aí que Evódio lança uma questão importante: Se Deus, que é imortal, fez a alma também imortal, por qual motivo que os seres humanos não conseguem produzir algo imortal também, visto que são à imagem e semelhança de seu

criador? Agostinho responde que aquilo que os *homens* fazem se expressa através de coisas materiais, que certamente possuem validade temporal. Além disso, o reflexo de uma imagem não possui as mesmas propriedades do objeto do qual é reflexo. O mesmo ocorre com o ser humano, que apesar de ter uma parte imaterial e imortal (portanto), não produz coisas imortais por sua vez.

A mais extensa resposta de *De Quantitate Animae* é formulada para a pergunta: qual a grandeza da alma? Agostinho a responde de duas formas. Ele analisa a alma no sentido de sua extensão tridimensional e na sua potencialidade (suas capacidades ou faculdades). Em relação à primeira consideração, sobre a alma ser extensão no sentido de ocupar espaço, Agostinho é categórico:

Mas não se pode dizer nem pensar da alma o que acabamos de falar. Pois de modo algum se pode supor a alma comprida ou larga ou como dotada de força; na minha opinião, tudo isso é corpóreo, e queremos investigar no tocante à alma com o mesmo procedimento. Por isso é mandado que, mesmo em se tratando de mistérios, despreze tudo o que é corpóreo e deixe de lado todo este mundo, o qual, como vemos, é corpóreo, todo aquele que deseja tornar-se tal como foi criado por Deus, ou seja, semelhante a Deus; não há salvação para a alma, senão a renovação ou reconciliação com seu autor. Por essa razão, não posso responder-te relativamente à grandeza da alma no sentido de tua pergunta; mas posso garantir-te que não é nem extensa, nem larga, nem forte, nem possui algumas dessas propriedades que se costuma encontrar nas medidas dos corpos. Se te aprover, apresentar-te-ei as razões por que penso desse modo²⁰ (*an. Quan.* III, 4, p. 263).

Um corpo não é inteiro quando está em partes. Cada parte não é o todo do corpo. Nesse sentido, se existe uma dor em um membro do corpo, os outros membros continuam trabalhando, pois a dor diz respeito a um problema com uma parte do corpo e não com ele inteiro. Segundo Catapano (2022) isso não ocorre com a alma. Ela se sente toda inteira ao mesmo tempo. Mais ainda, na sua relação com o corpo, ela não sente mais uma parte da massa corporal do que a outra, mas sente da mesma forma cada uma de suas partes. A alma, nesse caso, está toda inteira em cada parte do corpo. Tudo que

²⁰ *Non enim modo, aut longa, aut lata, aut quae valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur; et de consuetudine corporum sic animam quaerimus. Ideoque bene praecipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renuntiet, qui, ut videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similem Deo: non enim alia salus animae est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo. 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* (*an. Quant.* III, 4).

possui massa pode ser dividido em partes menores. Entretanto, a alma sente inteiramente o que acontece em cada membro do corpo. Ela não se divide em partes, onde cada parte ocupa um lugar da massa do corpo. No exemplo de Catapano (2022):

Quando o pé sofre, o olho vê, a língua fala, as mãos se movem. Isso não aconteceria se aquele algo da alma que está nestas partes também não sentisse a dor do pé; e ela não poderia sentir o que está acontecendo lá se ela não estivesse lá. Pois é inacreditável que isso seja conhecido por um mensageiro que não sente o que está anunciando, porque a paixão que é produzida não percorre continuamente toda a massa, para informar todas as outras partes da alma que está em outro lugar; é toda a alma que sente a dor desse pequeno membro que é o pé e só a sente onde está essa dor ²¹ (p. 3, tradução nossa).

Assim, se a alma não estivesse inteira em cada parte do corpo, mas dividida nele, uma dor no pé afetaria todo o corpo. Deveria ser sentida também pela parte da alma que está nas mãos, na cabeça etc. Além disso, outra questão também deve ser lembrada. Quando a alma sente a dor de um membro do corpo, ela não deixa de sentir inteiramente o que acontece as outras partes do corpo. Isso demonstra sua integralidade que está presente em todos os fragmentos da massa corporal.

Mas se a alma não possui largura, altura e comprimento e nem é formada por alguma substância, ela ainda assim é alguma coisa? Agostinho tenta mostrar a Evódio que algumas coisas que existem no mundo também não possuem tridimensionalidade. A justiça, por exemplo, é melhor do que um simples corpo inanimado. Se afirmamos que este corpo qualquer existe e que a justiça é melhor do que ele, então é forçoso admitir que a justiça também existe, mesmo que ela não tenha as propriedades de um corpo.

No entanto, não fica provado, até então no diálogo, que a alma seja da mesma natureza que a substância da justiça, isto é, imaterial. Evódio evoca a imagem do vento, para dizer que a alma pode ser algo parecido. Então, Agostinho propõe investigar a respeito da “espacialidade da alma”. Isso significa averiguar se ela ocupa espaço dentro do corpo, está fora deste ou encontra-se em um lugar específico. A tese do bispo

²¹ *Quand le pied souffre, l'oeil voit, la langue parle, les mains bougent. Cela n'arriverait pas si ce quelque chose de l'âme qui est dans ces parties ne sentait aussi la douleur du pied ; et elle ne pourrait sentir ce qui s'y passe si elle en était absente. Car il n'est pas croyable que cela soit connu par un messenger qui ne se sent pas ce qu'il annonce, parce que la passion qui se produit ne parcourt pas en continu toute la masse, pour informer toutes les autres parties de l'âme qui se trouve ailleurs ; c'est l'âme tout entière qui sent la douleur de ce petit membre qu'est le pied et la sent seulement là où est cette douleur* (Catapano, 2022, p. 3).

hiponense é que a alma não se restringe a especialidade corporal. Ele afirma isso visto que ela, através da memória, é capaz de “abrigar” imagens muito maiores do que o próprio corpo humano. Ora, em seu exemplo, Agostinho pede que Evódio se recorde da cidade de Milão. Por certo, uma cidade é muito maior do que um pequeno corpo. Mas, mesmo assim, a alma é capaz de conter uma lembrança de algo que é muito maior do que o corpo que ela governa. Assim, a alma não poderia estar restrita a esse corpo. Ela não está reduzida a nenhuma forma de corpo, pois nenhum deles poderia abarcar a quantidade de imagens contidas na memória, que faz parte da alma. Desse modo, nenhum espaço pode dar conta de resguardar todas as imagens da alma.

A próxima pergunta é lançada por Evódio e pode ser compreendida da seguinte forma: Como pode a alma ter a imagem de corpos sem estar circunscrita em um espaço tridimensional (com largura, altura e profundidade)? Ela é capaz de pensar e de abrigar a longitude, a latitude ou a profundidade apenas pura e simples. Ora, ela é capaz de pensar somente na latitude, desprovida de qualquer longitude ou profundidade. Mas isso não ocorre com um corpo, que carrega sempre consigo necessariamente esses três elementos.

Agostinho começa uma longa digressão a respeito da figura geométrica mais perfeita. Analisa o triângulo e o quadrado. O critério de perfeição do filósofo remete à ideia de simetria. Nesse caso, um quadrado é mais perfeito do que o triângulo, pois ele tem igualdade de lados e ângulos que se correspondem de cada lado. No entanto, se traçada uma linha do centro das figuras para os lados e para os ângulos, serão linhas de tamanhos diferentes. Perde-se, aí, a igualdade. Chega-se à conclusão de que o círculo é ainda mais perfeito, pois as linhas que saem do centro são do mesmo tamanho, independente para que lado forem. Mas o círculo ainda possui um defeito, uma vez que ele é formado por uma linha, ele pode ser dividido. O que é indivisível é mais perfeito do que aquilo que pode ser dividido. Portanto, resta apenas o ponto, lugar sem longitude, latitude ou profundidade, igual de todas as formas e indivisível. Ora, o ponto não pode ser visto em objeto corpóreo algum, mas apenas pela alma. Daí que Agostinho leva Evódio a concluir que:

Agost. — Viste alguma vez esse ponto, ou essa linha, ou essa latitude com esses olhos corporais?

Ev. — Nunca mesmo, pois não são corpóreos.

Agost. — Ora, se o corpóreo pode ser visto pelos olhos corpóreos devido a certo admirável parentesco, conseqüentemente a alma, com a qual vemos o incorpóreo, não é corpórea ou um corpo. Ou pensas diferente?

Ev. — Estás certo, e estou de acordo que a alma não é um corpo ou algo corpóreo; mas dize-me, afinal, o que é a alma?²² (*an. Quant. XIII, 22, p. 283*).

A resposta à dúvida de Evódio será formulada mais adiante. Para concluir essa questão, Agostinho argumenta que a alma, por ser indivisível, é a comandante do corpo:

E se a mais perfeita das figuras planas é a representada pelo círculo, no qual, conforme o raciocínio nos ensinou, nada é de mais valor que o ponto, o qual, sem dúvida alguma carece de partes, por que admirar-se de que a alma não seja corpórea, nem alongada pela longitude, nem dilatada pela largura, nem consolidada pela altura, e, contudo, tenha tanto poder no corpo e tenha em suas mãos o governo de todos os membros e que seja como que o eixo no mundo de agir de todos os movimentos corporais?²³ (*an. Quant. XIV, 23*).

Ao que parece, há uma ordem estabelecida, onde o mais perfeito governa o menos perfeito. Por isso, Agostinho considera a alma o centro de onde partem os comandos da ação do corpo.

Um contra-argumento é apresentado por Evódio sobre a alma não ter espacialidade. Quanto mais o corpo cresce, aparentemente parece a alma se desenvolver. A alma de uma criança e de um adulto tem grande diferença. A criança aprende a articular a linguagem com o desenvolvimento da capacidade de pensar conforme o corpo cresce. Não parece aí que a alma está “dentro” do espaço que é o corpo? Como explicar o crescimento da alma juntamente com o crescimento do corpo? Todavia, se a alma crescesse juntamente e devido ao crescimento do corpo, seria necessário admitir que os animais maiores que o ser humanos deveriam ser mais

²² *Aug.* — *Unquamne igitur oculis istis corporeis, vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem vidisti?*

Ev. — *Omnino nunquam. Non enim sunt ista corporea.*

Aug. — *Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur; oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse. Na tu aliter existimas?*

Ev. — *Age, iam concedo corpus non esse animum vel quidquam corporeum; quid est tandem, dic mihi? (an. Quant. XIII, 22).*

²³ *Et si figurarum omnium planarum illa optima est quae circulo effingitur, in qua ratio docuit nihil melius esse puncto atque potentius, quod nullo dubitante partibus caret; quid mirum si anima neque corporea sit, neque ulla aut longitudine porrecta, aut latitudine diffusa, aut altitudine solidata; et tamen tantum valeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum, et quase cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motionum? (an. Quant. XVI, 28).*

inteligentes do que este. Isto quer dizer que alma cresce, mas cresce com independência do corpo e não por causa dele.

Portanto, não debes opinar que a alma progride com a idade, como o corpo pelo crescimento. Pois ela chega à virtude progredindo, e nós declaramos que ela é formosa e perfeita sem nenhuma magnitude de espaço, mas pelo grande poder da harmonia. E se, como disseste, uma coisa é o maior e outra o melhor, todo o progresso da alma com a idade e o uso da razão, não me parece que a tornam maior, mas sim melhor. E se isso fosse consequência do tamanho do corpo, qualquer seria tanto mais cordato, quanto mais alto e mais forte. Como julgo, não negarás que isto não seja de outro modo (*an. Quant. XVI, 28, p. 290*).

Da mesma forma que os animais na natureza não são mais inteligentes do que o ser humano, mesmo sendo maiores do que este, existem disparidades no que se refere as idades entre os indivíduos. Às vezes acontece de uma pessoa mais jovem ser mais sábia do que uma pessoa de maior idade. Isso de forma alguma aconteceria se a alma progredisse em pensamento juntamente com o crescimento do corpo. A alma se desenvolve com o tempo. Isso é visto no crescimento de uma criança ao se tornar adulta. Mas esse crescimento não se relaciona com o crescimento do corpo. Para Agostinho, a alma se torna grande não no sentido de ocupar mais espaço, mas no sentido de ser uma grande força potencial. É por adquirir maior capacidades que a alma se torna grande e aí encontra-se sua grandeza (*an. Quant. XVII, 30*). Certamente, o bispo hiponense não relaciona a maturação cerebral de um indivíduo com o aperfeiçoamento de suas capacidades cognitivas.

A alma aparenta crescer com o corpo. Mas essa aparência é enganadora. Ela pode tornar-se mais capacitada para pensar e agir com o tempo, mas não com o espaço. Isso ocorre porque ela adquire conhecimentos que lhe auxiliam a governar bem o indivíduo. Agostinho classifica os tipos de conhecimentos que a alma pode adquirir:

Pois no corpo há três espécies de crescimento: um, que é necessário, pelo qual os membros adquirem sua natural proporção; outro, que é supérfluo, pelo qual, crescendo, um membro passa a diferenciar dos outros em algo, conservando a saúde, como acontece a certas pessoas que nascem com seis dedos, e outras anomalias caracterizadas pelo maior tamanho dos membros com relação ao normal; a terceira, que é prejudicial, que, quando acontece, denomina-se inchaço. Nesta última espécie, costuma-se dizer também que os

membros crescem, e de fato passam a ocupar maior espaço, mas privando a pessoa de sua saúde²⁴ (*an. Quant. XIX, 33, p. 296*).

Assim como Agostinho destaca três formas de crescimento do corpo, também salienta três categorias de crescimento da alma. A primeira é quando ela adquire bons conhecimentos que a levam a viver bem. O segundo diz respeito aos conhecimentos que não fazem mal, mas que são supérfluos e não contribuem com o seu crescimento saudável. A terceira forma de conhecimento é aquela que prejudica a vida feliz do indivíduo, assim como o inchaço do corpo indica doença e dores para este (*an. Quant. XIX, 33*). Talvez, nesse último ponto, Agostinho esteja se referindo aos prazeres sensoriais desmedidos, que impedem que a alma alcance a realidade do mundo espiritual.

Nem sempre o corpo adquire maior força com a idade. Muito menos pode-se dizer isso da alma. Pelo contrário, crianças demonstram ter mais agilidade e velocidade do que pessoas mais velhas (*an. Quant. XXI, 35*). Para o corpo desenvolver-se bem, são necessárias atividades específicas. Lutadores precisam de rotinas de exercício. Sem isso, o corpo dificilmente chegará a desenvolver as habilidades necessárias para a luta. Dessa forma, o ser humano atingirá o desenvolvimento de que precisa não só com o passar dos anos e o crescimento natural de seus membros. Alerta Agostinho que:

Além disso, se a alma cresce, observa quão néscio seja acreditar que seu crescimento provém das forças do corpo e não acreditar que se originam da abundância de conhecimentos, apenas os possui. E se pensando que a alma cresce, quando há aumento de forças, deve-se pensar que ela diminui, quando perde as forças. Perdem-se as forças na velhice, perdem-se na dedicação aos estudos e nessas ocasiões é quando se costuma aumentar e incrementar os conhecimentos; uma coisa não pode de forma alguma aumentar e diminuir ao mesmo tempo²⁵ (*an. Quant. XXII, 40, p. 303-304*).

²⁴ *Nam ut in corpore tria sunt genera incrementorum, unum necessarium, quo naturalis convenientia impletur in membris; alterum superfluum, quo a ceteris membris integra valetudine augendo aliquid discrepat, per quod interdum evenit ut senis digitis nascantur homines, et pleraque alia, quae cum praeter consuetudinem nimia sunt, monstruosa nominantur; tertiam noxium, quod cum accidit, tumor vocatur; nam etiam sic membra crescere dicuntur, et revera locum occupant ampliorem, sed expugnata bona valetudine (na. Quant. XIX, 33).*

²⁵ *Deinde anima si crescit, vide quam sit incitum, incrementa eius de viribus corporis credere; de copia doctrinarum non credere; cum illis solum accomodet nutum, hoc sola possideat. At si crescere animam putamus, cum additur viribus; minui putanda est, cum demitur. Demitur autem in senecta, demitur in labore studiorum; atque his temporibus doctrinae aggerari atque exstrui solent; neque ullo modo eodem tempore simul augeri quidquam et minui potest (an. Quant. XXII, 40).*

Se Agostinho pretende provar que a alma não ocupa qualquer espaço, ele também precisa tratar da constituição da sensibilidade. Como é possível não “estar” dentro dos limites do corpo e ainda assim senti-lo? Para esclarecer tal questão, é necessário definir o que é a sensação²⁶. O seu conceito é formulado por Agostinho da seguinte forma: “[...] a percepção pela alma do que sofre o corpo” (*an. Quant.*, XXIII, 41, p. 305). Dessa forma, sensação é a atenção da alma a tudo aquilo que impressiona o corpo. Para delimitar melhor sua argumentação, o bispo hiponense parte do sentido da visão. Esse é também o sentido usado no *De trinitate* para falar do homem exterior, do qual trataremos no capítulo II. Evódio, interlocutor atento é levado a concluir que os olhos enxergam justamente onde eles não estão. Ora, sem o auxílio de um espelho os olhos não conseguem formular uma visão deles mesmos. Eles sentem, portanto, onde não estão, isto é, lugares e coisas alheias. É importante destacar que para Agostinho, assim como era comum em sua época, acreditava-se que a visão era uma espécie de “tato visual”. Os olhos, nesse caso, emitem raios que atingem os objetos visíveis. A visão:

De fato, assim é, pois ela se projeta para fora e por meio dos olhos se arremessa para longe, atingindo todos os lados para poder perscrutar o que vemos. O resultado é que enxergo melhor onde está o que enxergo do que de onde sai (*unde erumpit*) para enxergar²⁷ (*an. Quant.*, XXIII, 43, p. 308).

Assim conclui essa questão:

Dirias com mais propriedade não “também a si mesmos”, mas “veriam somente a si mesmos”. Pois onde estão, ou seja, no lugar que ocupam, ocupam-no somente eles. Nem o nariz está onde eles estão, nem nada do que lhes está próximo. Do contrário também estarias onde eu estou, porque estamos próximos um do outro. Sendo assim, se os olhos enxergassem somente onde estão, nada mais veriam senão a si mesmos. Mas como não se enxergam, não somente somos obrigados a concordar que eles podem enxergar onde não estão, mas também que não podem absolutamente enxergar a não ser onde não estão²⁸ (*an. Quant.*, XXIII, 44, p. 309).

²⁶ Esse tema é tratado de forma mais profunda no capítulo 5.

²⁷ *Aug. – Immo ita est: is enim se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquoversum potest lustrare quod cernimos. Unde fit ut ibi potius videat, ubi est id quod videt, non unde erumpit ut videat* (*an. Quant.*, XXIII, 43, p. 308).

²⁸ *Rectius diceres non: Etiam seipsos; sed: Tantummodo seipsos viderent. Nam ubi sunt, id est quem locum tenent, soli tenent; nec nasus est ibi ubi illi, nec quidquid illis vicinum est: alioquin etiam tu ibi esses ubi ego sum: quia iuxta invicem sumus. Quae cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent. Cum autem se non vident, non modo cogimur consetire, posse illos videre, ubi non sunt; sed etiam omnino non posse, nisi ubi non sunt* (*an. Quant.*, XXIII, 44).

Parece que existe um engano ao definir a sensação como tudo aquilo que acontece ao corpo e não se oculta a alma. Se tudo o que não se oculta a alma é conhecimento e, portanto, ciência, seria forçoso admitir que os animais também possuem ciência, uma vez que eles também possuem sensibilidade. Para isso, é necessário distinguir ciência e razão. Mas qual delas vem primeiro? Agostinho afirma que o raciocínio é a investigação que conduz à razão e, conseqüentemente, à ciência. Embora o ser humano seja dotado de razão, nem sempre ele “vê” internamente o que deveria ver. Daí que às vezes não alcançamos a ciência. Uma analogia com o corpo pode esclarecer melhor a questão. O olhar e a visão são coisas diferentes. Podemos olhar, mas a visão não se constitui. Através dessa conclusão, o bispo hiponense mostra que os animais não possuem ciência, mas apenas a capacidade de sentir, pois também são dotados de sentidos. Muitas vezes, esses sentidos são mais apurados do que o do homem, mas nem por isso pode-se afirmar que os animais possuem raciocínio, razão e muito menos ciência. Como foi definido que a sensação é uma reação ao corpo que não se oculta alma e, tendo em vista que o que não se oculta a alma é ciência, como pode animais também terem sensações? Ora, a ciência se constitui através de um raciocínio firme. O que os animais possuem é apenas a capacidade de sentir. Podemos classificar que se constitui na alma dois tipos de “informações”. Uma, que advém dos sentidos e que se fixa na memória. Essa informação pode levar o ser humano a refletir e pensar. Outra, advém do raciocínio e que constitui a ciência, porque, diferente da informação que vem dos sentidos, a ciência é o pensar através dessas imagens sensoriais e isso os animais não podem fazer.

Ainda sobre a definição de sensação, é possível dizer que: “Pois não deixa de ser manifesto tudo o que a alma conhece, seja pela constituição do corpo, seja pela acuidade da inteligência. A primeira reclama para si o nome de sensação, mas a segunda, o de ciência²⁹” (an. *Quant.* XXX, p. 326). Ora, a ciência se manifesta na alma através de um raciocínio reto e indubitável. Já a sensação se manifesta na alma através de algo do qual sofre o corpo e que a alma está atenta o suficiente para perceber.

É necessário unir as conclusões para chegar ao argumento final, de que a alma pode sentir sem estar localizada nas partes do corpo. Se os olhos podem sentir onde eles

²⁹ *Non latet enim quidquid animae apparet, sive per temperationem corporis, sive per intellegentiae puritatem; atque allud primum sensus, hoc autem alterum scientia sibi vindicavit* (an. *Quant.* XXX)

não estão, a alma também pode ter a sensação sem estar circunscrita as limitantes partes do corpo.

Pois se a sensação é a reação do corpo manifesta por si mesma à alma, sobre o qual discorreremos mais tempo do que querias para termos certeza absoluta, lembras-te de que finalmente descobrimos que os olhos têm sensação onde não estão, melhor onde não sofrem reação?

Ev. — Lembro-me.

Agost. — E também concordas-te, se não me engano, e não duvidaste agora de que concordas-te, que a alma é muito melhor e mais poderosa que todo o corpo.

Ev. — Seria abominável duvidar disso.

Agost. — Pois bem, se o corpo pode sofrer alguma reação onde não está, devido a certa união com a alma, como se viu suceder aos olhos no ato de olhar, consideraremos a alma, pela qual os olhos têm tanto poder, a alma tão crassa e indolente que lhe fique oculta a reação do corpo, se não estiver onde acontece a reação?³⁰ (*an. Quant. XXX, 59, p. 327*).

Agostinho vale-se de um argumento por analogia. Portanto, para ele, a alma tem o poder de perceber onde ela não está, como acontece com os olhos, cuja visão se constitui onde eles não estão.

Evódio torna-se um interrogador voraz ao longo de seu diálogo com Agostinho. Pergunta para o bispo hiponense o que acontece com o corpo dos insetos que são divididos ao meio e que continuam a se movimentar. Aparenta que a alma também se divide, visto que o movimento do corpo é produto do comando da alma. Todavia, o responsável por esse movimento, afirma Agostinho, não é uma alma dividida, mas o ar e o fogo que conserva os corpos e que são elementos que tendem a subir (noções químicas da época) saindo pela ferida exposta que agitam os corpos seccionados (XXXI, 62). Mas Agostinho vai além dessa resposta e faz uma comparação com o som e o significado. O som de uma palavra é percebido pela audição. Mas um som

³⁰ *Si enim sensus est corporis passio per seipsam non latens animam, quod ut firmissime teneremus, diutius quam velle sermocinati sumus; meministine tandem nos comperisse ibi sentire oculos ubi non sunt, vel potius ibi pati?*

Ev. — *memini.*

Ag. — *Etiam illud dedisti, nisi fallor, nec modo dubitas dandum fuisse, animam multo quam totum corpus est, esse meliorem ac potentiolem.*

Ev. — *Hinc vero dubitare nefarium puto.*

Ag. — *Age, si corpus potest ibi pati aliquid ubi non est, propter quamdam cum anima contemperationem, quod oculis in cernendo accidere inventum est; adeone animam crassam et prigram putamus, per quam ipsi oculi tantum possunt, ut eam lateat corporis passio, si non ibi iaceat, ubi passio ipsa contingit? (*an. Quant. XXX, 59*).*

determinado é um signo que representa um objeto real. A significação, isto é, o entendimento do que se refere o som é feito pela alma. O som, que pertence ao corpo, pode ser dividido em sílabas. Mas isso não acontece com o significado. Este, pertence à alma e não pode ser dividido. O que Agostinho quer demonstrar nessa analogia é que o que se refere ao corpo pode ser seccionado e o que se refere a alma não. O ponto para entender essa comparação está exposto da seguinte forma:

Por isso, se descobrirmos alguma palavra que, dividida, possa ter algum significado mesmo para cada uma das partes, deverás admitir que não ocorreu a morte total com essa divisão, pois os membros considerados separados parecer-te-ão possuir algum significado, o que vem a indicar que tem como que uma vida³¹ (*an. Quant. XXXII, 67, p. 335*).

O que Agostinho quer dizer é que uma palavra dividida pode ter outros significados, conservando a alma ainda nessas partes. Da mesma forma, o inseto dividido ao meio ocupa um espaço menor no que tange ao seu corpo, pois é ele quem ocupa espaço e tempo. Mas isso, assim como acontece com o significado, não quer dizer que sua alma também ocupe um lugar menor, pois não está circunscrita nesse espaço:

Por isso, se essa palavra vive com esse significado nessa diminuição de tempo, a qual a divisão se fez ao se dividir o som, com o significado não foi dividido (pois ele não se prolongava pelo tempo, mas sim o som), assim há de se pensar que, seccionado o corpo do animalzinho, embora uma parte vivesse em lugar menor, por sua parte, a alma não foi seccionada, nem se tornou menor pelo menor espaço, embora ocupasse ao mesmo tempo todos os membros de todo animal espalhados por um lugar maior³² (*an. Quant. XXXII, 68, p. 336*).

Agostinho demonstra que o que diz respeito a alma pode continuar existindo sem ser dividido. Diferente ao que é relacionado ao corpo que pode ser sempre cindido no tempo e no espaço. No entanto, o bispo hiponense parece abandonar a questão sem

³¹ *Quamobrem si aliquod nomen invenerimus, quod divisum queat etiam singulis partibus quidpiam significare; concedas oportet, non omnimodam veluti mortem tali praecisione factam esse, cum tibi membra separatim considerata quodlibet significantia et quae spirantia videbuntur* (*an. Quant. XXXII, 67*)

³² *Quare si hoc significatione vivit in ea diminutione temporis, quae diviso illo sono facta est, cum eadem significatio divisa non sit (non enim ipsa per tempus distendebatur, sed sonus); ita existimandum est, secto vermiculi corpore, quanquam in minore loco pars eo ipso quo pars erat viveret, non omnino animam sectam, nec loco minore minorem esse factam, licet integri animantis membra omnia per maiorem locum porrecta simul possederit* (*an. Quant. XXXII, 68*).

dizer como e porque isso acontece. No inseto que foi dividido ao meio e que continua a se movimentar existem duas almas, uma para cada parte? Ou não existe mais nada da alma e o corpo se movimenta espontaneamente? Essas perguntas parecem ficar sem respostas e outra pergunta introduzida ainda no início do diálogo por Evódio recebe atenção.

O diálogo segue e se introduz outra pergunta que fora feita por Evódio ainda no início do diálogo. Agostinho se abstém de responder sobre a questão do número de almas em *De Quantitate animae*. Apenas aponta que se a alma for uma só, não será possível explicar as diferenças que ela tem em cada pessoa. Se for múltipla, então não podemos falar de uma concepção geral dela. O filósofo ainda aponta uma terceira via. Ela consiste na ideia de que a alma possui uma unidade primeira, mas que pode se manifestar de diversas outras formas. Agostinho parece não ter solucionado bem esse problema. Ele também o investigou em *De Gênesi ad litteram*, sem alcançar uma conclusão contundente sobre o assunto.

Uma vez que a compreensão do bispo hiponense é que a alma possui uma grandeza enquanto possibilidade de agir e não relacionada ao seu tamanho, enumera sete de suas atividades. Com isso, pretende concluir sua argumentação que consiste em defender que a alma possui uma grandeza, mas que não é relacionada ao seu tamanho espacial. A grandeza da alma consiste em sua potência, isto é, na sua capacidade de agir e em suas atividades.

A primeira atividade da alma é poder dar vida ao corpo. Ela anima seus membros e os mantém em unidade. Cada um cumprindo sua função. Faz o corpo respirar e distribuir o alimento de forma correta e equilibrada. A primeira atividade da alma é, portanto, vital e comum para todos os seres vivos, incluindo seres humanos, animais e plantas. A segunda atividade está relacionada com a sensibilidade. A alma é capaz de ver, cheirar, degustar, tocar e ouvir. Depois de ter acesso às informações advindas dos sentidos, ela consegue retê-las dentro de si e acessá-los, mesmo depois de deixar de “sentir”. Essa é a capacidade da memória, que já atua nessa segunda atividade. A sensibilidade oportuniza aos seres dotados de um “mundo interior” acessarem o mundo físico externo a ele. É uma capacidade que a alma dos seres humanos e dos animais compartilham. O terceiro grau de atividade da alma está relacionado com aquilo que ela produz e faz. Agostinho cita aí inúmeras coisas: o hábito, o cultivo da terra, as construções, a arte (pinturas, esculturas, ...). Apesar de serem atividades somente

humanas, elas são comuns para homens inteligentes ou néscios. O quarto grau de atividade da alma está em considerar-se como uma substância que é diferente do mundo material, isto é, que não está sujeita as regras do espaço e do tempo. Por isso, faz parte desse estágio (o despertar da alma para sua interioridade e ascensão a Deus) os conflitos que ela pode travar nesse mundo. Entre eles, Agostinho destaca o medo da morte. Após a purificação da alma no quarto grau, ela se esforça para manter-se purificada. Procura manter sua atenção em si mesma e não mais cair em perseguição as coisas materiais, dando-lhes mais valor do que o necessário. Após a alma purificar-se e manter-se nessa disposição, o sexto grau de sua atividade consiste em partir para vislumbrar a verdade, procurá-la e encontrá-la. Isso mostra que deve haver, para o bispo hiponense, um caminho repleto de exigências para que o ser humano alcance a verdade/conhecimento. O sete e último grau de atividade da alma não é propriamente uma atividade, mas um estágio contemplativo, quando se encontra aquilo que é fim em si mesmo. É um momento de puro gozo onde a alma, ao galgar os degraus acima mencionados, se satisfaz com a verdade, desejo e objetivo de todos os outros movimentos que realizou.

Mas é tão grande o prazer na contemplação da verdade, seja qual for o aspecto sobre o qual cada um pode contemplar; é tanta a pureza, tanta a sinceridade, tamanha fé inquebrantável nas coisas, que ninguém pense ter conhecido algo depois disto, se lhe parecia saber. E para que a alma toda não seja impedida de aderir a toda verdade, desejaria como a maior recompensa a morte que antes temia, ou seja, a fuga e a evasão deste corpo³³ (an. *Quant.* XXXIII, 76, p. 345-346).

Dessa forma, o gozo pela contemplação da verdade é algo intenso e prazeroso. O ser humano, uma vez conquistando-o, preferirá a morte, que tanto teme, do que o perder.

A alma, para Agostinho, não é da mesma substância de Deus. Todavia, de todas as criaturas, é a que está mais próxima dele. É também a que pode contemplar o criador. Por isso, a alma perverte-se ao adorar coisas que são inferiores a ela mesma. Ela deve buscar apenas a verdade, única instância que lhe é superior.

³³ *Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est, quantacumque ex parte eam quisque contemplari potest, tanta puritas, tanta sinceritas, tam indubitanda rerum fides, ut neque quidquam praeterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire videbatur; et quo minus impediatur anima toti tota inhaerere veritati, mors quae antea metuebatur, id est ab hoc corpore aminimoda fuga et elapsio, pro summo munere desideretur* (an. *Quant.* XXXIII, 76).

Mas há algo mais na natureza das coisas além do que conhecemos pelos sentidos e que, por isso, conservam alguma extensão espacial, com respeito das quais dissemos que era de maior valor a alma; portanto, se há alguma coisa mais das que Deus criou, alguma é inferior, alguma é igual à alma humana: inferior, como a alma do animal, igual, como a do anjo; porém, melhor, nada. E se alguma vez alguma delas é melhor, isso acontece pelo pecado do homem, não por natureza. Contudo, não se torna tão inferior a ponto de a alma do animal ser-lhe preferida ou comparada³⁴ (*an. Quant. XXXIV, 78, p. 347*).

Ainda sobre os graus de ascensão da alma, Agostinho assim os define: “animação; o segundo, a sensação; o terceiro, a arte; o quarto, a virtude; o quinto, a tranquilidade; o sexto, o ingresso; o sétimo, a contemplação” (*an. Quant. XXXV, 79, p. 348*). O último grau de atividade da alma não é, propriamente, uma atividade. A contemplação é onde cessa qualquer movimento e a alma simplesmente se compraz ou goza daquilo que encontra.

³⁴ *Si quid vero aliud est in rerum natura praeter ista quae sensibus nota sunt, et prorsus quae aliquod spatium loci obtinent, quibus omnibus praestantiorem animam humanam esse diximus: si quid ergo aliud est eorum quae Deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par: deterius, ut anima pecoris; par, ut angeli: melius autem, nihil. Et si quando est aliquid horum melius, hoc peccato eius fit, non natura. Quo tamen non usque adeo fit deterior, ut ei pecoris anima praeferenda, aut conferenda sit (an. Quant. XXXIV, 78).*

1.4 Alma: substância simples, incorpórea e dotada de capacidades

Pela trajetória traçada ao longo do capítulo, podemos entender que Agostinho não logrou uma resposta plausível a respeito da origem da alma. Suas tentativas de definir a substância e traçar uma narrativa a respeito da criação dela parecem levar a caminhos cujo destino cai em aporias. Mas isso não significa que ele não tenha alcançado algumas considerações importantes. A primeira delas é considerar a alma como uma substância simples e, aí, já a difere do corpo, que é composto de diversos elementos e partes.

A alma também, nesse sentido, não se circunscreve nos limites da espacialidade corporal. Aqui, é válido recordar dois argumentos que Agostinho elabora. O primeiro, é que a alma é capaz de abranger imagens muito maiores do que o corpo. Se ela também fosse uma substância física, não conseguiria abrigar imagens maiores do que a si mesma. O segundo argumento diz respeito aos próprios conceitos da matéria. Para ser considerado um objeto material é necessário ter altura, largura e profundidade, ou seja, ser tridimensional. Tudo que tem materialidade deve, necessariamente, contar com esses três atributos. No entanto, a alma pode vislumbrar cada um desses conceitos sozinhos e separadamente. Ela pode pensar, inclusive, no ponto em si, onde começa cada uma dessas características em si.

Dessa forma, a alma não é um corpo para Agostinho. Aqui, já podemos afirmar que ele não negará a dualidade do ser humano. A *pessoa* é uma substância complexa, formada por um composto de dois elementos imprescindíveis, porém diferentes. A diferença entre corpo e alma é substancial, sendo uma espiritual e outra material. O que a alma carrega em si de maior valor são suas capacidades. Elas são responsáveis em manter as atividades vitais do corpo, sentir o mundo externo, pensar e alcançar o conhecimento advindo do próprio criador e, assim, ligar o material ao espiritual. Poderíamos afirmar, nesse sentido, que a alma é um termo médio, que se encontra em estreita relação com a matéria e, ao mesmo tempo, pode acessar ao conhecimento da verdade imutável.

2. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM INTERIOR: a alma segundo *A Trindade*

2.1 A alma como trindade: aspectos introdutórios

O tratado sobre a criação *De Genesi ad litteram* e o diálogo *De Animae Quantitate* nos levam a uma parte da noção de alma para Agostinho. Ela é, nesse caso, criatura feita por Deus, criador e Ser. Não é material, mas sim espiritual. Feita à imagem e semelhança de quem a criou. Com essas ideias bem esclarecidas, podemos abordar como a alma se estrutura e do que ela é formada; não em termos substâncias, mas em capacidades. Isso nos leva diretamente para o livro IX do *De Trinitate*.

Na tentativa de galgar os degraus da razão para chegar ao Ser, Agostinho começa analisar a estrutura da mente humana. Em um primeiro plano, chega à conclusão de que ela é formada por uma tríade que consiste em *mens*, *notitia* e amor. Depois, a aprimora, formulando uma segunda trindade da alma, composta de memória, inteligência e vontade. É com essa segunda trindade da alma que Agostinho realiza o contato ou a relação mente/corpo, como abordaremos no quinto capítulo.

É comum Agostinho começar suas investigações através de apelos e advertências. Coloca-se entre o humano vulnerável, falível e o divino, cuja alma humana pode, em partes, alcançar e participar. Suas observações alertam para que nenhuma pessoa consinta temerariamente aquilo que não se apresenta claramente a razão. Pela advertência do Apóstolo Paulo, alerta que é preciso dar atenção ao que está “à frente”, para ainda ser alcançado e que o conhecimento pleno não nos cabe nessa vida. “Assim, procuremos como se houvéssimos de encontrar, e encontremos como quem há de procurar ainda” (*trind.* IX, i, 1, p. 186). Oliveira (1984), assinala que esse jogo entre o buscar e o encontrar traça uma certa “fórmula” da sabedoria de Agostinho. É preciso buscar como se fosse certo achar algo, mesmo sabendo que esse algo a ser achado não termina, jamais, com a busca. Ou, pelo menos, não com a busca terrena.

O ser humano é uma dualidade de substâncias que estão de tal modo entrelaçadas, que podemos afirmar que formam uma unidade. Isso significa que a partir da composição de duas substâncias surge algo novo. Aqui, abordaremos a concepção de Agostinho sobre a alma traçada no *De Trinitate*. Se no primeiro capítulo abordamos a origem da alma e sua substância, agora, veremos como Agostinho entende a estrutura funcional e tríade da alma humana.

2.2 A primeira trindade da alma: *mens*, *notitia* e *amor*

Mente, conhecimento e amor é o que o bispo hiponense conclui nessa “primeira viagem” sobre a estrutura da alma. Segue uma linha de raciocínio que parte do amor ou do desejo que a alma sente por ela mesma. Uma vez que a meta de Agostinho é conhecer a si, enquanto ser dotado de alma, parte de uma perspectiva interior. “eis-me aqui, eu que busco³⁵” (*trind.* IX, ii, 2, p. 288). Essa afirmativa o coloca como ponto central de sua investigação. Quando queremos descobrir algo, somos motivados por um interesse, por um desejo ou pelo próprio *amor* (amor enquanto desejo). Ora, quando alguém ama a si, quais as realidades estão envolvidas em tal processo? É necessário aí um “eu” que ama, um objeto que é amado e o próprio amor, que Agostinho considera como algo distinto do ser que ama. Detecta, portanto, três realidades envolvidas.

Quando a alma busca qualquer outro objeto de amor que não seja ela mesma, a fórmula “eu, objeto amado e o amor” funciona num movimento tríade. No entanto, essa trindade não o satisfaz. O eu que ama, no caso de quem ama a si, e o objeto amado possuem a mesma identidade. Portanto, trata-se de uma coisa só. No caso do amor a si, então, restam duas realidades: o amor e o ser que ama/objeto amado. Essas realidades, sim, são de naturezas diferentes, pois é diferente dizer que ama a si e dizer que ama o amor. O “eu” que Agostinho se refere, que é o agente e objeto do amor, trata-se de um conceito muito conhecido de sua filosofia, a *mens*. Segundo Oliveira (1984), a *mens* é a parte mais elevada da alma humana. Não aquela parte que compartilhamos com o restante da natureza, que concede vida aos vegetais e animais, mas a uma parte “intelectiva” da alma, que apenas os seres humanos possuem. Também é válido destacar que, se no começo dessa reflexão a *mens*³⁶ será uma parte da trindade humana, em uma investigação posterior ela tornar-se-á a alma superior completa.

³⁵ *Ecce ego qui hoc quaero (trin. IX, ii, 2).*

³⁶ É importante destacar que a *mens*, para Agostinho, não deve ser reduzida a simples “cognição” ou a parte humana racional. Ela possui um sentido muito mais amplo: “É pela singularidade da *mens* que o homem tem definido seu papel e posição diante de toda criação. A *mens* ultrapassa tudo o que há de inferior na própria alma como as percepções dos sentidos corporais – atributos comuns também aos animais – e se insere na capacidade de alcançar certa visão das coisas invisíveis, soberanas e incorpóreas. De todas as atividades triádicas atribuídas à *mens*, no entanto, podemos perceber que, além de elementos intelectivos, há sempre a presença do elemento vontade ou amor (que é uma vontade com vigor maior). Considerando que a *mens* não se compõe somente de elementos que normalmente atribuímos ao conceito

O amor e a mente são considerados por Agostinho como substâncias espirituais. O amor está na mente e a mente está também no amor. Não se trata de dois espíritos ou de duas essências, pois são compreendidos aqui como duas realidades em união. (*trind.* IX, ii, 2).

Tirai pois o corpo, permanecem a alma e o espírito³⁷. Retirando, porém, o sujeito que ama, não há mais amor. Retirai o amor, e não há mais quem ama. Logo, como termos relativos, eles são dois. Mas considerados em si, de modo absoluto, cada um é espírito e os dois juntos são um só e mesmo espírito. Cada um é mente e juntos são uma só e única mente. Onde encontrar então uma trindade?³⁸ (*trind.* IX, ii, 2, p. 289).

Nota-se que é o intuito de Agostinho encontrar uma trindade na alma. Essa orientação vem direto da verdade revelada da qual falamos antes. Poderíamos, no entanto, interrogá-lo se pode existir na alma humana mais do que uma trindade. Realidades a mais que não foram investigadas.

Agostinho chega então a um terceiro elemento que está presente no ato de amor a si. Trata-se do conhecimento. Não é possível amar algo desconhecido. O conhecimento é imprescindível para que haja o amor. Alerta o bispo hiponense que a alma sabe, por ela mesma, seu próprio conhecimento. Isto é, a alma não aprende o que ela é observando almas alheias, mas sim porque está presente a si mesma (*trind.* IX, iii, 3). Isso acontece por ser, aqui, uma propriedade do espírito. Os olhos corporais conseguem ver o que está em volta, mas não conseguem ver a si próprios. Mas em relação à alma isso não se aplica. Por ser imaterial, ela tem a capacidade de “dobrar-se” e visualizar em sua presença o que ela mesma é.

A tarefa de Agostinho, agora, é mostrar que essas três realidades são iguais entre si (não sendo uma superior a outra), que estão em estreita relação e que formam uma

de mente e que o termo traz em si uma riqueza de significado que ultrapassa o sentido restrito de cognição, tal qual costumamos entender hoje, é que alguns comentadores do pensamento agostiniano preferem não traduzir a palavra *mens* para não fazer parecer que o termo foi empregado somente para expressar uma parte da alma puramente intelectual, excluindo dela a vontade” (Fernandes, 2007, p. 25).

³⁷ Existe, na filosofia de Agostinho, uma diferença entre alma e espírito. O bispo hiponense define a alma (*anima*) como princípio vivificador. Esse princípio está presente tanto em humanos quanto em animais. Já o espírito corresponde a *mens*, parte superior da *anima*, também chamada de *animus*. É o espírito que pode alcançar a Deus-criador (Peres, 2017).

³⁸ *Retracto enim eo quod homo est, quod adiuncto corpore dicitur; retracto ergo corpore, mens et spiritus manet: retracto autem amante, nullus est amor; et retracto amore, nullus est amans. Ideoque quantum ad invicem referentur, duo sunt: quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus, et simul utrumque unus spiritus; et singula mens, et simul utrumque una mens. Ubi ergo trinitas?* (*trind.* IX, ii, 2).

unidade. Não há relação de igualdade quando a alma ama a si equivocadamente em comparação com outras realidades. Por exemplo, quando ela ama menos a si do que aos objetos materiais. Ou quando ama a si mais do que deveria amar o Ser. O conhecimento também pode ser fonte de equívocos. Isso ocorre quando a alma conhece menos uma realidade que poderia conhecer mais ou plenamente. Nesse caso, ela que tem o conhecimento do objeto é sempre superior ao próprio objeto que é conhecido (quando se trata de um objeto material). Todavia, essa diferença entre objeto conhecido e conhecimento não se aplica a alma em relação a si própria. O conhecimento que ela tem de si é tudo o que ela mesma é. A *mens* é igual ao seu conhecimento e o conhecimento é igual a *mens* que conhece. E a mente só conhece na medida em que se ama e se busca. Ela encontra, nessa busca, aquilo que procura e é exatamente aquilo que encontra. “Portanto, dissemos com razão que essas três realidades: mente, conhecimento e amor, quando perfeitas, são necessariamente iguais³⁹” (*trin.* IX, iv, 4).

Mens, notitia e amor formam a primeira trindade no homem, enquanto “imagem e semelhança” do Ser. Essas três realidades se desenvolvem com o tempo, sendo aperfeiçoadas pelo ser humano. Ao contrário da Trindade divina que já está toda, plenamente, desenvolvida. Torna-se importante destacar que:

A alma do homem será sempre uma imagem imperfeita, não só porque o homem conheceu a queda e o pecado, mas porque a plenitude do Ser somente existe em Deus. A própria forma como Agostinho concebe a alma humana demonstra que não é a alma toda que é o reflexo da Trindade, pois há nela uma porção inferior e outra superior. A porção superior, que ele define como *mens*, é que pode ser descrita como a imagem de Deus (Fernandes, 2007, p. 18).

Mas apesar da *mens*, do conhecimento e do amor estarem em constante desenvolvimento no interior do ser humano e não serem idênticas a Deus-criador, elas não são faculdades acidentais. Elas são, por esse raciocínio, apresentadas, como a estrutura da alma humana superior.

Entretanto, a mente, com o amor com que se ama, pode amar outras realidades fora de si. Ela também não conhece apenas a si mesma, mas a muitas outras coisas. Por isso, o amor e o conhecimento não estão inerentes à mente como um acidente está a um sujeito. Mas aí estão como a própria mente, a título de substância. Pois, embora sejam ditos de modo relativo,

³⁹ *Recte igitur diximus, haec tria cum perfecta sunt, esse consequenter aequalia.* (*trind.* IX, iv, 4).

reciprocamente, cada um desses elementos, em separado, não deixa de permanecer em si, sua própria substância. Estão em relação recíproca, não como a cor e o objeto colorido, aquele influenciando no objeto colorido, mas não tendo substância própria. Pois se o objeto colorido é substância, a cor não é uma substância⁴⁰. (*trind.* IX, iv, 5, p. 292).

Seria antes, como no caso de dois amigos que são também dois homens, cada um com sua substância própria. Quando designados com a denominação de homens, isso não implica relação alguma entre eles. Somente quando são designados como amigos⁴¹ (*trind.* IX, iv, 5, p. 292).

A cor, apesar de ser em relação a um determinado objeto, não possui existência fora desse. Isso não ocorre com qualquer um dos elementos da trindade humana apresentados por Agostinho. Apesar do conhecimento da *mens* depender dela e do amor, ele existe também independente dessas outras realidades com que ele estabelece uma relação recíproca e igualitária. O mesmo raciocínio é exposto no exemplo dos homens que são amigos. Estão em relação recíproca enquanto são amigos, mas trata-se de duas substâncias diferentes em relação a cada indivíduo que também é “homem”.

Amor, conhecimento e pensamento (ou a própria *mens*) não são atributos contingentes na alma. Essa é uma defesa importante que Agostinho faz. Eles formam, por assim dizer, a própria alma, estruturando-a. Sabe-se disso porque o ser humano não conhece e ama apenas a si, mas é capaz de conhecer e amar outras realidades também. Esse “pensamento” ou a *mens* não tem conhecimento e amor. Ela é conhecimento e amor.

Cada elemento da trindade *mens*, *notitia* e amor tem a sua particularidade e desempenha uma função. Agostinho analisa como é possível entender a substância e as relações da trindade humana. Não é possível comparar a relação entre mente, conhecimento e amor como a bebida na qual se funde vinho, água e mel, pois cada um desses três itens é de substância distinta das outras. Também não é possível compará-las com o bloco de ouro, que derretido, é capaz de formar três anéis. Bastaria derreter os anéis e a trindade seria desfeita. A trindade *mens*, *notitia* e amor é formada a partir de

⁴⁰ *Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognocit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subiecto isunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens: quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia. Nec sicut color et coloratum relative ita dicuntur ad invicem, ut color in subiecto colorato sit, non habens in se ipso propriam substantiam; quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia.* (*trind.* IX, iv, 5).

⁴¹ *Sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quae sunt substantiae; cum homines non relative dicantur, amici autem relative.* (*trind.* IX, iv, 5).

uma mesma substância espiritual, que possuem “funções” diferentes e estão em relação recíproca. (*trind.* IX, iv).

Mas quando a mente se conhece e se ama, aquelas três realidades: a mente, o conhecimento e o amor permanecem uma trindade e não se dá nenhuma mistura ou confusão. Cada uma dessas realidades está em si, e, contudo, estão mutuamente cada uma inteiramente nas outras de modo total; cada uma nas outras, ou as duas outras em cada uma delas. Portanto, todas em todas⁴² (*trind.* IX, v, 8, p. 295).

Com isso, Agostinho afirma uma paridade de substâncias entre mente, conhecimento e amor. São três termos que se relacionam totalmente formados a partir da mesma substância. Se relacionam totalmente pois a alma que ama, por exemplo, ama a si, o seu amor e o seu conhecimento. Isso quer dizer que cada termo dessa trindade atinge os outros dois. Ao mirar a imagem trinitária divina, Agostinho busca uma trindade para o ser humano baseada na igualdade substancial e relacional.

A partir do capítulo 6 (do livro IX — *De Trinitate*), Agostinho especifica o tipo de conhecimento que busca em sua investigação, agora voltada a concepção de alma, mas que tem como pano de fundo uma reflexão teológica. Existe o conhecimento que cada pessoa possui de sua alma pessoal. Mas existe também um conhecimento “genérico” da alma humana. O primeiro, requer crença, isto é, que acreditemos ou não nele. Todavia, no segundo podemos nos reconhecer, pois sua tarefa é alcançar uma definição da alma em seu âmbito geral, enquanto parte constitutiva do ser humano. Agostinho é claro ao dizer que o conhecimento sobre a alma não se alcança através da observação de muitas almas, mas sim, através do acesso às razões eternas, isto é, pelas ideias de Deus que concedem forma a tudo que foi criado.

Pelas razões eternas que julgamos as realidades corpóreas. Vale reproduzir um trecho do capítulo 6, livro IX, que auxilia no objetivo principal de nosso estudo:

Daí que, também no tocante às representações das coisas corpóreas, formadas através dos sentidos e que ficam de certo modo impressas nas memórias, inclusive de coisas nunca vistas por nós, formadas pela fantasia, acontece que tais representações imaginárias (que por acaso podem corresponder à realidade) — será ainda conforme essas regras inseridas de modo imutável em nossas mentes, que pronunciaremos sobre elas um julgamento de

⁴² *At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia; et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus.* (*trind.* IX, v, 8).

aprovação ou desaprovação, caso nosso juízo seja reto, ao aprova-las ou desaprová-las⁴³ (*trind.* IX, vi, 10, p. 297).

Há uma via de acesso do mundo exterior que penetra o interior do indivíduo e fica retido na memória. As imagens que advém de objetos físicos não podem ser, em última instância, um conhecimento último por sua própria natureza mutável. Mas uma vez retidas na alma, são passíveis de julgamentos segundo as razões eternas.

Para compreender melhor, Agostinho formula dois exemplos. O primeiro diz respeito ao amor fraterno e piedoso que sentimos por alguém que é punido por ser bom e justo (Agostinho menciona a piedade que ele sente por seus “irmãos na fé” que são injustiçados por suas crenças). Mas, se por algum momento descobre-se que tal pessoa não era como se imaginava, ou seja, justa e boa; o ideal de ser humano bom e justo continuaria sendo um admirável padrão para avaliar a conduta humana. No segundo exemplo, ele recorda-se do arco que viu na cidade de Cartago. Conforme as “leis” que já estão presentes em nossa mente, é possível avaliar tal objeto, isto é, dizer se ele é belo ou não (é importante destacar que a beleza, nesse sentido, está associada a simetria) (*trind.* IX, vi, 11).

Observa-se que as experiências que advém dos sentidos corporais não estão em oposição as razões eternas. Não há uma oposição entre o espiritual e o material, como defendemos ao longo desse estudo. O que acontece é que o espiritual, por sua própria natureza inalterável, serve como uma espécie de lente-modelo pela qual podemos compreender o material, este sim, mutável e inconstante por sua própria natureza.

Quando falamos aos outros, acrescentamos ao nosso verbo interior o mistério da voz ou de algum sinal corporal, para que passe para a alma do ouvinte, por certa recordação sensível, alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração⁴⁴ (*trind.* IX, vii, 12).

⁴³ *Unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas, et quodam modo infusas memoriae, ex quibus atiam ea quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur, sive aliter quam sunt, sive fortuitu sicut sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos, vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus aut improbamus.* (*trind.* IX, iv, 10).

⁴⁴ *Cum autem ad alios loquimus, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicuius signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat atiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque*

Nesse caso, não é possível transmitir o verbo interior. Cada um o suscita dentro de si. Mas ao tentar comunicar o verbo, auxiliamos outras pessoas a se recordarem dele também. Há aí uma menção positiva do uso dos sentidos na busca das razões eternas. O sentido mesmo produz sensações passageiras. Mas unido a razão, ele pode instigar na busca da verdade.

O verbo, conhecimento das razões primeiras, é gerado através do amor. Agostinho menciona, aí, o amor que eleva o ser humano e o amor que o degrada. O amor degradante está relacionado ao mundo material. Mas não por causa, necessariamente, da matéria. Quando o ser humano ama e deseja o corruptível mais do que o incorruptível, seu amor não o conduz ao conhecimento. As coisas materiais devem ser amadas na medida em que conduzem o ser humano ao imaterial, a verdade, ao Verbo (*trind. IX, viii*).

Quando se encontra o conhecimento (o *verbum*), assim como as coisas de ordem espiritual, e ama-se o que encontrou, o ser humano já está de posse de tais bens (bens espirituais). Agostinho cita o exemplo da justiça. Quem encontra o que é a justiça e ama o que encontrou já é justo, ainda que esse verbo não tenha se refletido em uma ação externa. Diferente dos bens materiais e dos vícios. Entende-se aqui como vício tudo aquilo que perverte a ordem do amor. Nesse caso, amar os bens materiais mais do que amar os bens espirituais é uma inversão que conduz ao vício. Nesse caso, Agostinho pretende mostrar que saber e amar os bens materiais ainda não significa possuí-los. Ao contrário dos bens espirituais, onde saber e amar é também possuir.

A distinção entre o amor verdadeiro e o falso manifesta-se sob a forma especial de imanência perfeita do verbo na alma, desde o momento de sua concepção. Na busca dos bens sensíveis, uma coisa é a concepção, a outra o parto, isto é, a posse do objeto cobiçado. Na busca dos bens espirituais, a concepção e o nascimento identificam-se. É o que se dá no amor às coisas espirituais. A vontade logo se repousa com delícia no achado (*conquiescit*). E o verbo só é gerado sob a condição que a *notitia* seja perfeitamente igual e idêntica a ele. (Oliveira, 1984, p. 632).

Uma questão é levantada pelo filósofo hiponense: todo conhecimento é verbo ou apenas é verbo aquele conhecimento que foi gerado com amor e é amado? Como ele

nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit. (trind. IX, vii, 12).

afirma, é possível conhecer aquilo que também se odeia. Aí encontra-se uma diferença importante. Os vícios não deveriam agradar, pelo contrário, devem ser repelidos. Mas o conhecimento dos vícios é salutar. Por exemplo, a intemperança é uma ação a ser evitada. Mas o seu conhecimento, saber o que é isso, é agradável. No estudo da lógica, argumentos falaciosos devem ser evitados, embora o conhecimento do que é uma falácia seja bom.

Devido aos conhecimentos que a mente gera por si, ela acaba se tornando semelhante a eles. Torna-se mais semelhante a Deus quando o conhece melhor. Mas não se torna idêntica a ele, pois ela apenas se aproxima dessa realidade que lhe é superior. No caso de seu próprio conhecimento, a *mens* produz ou gera um verbo que é exatamente igual a si. Como Agostinho discorre sobre uma trindade, a *notitia* é filha da mente que a gerou, devido ao amor que sente por si e que a leva em busca de seu próprio verbo.

Do exposto se conclui que: quando a alma se conhece e aprova o conhecimento que tem de si mesma, esse conhecimento que tem de si mesma, esse conhecimento que é seu verbo, lhe é perfeitamente igual e adequado, e isso a cada instante. Pois ela não é de uma natureza inferior, como o corpo, nem superior, como Deus. E como o conhecimento assemelha-se ao que ela conhece, essa semelhança é adequada e perfeita, igual à própria mente que conhece e é conhecida. Esse conhecimento é ao mesmo tempo sua imagem e seu verbo, visto que ao se expressar iguala-se a ela pelo conhecimento. O conhecimento gerado é igual à mente que gera⁴⁵ (*trind.* IX, xi, 16).

Com a ideia de que o conhecimento é prole da mente, Agostinho questiona se o amor também não é gerado por ela. Mas o amor não é gerado pela mente como o conhecimento é. Quando a alma conhece a si, ela produz uma imagem que reflete a si mesma. Mas no caso do “amar a si” nenhuma imagem é gerada. Agostinho associa, então, o *conhecimento* com o Filho e o *amor* com o Espírito Santo. Este último não é gerado, mas sim processado do Pai. Dessa forma, a alma humana reproduz “à imagem e semelhança”, a trindade divina. A alma é cognoscível e cognoscente. Através de seu próprio trabalho e esforço é capaz de gerar seu conhecimento, idêntico a si, pois não se trata da imagem de outro ser, mas de si mesma. A princípio, o mesmo ocorre com seu

⁴⁵ *Ex quo colligitur, quia cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem: quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis; neque superiores, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cuius notitia est; haec perfectam et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignenti aequale quod genitum est (trind. IX, xi, 16).*

amor. Antes da alma amar a si, ela já tinha possibilidade de ser amada, assim como era cognoscível antes de se conhecer. Mas o amor não é prole da alma, ele é o começo da geração do conhecimento.

Mas não é certo dizer-se que a mente gera seu amor como ela gera o conhecimento com que se conhece. Porque é pelo conhecimento que ela descobre — o que é chamado “parto” —, e o manifesta. Descoberta essa que é muitas vezes precedida de uma busca que não se aquieta senão em seu termo. Pois a busca é desejo de descobrir, ou o que vem a ser a mesma coisa, de encontrar. Ora, o que se acha é como dado à luz — é pois, como algo semelhante a uma filiação. E onde isso se verifica a não ser no conhecimento? Aí com efeito o que se forma é como uma expressão. Pois também se as coisas descobertas pela busca já existiam, o conhecimento, porém, não existia. Conhecimento, que consideramos como o nascimento de um filho⁴⁶ (*trind.* IX, xii, 18).

Já nessa parte, Agostinho introduz o tema da vontade, que será uma das faculdades de uma segunda imagem da trindade de Deus no *homem*. Ele diz que o amor se traduz também em querer, em uma vontade que só cessa quando encontra aquilo que era o objeto da busca. No caso da alma, a vontade só repousa quando produz a imagem, o verbo, de seu próprio ser (gera o seu conhecimento). Existe, também, o outro lado do amor, que é a fruição⁴⁷. Isso ocorre quando a alma contempla o que encontrou e não deseja mais partir para a busca. É importante destacar, que é pelo amor, enquanto vontade/querer, que todo o processo de autoconhecimento da alma é gerado. Ele é meio pelo qual a *notitia* se forma.

⁴⁶ *Sed ideo non recte dicitur genitus ab ea, sicut notitia sui qua se novit, quia notitia iam inventum est, quod partum vel repartum dicitur, quod saepe praecedit inquisitivo eo fine quietura? Nam inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas, reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt; ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quae expressa formantur. Nam etsi iam erant res quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus.* (*trind.* IX, xii, 18).

⁴⁷ A fruição é um conceito utilizado amplamente na Filosofia. De modo objetivo, fruir significa alcançar um fim último, lugar de gozo, realização e felicidade. “Fruir” também pode ser entendido como o antônimo do “usar”, já que este serve como um meio para atingir algo. “Na Escolástica medieval foi assim chamado o usufruto de Deus por parte do homem ou, em geral, por parte das criaturas racionais, na medida em que Ele constitui o fim último delas (cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, II, 1, q. 11, a. 3). A distinção entre a F. de Deus e *uso* das coisas já fora considerada fundamental por Pedro Lombardo, servindo de base as seções de seu *Livro das sentenças* (séc. XII). Também encontramos a distinção entre uso e F. em Hobbes: “Do bem que desejamos por si mesmo não fazemos uso, visto que o uso é das coisas que servem de meios e de instrumentos, mas a *fruitio* é como o fim da coisa proposta” (*De hom.*, XI, § 5) (Abbagnano, 2007, p. 472).

Mas como deve ser o relacionamento entre esses três elementos? Em que medida a alma, enquanto *mens*, *notitia* e amor se revelam uma perfeita trindade humana? No estudo de Kolacz (2020), podemos entender que:

Neste ponto da análise do pensamento agostiniano já se coloca o problema das relações que ocorrem entre alma, cognição e amor. Segundo Santo Agostinho, esses três elementos são um. Além disso, eles se equiparam entre si. Nosso autor, no entanto, torna tal opção dependente da perfeição de cada um desses elementos. Mas como entender a perfeição a que Santo Agostinho se refere aqui? Pois bem, na visão do Bispo de Hipona, a perfeição aqui está em agir de acordo com a natureza de um determinado ser. Portanto, de acordo com essa abordagem, a alma não deve amar a si mesma nem menos, nem mais do que está implícito em sua natureza. Seu amor não será perfeito se ela se amar, assim como ama seu corpo. Tampouco deve amar-se com amor, que é reservado apenas a Deus. O mesmo acontece com a cognição da alma. Só pode ser considerado perfeito no caso em que a alma se conhece, ou seja, quando é o único e completo objeto de sua cognição. Só então o conceito de alma é igual a si mesmo, isto é, não é nem inferior nem superior a ele⁴⁸ (p. 91, tradução nossa).

Assim, a alma não deve amar ou se conhecer do mesmo modo que ama e conhece as coisas mundanas e não deve amar e se conhecer na medida em que ama e conhece a Deus. Portanto, não se confunde com o que se encontra abaixo ou acima de sua natureza.

2.3 A segunda trindade da alma: memória, inteligência e vontade

⁴⁸*At this point of the analysis of Augustinian thought the problem of relations that occur between soul, cognition and love, already arises. According to Saint Augustine, these three elements are one. In addition, they can be equated with one another. Our author, however, makes such an option dependent on the perfection of each of these elements. However how should one understand the perfection to which Saint Augustine refers here? Well, in the view of Bishop of Hippo, perfection here consists in acting in accordance with the nature of a given being. Therefore, according to this approach, the soul should not love itself neither less nor more than it is implied by its nature. Its love will not be perfect if it loves herself, just as it loves its body. Nor should it love itself with love, which is reserved only for God. The same is the case with the cognition of the soul. It can be considered perfect only in case when the soul gets to know itself, i.e. when it is the only and complete object of its cognition. Only then is the concept of the soul equal to itself, i.e. it is neither lower nor higher than it (Kolacz, 2020, p. 91).*

A partir da primeira trindade humana, formada pelo conhecimento, amor e a mente, Agostinho analisa de modo mais minucioso uma questão que ainda está aberta. Se só é possível amar o que é conhecido, como pode se amar quem ainda se busca? Tendo em vista que a constituição do conhecimento é fruto do amor, mas o amor só pode amar na medida em que conhece, parece formar-se aí um certo paradoxo⁴⁹.

Agostinho distingue uma busca casual, daquela busca na qual se persiste através do estudo. No primeiro caso, a busca pode estar baseada em informações que se ouviu dizer. Isso não significa que uma pessoa tenha pleno conhecimento daquilo que busca, mas tem apenas informações generalizadas sobre o assunto. É o caso de uma pessoa querer conhecer outra por ter ouvido falar de sua beleza ou de sua inteligência. Nesse caso, não se ama o desconhecido, mas o amor é suscitado a partir de certas informações prévias. O mesmo caso acontece quando alguém deseja aprender alguma arte ou doutrina. É necessário que esse indivíduo tenha um conhecimento geral sobre o assunto que deseja aprender de forma mais minuciosa:

Por exemplo, quem despenderia cuidados e esforços para aprender retórica, se não soubesse que se trata da arte de bem falar?

Algumas outras vezes acontece que admiramos a finalidade desses conhecimentos por ouvir falar ou pela experiência vivida por outros, e daí nos entusiasmos para aprender e assim podemos nós mesmos chegar até eles. É como se disséssemos a um analfabeto que existe uma arte que permite, até a maior distância, enviar palavras escritas em silêncio, que o destinatário poderá entender, não com os ouvidos, mas com os olhos, e que ele poderá comprovar o fato como verdadeiro. Se desejar averiguar como isso é possível, não se aplicará esse analfabeto com toda diligência a esse objetivo do qual já possui algum conhecimento? Eis como se inflamam as ânsias dos aprendizes. Pois, o que se ignora totalmente não se pode amar, de forma alguma⁵⁰ (*trind. X, i, 1*).

⁴⁹ Agostinho, “inicia afirmando que ninguém pode amar algo que ignore totalmente. Desse modo, a origem de todo ato intelectual depende da existência de objetos exteriores e das reações por eles provocadas: amor ou rejeição. Está assim Agostinho antecipando admiravelmente as descobertas mais recentes e profundas da psicologia contemporânea. Lembremos a insistência feita em nossos dias para suscitar a motivação favorável, em vista do aprendizado. Os atos de inteligência são despertados, em última análise, pelo amor ou pela rejeição. Max Scheler analisou muito bem essa concepção agostiniana, em seu livro: *‘Le sens de la souffrance’*”. (Oliveira, 1984, p. 636). Quem não ama também não pode conhecer, pois o conhecimento é o fruto de uma busca cujo combustível é o amor (ou, como veremos mais adiante, a vontade).

⁵⁰ *Quis enim Scientiae, verbi gratia, rhetoricae ullam curam et operam impenderet, nisi ante sciret eam dicendi esse scientiam?*

Aliquando etiam ipsarum doctrinarum fines auditos expertosve miramur, et ex hoc inardescimus facultatem comparare discendo, qua ad eos pervenire possimus. Tanquam si litteras nescienti longe absenti, verba mittere manu facta in silentio, quae rursus ille cui mittuntur, non auribus, sed oculis colligat, idque fieri videat; nonne, dum concupiscit nosse quo id possit, omni studio circa illum finem

Da mesma forma que o analfabeto deseja ser alfabetizado por já saber o que é a leitura e a escrita, aquele que ouve uma palavra cujo significado desconhece, também deseja conhecê-lo. Mas a existência desse desejo é motivado porque de antemão o indivíduo já sabe que se trata de uma palavra e não de um som qualquer. Dessa forma, “para aquele sujeito que procura saber, estamos investigando o que ele ama, já que com toda certeza ainda não conhece, e precisamente isso causa-nos admiração, pois sabemos com toda certeza que somente se pode amar o que se conhece⁵¹” (*trind.* X, i, 2). No caso de quem ignora o significado de uma palavra, ama o saber para melhor poder se comunicar, pois sabe que a linguagem depende disso. Ama, também, poder se comunicar com todas as pessoas, inclusive as que se expressam por um idioma estrangeiro.

Agostinho faz uma diferenciação entre saber na teoria e saber na prática. No primeiro caso, ele menciona o conhecimento à luz da verdade, diferenciando esse do conhecimento que permite um uso prático. No segundo caso, ele pode estar se referindo a contemplação da verdade, que exige um caminho de via dupla: o esforço humano e o auxílio ou iluminação⁵² divina que permite ao ser humano ter acesso ao conhecimento. O segundo, diz respeito ao uso que se faz daquilo que foi conhecido.

O amor e o desejo de conhecer surge de um ideal. Por exemplo, a palavra *temetum* pode ser desconhecida para algum indivíduo. O desejo de descobrir o que ela corresponde depende de uma espécie de “interesse”, que vai despertar o desejo ou não de aprender o que esse termo significa. Conforme o exemplo proposto pelo próprio Agostinho, *temetum* significa “vinho” e se alguém tiver interesse por essa palavra para poder entender o que muitas pessoas já disseram ou escreveram, a alma se aplicará em aprender essa lição. Mas se esse não for o ideal do indivíduo, ele pouco se aplicará na aprendizagem desse termo. (*trind.* X, i, 2). É importante destacar o alcance pedagógico dessa reflexão. O primeiro passo para mobilizar um aluno a aprender não passa pela

movetur, quem iam notum tenet? Sic accenduntur studia discentium: nam quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest (trind. X, i, 1).

⁵¹ *Sed in eo quod scire studeat, quid amet inquirimus, quod profecto nondum novit: et propterea miramur cur amet, quoniam firmissime novimus amari nisi nota non posse (trind. X, i, 2).*

⁵² Ao modo socrático, Agostinho também acreditava que uma pessoa não pode ensinar a verdade a outra. A verdade ou o conhecimento das verdades imutáveis é um processo interno, que apenas o indivíduo pode realizar. Mas nessa tarefa ele conta também com o auxílio de Cristo, o mestre interior, que ilumina e torna possível ao ser humano vislumbrar o conhecimento (Antequera, 2002)

racionalidade ou diretamente pela cognição pura e simples. Antes, é necessário envolver e mobilizar sua vontade. Só então é que o próprio indivíduo estará não só sensível ao conhecimento, mas também disposto a realizar os esforços necessários para o alcance dele.

Agostinho retorna, no capítulo X, a uma questão que já fora formulada ainda no capítulo IX: a impossibilidade de amar o desconhecido⁵³. Pois, ao se aplicar com empenho e dedicação na aprendizagem de algo que ainda é ignorado, não é o desconhecido que é amado, mas sim o “saber o desconhecido”.

Mas se alguém nos apresentar outra questão de teor mais difícil, asseverando que é tão impossível odiar o que não se sabe, como amar o que ignora, não vamos nos opor a essa verdade. Mas que se entenda que não é a mesma coisa se dizer: ‘Ama saber o desconhecido’, e: ‘Ama o desconhecido’. A primeira afirmação pode acontecer, mas não pode se dar que alguém ame o desconhecido. Naquela primeira sentença está incluído de propósito o verbo ‘saber’, pois o que ama saber o desconhecido não ama o desconhecido como tal, mas ama o próprio saber⁵⁴ (*trind.* X, i, 3).

Para dizer com sinceridade que não sabe, mas que deseja saber, é necessário que esteja claro o que é o próprio saber. É esse conhecimento prévio do que saber que desperta o desejo para aprender algo que ainda é desconhecido. Assim, o saber já é conhecido de antemão e por isso, ninguém pode amar o desconhecido.

O amor, que desperta o interesse na busca por algum conhecimento, como já mencionado, não parte de um total desconhecimento. Há casos em que uma pessoa tenha um conhecimento geral e queira detalhar melhor o objeto a ser conhecido, ou, antes de conhecer, pode ser que ela já tenha feito uma “imagem”, ainda que fantasiosa, em sua mente, sobre o que vai conhecer. Em ambos os casos, o conhecimento que se originará desse processo de busca que não parte da total ignorância. Como afirma Arendt (1997), o desejo, busca por algo, é determinado a partir daquilo que é desejado. Por isso, não há desejo no campo do desconhecido.

⁵³ Esse paradoxo não é introduzido por Agostinho na Filosofia. Antes, já fora mencionado por Platão no diálogo Mênon, onde o mesmo interroga Sócrates da seguinte forma: “e de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias?” (80d5).

⁵⁴ *Sed ne quisquam nobis difficiliorem referat quaestionem, asserens tam non posse quemquam odisse quod nescit, quam non potest amare quod nescit, non resistimos veris; sed intellegendum est, non hoc idem dici cum dicitur: “Amat scire incognita”, ac si diceretur: “Amat incognita”. Illud enim fieri potest, ut amet quisque scire incognita; ut autem amet incognita, non potest* (*trind.* X, i, 3).

O amor é um elemento fundamental para o conhecimento. É ele que impulsiona o começo da busca por aprender algo novo. Mas como não é possível amar algo completamente desconhecido, pois o que é totalmente desconhecido é desconhecida também sua existência. A alma precisa já ter algum tipo de conhecimento genérico sobre aquilo que busca. Assim acontece com o processo de aprendizagem para Agostinho, no que se refere a objetos externos. Mas e em relação ao processo do conhecimento da alma sobre ela mesma, é da mesma forma que procede o conhecimento das coisas que não pertencem a ela? “De fato ama, mas o que ama? A si mesma? Mas enquanto não se conhece, como pode amar o que não conhece?”⁵⁵ (*trind.* X, iii, 5).

Agostinho levanta algumas hipóteses para tentar responder essa questão. 1) A alma pode fazer uma imagem fictícia de si e amar essa imagem antes que se conheça totalmente. Mas se a alma faz de si uma imagem fictícia e, portanto, particular, como poderá também compreender o que é a alma no sentido geral (tanto a sua própria alma como a alma de outras pessoas?). 2) Também pode acontecer o que ocorre com a visão. Os nossos olhos podem ver o que está ao seu redor, mas não podem ver a si mesmos sem a ajuda de um espelho. Agostinho refuta essa posição porque os olhos são elementos do corpo, físicos, portanto, o que não acontece com a alma, que é considerada por ele como uma substância espiritual. 3) A alma também pode não conhecer, mas admirar e amar a beleza de ser conhecida (desejar o próprio conhecimento). Ela também pode se amar por vislumbrar para si, através de uma “secreta memória”⁵⁶ um futuro de felicidade e que não poderá chegar a ele sem o conhecimento. Mas, nesse caso, como pode a alma saber sobre o que é a felicidade e não saber o que ela mesma é? Sendo que o conhecimento sobre a felicidade não pode ser mais presente a ela do que ele própria? 4) Da mesma forma, pode amar a alma o “saber” ou o “conhecer”, se esses conceitos não estão mais próximos a ela do que sua própria presença? Agostinho, então, chega à conclusão que é no próprio processo do conhecimento que a alma conhece a si mesma:

⁵⁵ *Amat igitur: sed quid amat? Se ipsam? Quomodo, cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit?* (*trind.* X, iii, 5).

⁵⁶ “Assim lemos no original latino essa expressão: ‘*per quandam occultam memoria*’. Aqui, como nas ‘Confissões’ (X, 19, 28), a palavra memória ultrapassa o sentido psicológico atual, de recordação do passado. Agostinho aplica o termo a tudo o que está presente à alma. Para Gilson, o termo equivalente, na psicologia moderna, seria: o inconsciente e subconsciente.” (Oliveira, 1984, 639).

Portanto, é em si que ela sabe o que é conhecer. De que modo, porém, sabe o que seja conhecer, quem não se conhece? Pois não conhece outra alma capaz de conhecer, mas a si mesma. Portanto, conhece a si mesma. Por isso, ao se buscar para se conhecer já se conhece procurando-se para se conhecer. Logo, já se conhece. Assim, não pode ignorar-se totalmente a alma que, ao saber que se ignora a si mesma, já se conhece por si mesma. Se não soubesse que ignora a si mesma não se procuraria para se conhecer. Portanto, pelo fato de se procurar a si mesma fica provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Conhece-se, pois, procurando-se, e ignora-se ao se procurar para se conhecer⁵⁷ (trind. X, iii, 5).

Na última frase do trecho acima, Agostinho demonstra que a alma já se conhece pelo próprio exercício da busca. No caso do autoconhecimento, a alma não busca outro ser externo, mas sim busca a ela mesma. Já se conhece, portanto, como ser que busca e como o ser procurado. Torna-se importante pensar em quais elementos que ela mobiliza ao iniciar essa busca. Mobilizando-os, ela já sabe, por si, o que ela é. A partir dessa reflexão é que Agostinho caminha para a formação de uma nova trindade no interior do ser humano. Uma trindade mais aprimorada do que a *mens, notitia* e *amor*.

Ao chegar a ilação de que a alma se conhece já no ato da sua busca, cabe agora entender se esse conhecimento é parcial ou total. Agostinho descarta a ideia de que a alma possa saber parcialmente o que ela é. Isto é, uma parte dela ter o conhecimento de si e a outra ignorá-lo. O que a alma sabe sobre si, sabe inteiramente. O bispo hiponense destaca duas evidências desse processo. A primeira é que a alma sabe que tem vida. A segunda é que ela sabe que tem inteligência e só por isso parte para a busca de seu conhecimento e é capaz de encontrá-lo. Nisso, ela se diferencia dos animais, que possuem apenas vida, mas não inteligência. A alma sabe, totalmente, o que ela é. Se não soubesse, correria o risco de procurar uma coisa pela outra. Mas ela sabe o que procura. Daí, Agostinho coloca a seguinte questão:

Suponhamos, porém, que a alma não sabe que é alma, quando se procura a si mesma, e sabe somente que se procura. Seria possível que procurasse uma coisa por outra, caso ignorasse que é alma. Mas para que isso não aconteça, deve saber sem nenhuma dúvida o que procura. E se sabe o que procura e

⁵⁷ *Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit: hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se aim novit. Iam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nascentem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nasciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit (trind. X, iii, 5).*

procura a si mesma, então conhece a si mesma. Por que então ainda se busca a si mesma⁵⁸? (*trind. X, iv, 6*).

A alma não pode se buscar totalmente e, muito menos, parcialmente. Visto que ela sabe que se procura, deve saber também o que procura. Se não fosse dessa forma, poderia buscar uma coisa por outra. A alma também não se busca parcialmente, isto é, uma parte conhecida procura a outra parte não conhecida. Pois, o que procuraria a parte conhecida se nem ao menos sabe o que procura? Dessa forma, Agostinho conclui que a alma sabe totalmente o que ela mesma é. Todavia, nesse caso, a pergunta sobre o que a alma procura quando quer formular um conhecimento sobre si permanece válida.

2.4 — *Nosse et cogitare* — a diferença entre conhecer e pensar

A solução para a questão do conhecimento da alma está na diferença que Agostinho estabelece entre *nosse* (conhecer) e *cogitare* (pensar). Devido a uma postura desregrada da alma, que prefere se afastar do que lhe é superior, do Ser que é autossuficiente, acaba por dar grande importância ao que se degenera ao tempo e, assim, não pensa mais sobre si mesma. Interessa-se somente pelo conhecimento sensível de objetos externos e vive pelo prazer que eles lhe proporcionam. Dessa forma, o erro da alma não está em seu conhecimento, mas sim em seu pensar. Ela pode conhecer-se, mas não pensa sobre si. Permite que seu pensamento se ocupe com coisas que lhe são inferiores e não mais vê seu verdadeiro reflexo como *notitia*.

Assim, são coisas diferentes: não conhecer (*non se nosse*) e não pensar em si mesma (*non se cogitare*).

Com efeito, não dizemos que um homem conhecedor de muitas ciências não ignore a gramática, quando nela não pensa, por estar mais preocupado com a medicina. Pois uma coisa é não se conhecer e outra não pensar em si mesma. É tanta a força do amor, que as coisas em que a mente pensou longamente com amor e a elas aderiu com o visco do apego com amor, ela as leva dentro de si mesma, mesmo quando delas se distancia, de certo modo, para pensar-se em si mesma. E porque são corpos que amou extrinsecamente pelos sentidos corporais e se apegou a eles por uma duradoura familiaridade, e por

⁵⁸ *Sed ecce non se noverit esse mentem, cum autem se quaerit, hoc tantummodo noverit quod se quaerat. Potest enim etiam sic aliud pro alio quaerere, si hoc nescit: ut autem non quaerat. Aliud pro alio, procul dubio novit quid quaerat. At si novit quid quaerat, et se ipsam quaerit, se ipsam utique novit. Quid ergo adhuc quaerit?* (*trin. X, iv, 6*).

não ter possibilidade de os interiorizar numa região de natureza incorpórea, enreda-se nessas imagens⁵⁹ (*trind. X, 7*, grifo nosso).

O engano da alma não está em seu conhecimento, mas em seu pensamento. Conforme vive, cabe ressaltar, desregradamente no mundo material, acaba por pensar mais em outras coisas do que em si. Quando finalmente deseja dedicar-se nessa busca, encontra-se enredada em uma teia de imagens do mundo temporal e acredita ser uma dessas figurações, ou melhor, acredita ser o objeto do qual a imagem é fruto. A alma conhece o que ela mesma é, mas seu pensamento está imerso nessas realidades físicas que advém do mundo sensorial. Como afirma Gilson: “Ademais, é por isso que, quando o pensamento vem a se perceber, não se diz que ele se conhece, mas que se reconhece” (2010, p. 423). Sem dúvida, a memória ocupa aí um lugar muito importante na segunda trindade humana. Nela, não se encontram apenas coisas que aconteceram no passado. Ela também pode, e talvez aí esteja sua principal tarefa, tornar atual a presença da alma para ela mesma. Nas palavras de Kolacz (2020).

O componente essencial dessa tríade é a memória, ou mais especificamente, a memória que a alma tem de si mesma (“memoria sui”). É a base de todo o processo que ocorre na alma. Permite não apenas recordar eventos que ocorreram há muito tempo. Graças à memória, a alma também pode estar presente por si mesma.⁶⁰ (p. 93, tradução nossa).

Agostinho expõe teorias filosóficas que encontram nos objetos corporais a sede da alma. Destacam-se, nesse ponto, as ideias de que ela é algum membro ou órgão do corpo, como o sangue, o cérebro ou o coração. Ressalta-se no texto a teoria atomista, com a ideia de que alma é formada por pequenas partículas indivisíveis (átomos); de certa forma, em referência a filosofia pré-socrática, o bispo hiponense também salienta a teoria de que a alma poderia ser algum elemento da natureza, como o ar ou fogo. Por

⁵⁹ *Ita cum aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare (neque enim multarum doctrinarum peritum, ignorare grammaticam dicimus, cum eam non cogitat, quia de medicinae arte tunc cogitat): cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare tanta vis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eis que curae glutino inhaeserit, attrahat secum atiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensos carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tanquam in regionem incorporae naturae ipsa corpora inferre imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae (trind. X, v, 7).*

⁶⁰ *The essential component of this triad is memory, or more specifically, the soul's memory of itself (“memoria sui”). It is the basis for the entire process that takes place in the soul. It allows one not only to recall events that took place a long time ago. Anks to the memory, the soul can also be present for itself (Kolacz, 2020, p. 93).*

último, menciona a ideia de que a alma poderia ser o conjunto das partes que constituem o corpo. Diante dessas teorias, a alma é vista como algo mortal, visto ser formada de elementos corpóreos e temporais. Há ainda as discussões sobre ser a alma o quinto elemento⁶¹. Esses também, segundo Agostinho, devem ser colocados entre os que consideram a alma um corpo. Nisso, o filósofo formula uma definição da noção de corpo, que para ele, é diferente do conceito de “substância”: “Ou bem, chamem corpo toda substância em geral ou a toda substância mutável, embora saibam que nem toda substância pode ser contida nos espaços locais pela latitude, longitude e altura. Com esses tais não devemos discutir sobre uma questão de termos⁶²” (*trind.* X, vii, 9). Assim, como fizemos ao longo desse estudo, consideramos o “espiritual” também como substância, de natureza distinta da matéria, conforme propôs o próprio Agostinho.

Afinal, por qual motivo Agostinho troca a *notitia* da primeira trindade pela memória da segunda? Ele percebe, justamente, que esse conhecimento que a alma tem de si nem sempre se manifesta naquilo que Gilson (2010) chamou de “conhecimento atual”, que é o próprio pensamento. A alma não pensa a todo instante naquilo que ela é. Mas mesmo não pensando sempre em si, mesmo não vislumbrando sempre esse conhecimento, ela o sabe. Dessa forma, Agostinho teria que explicar o que é essa *notitia* que nem sempre é pensada, mas que também não é perdida por isso. Ela é, nesse caso, a memória. É ela que torna a segunda trindade do homem interior mais aperfeiçoada do que a primeira versão. Assim, concordamos quando Kolacz (2020) afirma que não se trata de novos conceitos. A segunda trindade é tão somente um aprimoramento ou aperfeiçoamento da trindade desenvolvida no livro IX do *De Trinitate* (conhecimento, amor e *mens*).

⁶¹ A ideia de um quinto elemento está presente na filosofia de Aristóteles, na obra *De Philosophia*. É importante ressaltar que: “Além dos quatro elementos terrestres há um quinto que não é nem leve nem pesado, cujo movimento natural é a rotação, e do qual são feitos todos os corpos celestes: as estrelas, os planetas e as esferas cristalinas. A existência deste quinto elemento é concluída, necessariamente, a partir da aceitação das seguintes premissas: 1) todo movimento é ou natural ou contrário à natureza, 2) o movimento que é contra-natural para um corpo é natural para outro, 3) uma coisa simples tem um contrário simples, 4) movimentos simples pertencem naturalmente a corpos simples e, 5) os movimentos simples são o retilíneo (para cima e para baixo) e o circular. Uma vez que os quatro elementos terrestres movem-se retilineamente, faz-se necessário outro elemento do qual se diz mover-se circularmente, e que será celeste” (Évora, 2007, p. 3).

⁶² *Aut enim hoc vocant corpus quod nos, cuius in loci spatium pars tota minor est, et in illis annumerandi sunt qui mentem corpoream esse crediderunt: aut si vel omnem substantiam, vel omnem mutabilem substantiam corpus appellant, cum sciant non omnem locorum spatium aliqua longitudine et latitudine et altitudine continere, non cum eis de vocabuli questione pugnandum est* (*trind.* X, vii, 9).

O corpo, nesse sentido, certamente é uma substância, mas esse termo não diz respeito unicamente a elementos que ocupam lugar no espaço. Para Agostinho, a alma também é substância, pois existe, embora seja de uma natureza diferente do corpo. Ele aponta que os pensadores que consideram a alma como um ser corpóreo acrescentam a ela elementos em demasia e que não conseguem pensar nela sem uma representação em imagens:

Observe-se também que os defensores da corporeidade da alma erram, não por a alma lhes ser desconhecida, mas porque acrescentam elementos sem os quais não percebem qual seja a natureza da alma. Quando se pede a eles que pensem algo sem o auxílio dessas representações corporais, consideram não poder existir tal coisa. Nesse caso, então não se poderia pensar que a alma se busca como algo lhe estivesse ausente⁶³ (*trind.* X, vii, 10, p. 323).

Nesse ponto, menciona-se uma divergência que existe entre os pensadores, dos quais ele não cita explicitamente, em relação aos conceitos de “corpo” e “substância”. Essa última pode ser sinônimo de corpo ou de toda natureza mutável. De qualquer forma, o bispo hiponense lança uma crítica ao materialismo, por considerar que essa forma de pensamento acrescenta a alma elementos em demasia, que não fazem parte da sua natureza.

Destacamos três trechos, desse mesmo capítulo VII (livro X), que servem aos propósitos de nosso estudo, isto é, compreender o processo de relação entre corpo e alma:

Porque, assim como o que é procurado pelos olhos ou outro sentido do corpo, é a alma que procura — pois é ela que dirige os sentidos e é ela que encontra, quando os sentidos deparam a coisa procurada —, a própria alma deve conhecer por si mesma as realidades que conhece sem a intervenção dos sentidos, quando a elas se dirige e as encontra⁶⁴ (*trind.* X, vii, 10)

⁶³ *Simul oportet videat eos qui opinantur esse corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adiungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid iussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur. Ideoque non se, tanquam sibi desit, mens requirat* (*trind.* X, vii, 10).

⁶⁴ *Quapropter, sicut e aquae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur, ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit. tunc autem invenit, cum in ea quae requiruntur idem sensus venit): sic alia quae non corpóreo sensu internuntio, sed per se ipsam nosse debet, cum in ea venit, invenit; aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in ceteris animae partibus, sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat; intus enim in anima eas invenit per corpus impressas.* (*trind.* X, vii, 10).

Isso parece estar em contradição com a frase que vem em seguida, quando afirma: “Isso quer se trate da substância mais elevada que é Deus, quer seja das demais partes da alma, como acontece quando ela emite um julgamento sobre as imagens mesmas dos corpos. Ela as terá encontrado, com efeito, no seu interior mesmo, impressas através dos sentidos” (*trind.* X, vii, 10).

No primeiro trecho, Agostinho destaca o movimento fundamental da alma para conhecer. É ela, inclusive, que dirige os sentidos no intuito de buscar algo na realidade material. E quando encontra, é ela a responsável por conhecer, não o sentido que encontrou. Mas, logo abaixo lê-se que em relação a essas realidades “ela as terá encontrado, com efeito, no seu interior mesmo, impressas através dos sentidos”. Ora, os sentidos não são dotados de autogoverno, nem mesmo possuem a possibilidade de reterem as imagens que vislumbram no mundo sensível. Porém, eles ainda têm um papel onde ligam a alma e seu mundo interior ao mundo exterior. Ainda que seja um papel passivo, pois eles são como que “ativados” pela alma, existe uma função para eles dentro do processo do conhecimento.

Nessa compreensão, a alma é a realidade mais íntima a si mesma⁶⁵. Nada está mais presente a alma do que ela mesma. A tarefa mais árdua para o seu autoconhecimento, nesse sentido, é desapegar-se das imagens que, por erro de pensamento, acreditou se tratar de sua própria substância.

Que a alma conheça-se, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe a si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência. De maneira semelhante, um conjunto abrange diversos elementos, considerando-se não haver senão uma só realidade, onde há diversos elementos bem diferentes⁶⁶.” (*trind.* X, xiii, 11).

⁶⁵ O argumento de que a alma é o que está mais presente a ela mesma não apenas marca a filosofia de Agostinho e seu tempo. Ela influencia toda a idade média, inclusive outro grande filósofo medieval Tomás de Aquino: “Como señala Eudaldo Forment (2002, p. 179), santo Tomás afirma que “el alma humana tiene noticia existencial de sí de una manera inmediata”. Explica que esto significa que siempre tiene noticia de sí misma, ya que de forma constante está presente a sí misma por sí misma” (Pérez, 2013, p. 3).

⁶⁶ *Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi abstentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit: sed aliud secum amando cum eo se confundit et concrevit quodam modo; atque ita dum sicut unum diversa complectitur, unum putavit esse quae diversa sunt.* (*trind.* X, viii, 11).

Como afirma Oliveira (1984), o preceito da filosofia antiga “conhece-te a ti mesmo”, não se trata, no sentido que Agostinho lhe dá, de apenas conhecer os sentimentos ou as características de uma alma individual. O bispo hiponense lhe reveste de uma nova roupagem. Antes, para ele, se refere ao que a alma é em si, enquanto uma substância que existe e que é formada por uma estrutura. Esta substância está presente não apenas em um ser humano, mas em todos, independente de gênero, *status* social, cultura, etc. No que se refere a alma humana, não há qualquer distinção entre um indivíduo ou não. Todos nascem com uma alma e com suas operações e capacidade de cognição.

O processo de conhecimento da alma em relação ao mundo exterior é diferente do movimento que ela realiza para conhecer a si mesma. Dizer à alma para que ela conheça a si mesma é diferente de dizer para que ela conheça qualquer outra realidade que existe fora de si. Conhecer a si não é conhecer a vontade de outra pessoa, conhecer seres espirituais e nem objetos dos quais não estão presentes a alma. Assim, “uma vez tendo sido imposto o preceito de se conhecer, e ela o tendo entendido, passa logo a executá-la e a conhecer-se⁶⁷” (*trind.* X, ix, 12, p. 326).

Para Agostinho, o que até mesmo os filósofos materialistas concordam, é que a alma existe, vive e entende. No mundo, há coisas que apenas existem, o que é o caso de um corpo inanimado ou dos objetos materiais. Mas eles não vivem e muito menos entendem. Os animais, que também são dotados de certa atividade anímica, existem e vivem, mas não entendem. O ser humano, pelo contrário, existe, vive e entende, ou seja, é capaz de alcançar algum conhecimento ou consciência de si. Agostinho apela para que não se acrescente nada a alma além daquilo que é sua atividade básica e que todos concordam que ela realiza. Não é possível ter certeza que a alma seja o ar, o fogo, uma parte do corpo ou o corpo inteiro, mas ao concordar com essa premissa básica de que ela existe, vive e entende, chega-se a um denominador comum sobre sua definição. (*trind.* X, x, 13). Além de existir, viver e entender, a alma também deseja e se recorda. Chegamos, assim, a uma nova trindade humana:

⁶⁷ *Sed cum dicitur menti “cognosce te ipsam”, eo ictu quo intellegit quod dictum est “te ipsam”, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est (trind. X, ix, 12).*

Do mesmo modo toda alma humana sabe que quer. Sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver. Mas desta vez ainda, ela refere ao ato de querer ao objeto que a vontade lhe faz querer. A alma sabe igualmente que se recorda, mas aí ainda, ela sabe que para se recordar é preciso ser, é preciso viver. Mas até a memória nos referimos ao que nós recordamos, graças a ela.

Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e a inteligência contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. E gozamos do que conhecemos quando a vontade repousa com complacência nessas coisas⁶⁸.” (*trind.* X, x, 13, p. 327).

Partindo do princípio mais elementar, que a alma humana entende, (e para entender é necessário existir e viver), agora Agostinho acrescenta mais duas faculdades evidentes que a alma é, isto é, a vontade e a memória. A alma humana portanto, possui três faculdades que lhes são particulares. Três faculdades que ela não divide com outras criaturas da natureza: inteligência (para que possa entender), a vontade e a memória. Enquanto a inteligência e a memória dizem respeito ao conhecimento, as coisas que ficam retidas dentro da alma, a vontade pode ser entendida com uma dupla função: de movimentar a inteligência e fazer buscar algo que ainda é desconhecido ou de fruir/gozar de algo que já foi encontrado. Ainda que se discuta se a alma pode ou não ser algum elemento material, ela ainda assim entende, recorda e quer:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar de sua dúvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa⁶⁹.” (*trind.* X, x, 14, p. 328).

⁶⁸ *Item vele se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non vivat, pariter sciunt: itemque ipsam voluntatem referunt ad aliquid, quod ea voluntate volunt. Meminisse etiam se sciunt; simulque sciunt quod nemo meminisset, nisi esset ac viveret: sed et ipsam memoriam ad aliquid referimu, quod ea meminimus. Duobus igitur horum trium, memoria et intellegentia, multarum rerum nootitia atque scientia continentur; voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur. Fruimur enim cognitís, in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit: utimur vero eis quae ad aliud referimos quo fruendum est. Nec est alia vita hominum vitiosa atque culpabilis, quam male utens et male fruens. De qua re non est nunc disserendi locus* (*trind.* X, x, 13, p. 327).

⁶⁹ *Vivere se tamen et meminisse, et intellegere, et vele, et cogitare, et scire, et iudicare quis dicit? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; se dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire, si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.* (*trind.* X, x, 14).

Agostinho demonstra que o pensamento, a vontade e a memória são uma realidade evidente do ser humano. Afirma que se a alma fosse um corpo, certamente essas características seriam qualidades acidentais nele, visto que a característica desse é ocupar um lugar no espaço e ser tridimensional. Além disso, existem corpos que não possuem uma alma inteligente, muito menos uma alma. É o caso dos animais e dos objetos, exemplos que foram citados acima.

A inteligência, porém, interiorizar-se-ia nesse corpo como uma qualidade sua, e assim o corpo seria o sujeito no qual estaria a inteligência, como seu acidente. Em outras palavras: a alma que julga ser um corpo, seria o sujeito e a inteligência e tudo o mais que damos como certo estaria no sujeito⁷⁰ (*trind.* X, x, 15, p. 328).

A maior prova que Agostinho elabora no livro X, a respeito da incorporabilidade da alma, trata-se de sua “presença interior”. Ao imaginar ser a alma um corpo qualquer como fogo ou o ar, ou até mesmo um órgão específico do corpo ou o conjunto de todas as partes do corpo, ela consegue figurar cada um desses elementos. Não “sente” o fogo, apenas pensa nele como uma imagem que está em sua memória, impressa através dos sentidos corporais. Ao contrário disso, quando a alma se questiona o que ela mesma é, ela “ativa” sua vontade, sua inteligência e também sua memória. Não possui qualquer imagem “física” que tenha se figurado na memória desses três elementos, mas os sente, os movimenta, sabe que sem eles e não poderia jamais compreender o que fosse sobre si ou sobre o mundo que a cerca. Portanto, não faz imagem de suas faculdades, mas as sente em uma “presença interior”. A proposta de Agostinho fixa-se na ideia de que tudo que podemos duvidar do que a alma seja, deve ser descartado. A alma é aquilo que ela apreende de si no próprio ato em que se busca. Despojando-se de tudo que lhe é acrescentado arbitrariamente.

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

⁷⁰ *Intellegentia vero ita insit huic corpori, sicut qualitas eius: ut illud subiectum sit, haec subiecto autem intellegentia, sive quid aliud eorum quae certa nobis esse commemoravimus. Iuxta opinantur etiam illi qui mentem ipsam negant esse corpus, sed compaginem aut temperationem corporis. Hoc enim interest, quod illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subiecto sit intellegentia* (*trind.* X, x, 15).

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 quer⁷¹ (*trind.* X, x, 16).

A tríade memória, inteligência e vontade já se manifesta logo na infância. Porém, diferente da vida adulta, na criança se admira a capacidade com que entende, lembra e deseja. Já na vida adulta, a intensidade com que coloca em ação essas faculdades não é mais importante do que o objeto que lembra, entende e quer. Agostinho esboça com isso uma nova trindade, que pouco desenvolve. Trata-se do *talento*, da *ciência* e do *uso*, isto é, dos dons naturais, do conhecimento e do uso que se faz disso. Usar bens os talentos naturais e o conhecimento consiste em buscar realidades onde a alma repousa neles mesmos, sem a necessidade de usá-los como meios para atingir outros fins. Trataremos disso mais adiante, no quinto capítulo, na relação *uti/frui* com o mundo.

Agostinho, assim como na trindade divina, compreende que as três faculdades (memória, inteligência e vontade) formam uma única vida, alma e substância. Embora isso, elas possuem atribuições distintas que só podem se realizar devido à cooperação de uma com a outra. Nesse sentido, a memória só pode lembrar se a vontade querer lembrar e a inteligência operar como uma “visão interna”. A inteligência só pode vislumbrar, se a vontade também querer e a memória resguardar o que precisa ser visto. Da mesma forma, só é possível querer algo que se tenha conhecimento, que por sua vez fica alojado na memória e que é possível à inteligência vislumbrá-lo. Dessa forma, cada uma das faculdades está em si, mas só opera em cooperação com as outras. São iguais em substância e valor. Uma depende da outra para exercer sua função.

O que não me lembro de minha memória, não está em minha memória. Nada, porém, existe de tão presente na memória como a própria memória. Portanto, recordo-me dela em sua totalidade. Do mesmo modo, tudo o que entendo, sei

⁷¹ *Sic enim cogitat ignem aut aerem, et quid quid aliud corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat id quod ipsa non est. Per fantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, sive ignem, sive aerem, sive illud vel illud corpus, partemve 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, sive omnino ipsa, sive eiusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed vera presentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius): sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intellegere, et vele se (*trind.* X, x, 16).*

que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei. Portanto, lembro-me de toda minha inteligência e de toda minha vontade. Igualmente, quando entendo as três faculdades, entendo todas ao mesmo tempo. Nada existe de inteligível que não entenda, a não ser o que ignoro. E o que ignoro, não recordo e não lembro. E o inteligível que não entendo, não recordo e nem quero. Tudo, porém, que recordo e quero de inteligível, também o entendo. Minha vontade abrange também toda minha inteligência e toda minha memória, quando uso do que entendo ou recordo⁷² (*trind.*, X, xi, 18).

As três faculdades, portanto, embora tenham operações diferentes, dependem uma da outra para desempenhar suas funções. Uma não pode “mover-se” sem o auxílio da outra. Por isso, a alma forma uma unidade trinitária, semelhante à trindade divina.

Agostinho distingue um termo importante, a *intelligentia sui*. Esse é o ato mesmo da alma compreender a si despertando sua consciência para seus próprios movimentos (de querer, lembrar, de entender...). É diferente de ter a memória de si, que sempre teve, porém pode não pensar nela. É o que acontece quando a alma se engana acreditando ser um objeto físico. Trata-se aqui de seu “olhar interior”.

O caminho para a realização do pensamento de si e o resgate do conhecimento de si dos fundos da memória se faz na medida em que purgamos o pensamento das imagens materiais fixas nela. É necessário o “olhar interior” ver através dessa nuvem de imagens físicas que pensamos ser a alma. Por esse processo, é possível perceber a mente operando tão simplesmente. Sem acrescentar nada a mais além daquilo que ela já é. É nesse caminho que a alma encontra as razões eternas, isto é, o conhecimento imaterial e imutável que se expressa do próprio Deus — o verbo. Como afirma Gilson (2010, p. 425):

Estamos na raiz da iluminação agostiniana. Se, como vimos, todo conhecimento verdadeiro é necessariamente um conhecimento das verdades eternas do Verbo, o ato mesmo de conceber a verdade é em nós uma imagem da concepção do Verbo pelo Pai, no seio da trindade.

⁷² *Quod enim memoriae meae non memini, non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est. Totam igitur memini.*

*Item quidquid intellego, intellegere me scio, et scio me vele quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intellegentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego, tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quidquid autem intellegibilium memini et volo, consequenter intellego. Voluntas etiam mea totam intellegentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intellego et memini (*trind.* X, xi, 18).*

A alma é formada por três faculdades que compartilham a mesma substância. Cada uma dessas três faculdades possui atributos distintos. Mas o que mantém a trindade da alma em uma unidade? Ora, formadas a partir da mesma substância, o que une esses três elementos é a vontade ou o amor. A vontade⁷³ é quem desperta o “olhar interior” para buscar na memória aquilo que a própria alma é, sua “atualização”.

A vontade está relacionada com a capacidade humana de escolha, mas é independente dela. Ela está intimamente relacionada com a liberdade, pois sem aquela não pode haver esta:

A vontade foi entregue ao homem para escolher. Ele (Agostinho) explica que aquela primeira vontade do homem no paraíso era boa, se tratava do poder não pecar, poder não morrer e poder não abandonar o bem. (cf. Hipona De, trad. 1956, 12, 33); mas não foi esta a escolha de Adão, nem sua herança para a linhagem humana. Notamos, então, como fazemos o mal que não queremos e não o bem que queremos (cf. Rom 7: 19, Bíblia). Chegando a este ponto, podemos afirmar com Santo Agostinho que a vontade é a condição necessária para a liberdade. (cf. Hipona De, trad. 1986b, 11, 15). Comenta finalmente o doutor hiponense que não sabemos a verdadeira capacidade da vontade⁷⁴ (Pérez, 2013, p. 5, tradução nossa).

Sem a vontade, lugar onde a alma é soberana, não há possibilidade de exercer o livre-arbítrio. É através da vontade que o ser humano está apto para deliberar.

Em relação à memória, Ricoeur (2007) ressalta que ela tem um traço singular em Agostinho, isto é, um caráter privado. As lembranças de uma pessoa são só dela, está no interior de sua alma. O que a mente vê, observa privadamente.

De um lado, as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismos, de outro, a

⁷³ Segundo Bignotto (1992), Agostinho interpreta o conceito de vontade acrescentando-lhe novas ideias em relação ao que Aristóteles já havia pensado. Agostinho entende a vontade como um campo independente do agir ou do mundo exterior, onde as ações se concretizam. Em um ato plenamente interior, a vontade é livre, pois não pode ser coagida por ninguém. Por isso, Agostinho afirma que quem quer ser justo, já o é. O próprio querer já em si uma ação, embora ela não consiga se concretizar no mundo material.

⁷⁴ *La voluntad se entregó al hombre para elegir. Explica además que aquella primera voluntad del hombre en el paraíso era buena, se trataba de un poder no pecar, poder no morir y poder no abandonar el bien (cf. Hipona De, trad. 1956, 12, 33); mas no fue ésta la elección de Adán ni su herencia para el linaje humano. Advertimos, a partir de entonces, cómo hacemos el mal que no queremos y no el bien que queremos (cf. Rom 7: 19, Biblia). Llegados a este punto se puede afirmar con san Agustín que la voluntad es condición necesaria e indispensable para la libertad (cf. Hipona De, trad. 1986b, 11, 15). Comenta finalmente el doctor hiponense que no sabemos la verdadera capacidad de la voluntad (Pérez, 2013, p. 5).*

memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade. É principalmente na narrativa que se articulam as lembranças no plural e a memória no singular, a diferenciação e a continuidade” (Ricoeur, 2007, p. 108).

As lembranças surgem, de modo mais ou menos fácil, dependendo do nível de sentido que lhe foi imputado. Elas são muitas, mas só existem porque a memória lhes abriga e percorre entre elas, a fim de fazê-las conhecer por meio de uma narrativa. É através dessa narrativa, construída com muitas lembranças, que a memória faz o indivíduo entender a diferença temporal que existe entre os fatos do passado e compreender, também, que sua vida/identidade é essa continuidade de lembranças.

Nas confissões, destaca Ricoeur (2007), Agostinho desenha o significado da memória como se fosse um “palácio”, “depósito”, “armazém”, ou seja, um lugar amplo, quase infinito, onde as lembranças moram, umas mais, outras menos escondidas. No grande palácio da memória não existem apenas lembranças, em imagens, das coisas sensíveis. Lá, residem também as leis imutáveis da verdade e dos conceitos, a lembrança das emoções e sentimentos.

Existe, também, um duplo esquecimento que reside dentro da memória. O primeiro é aquele em que se tem consciência de ter esquecido. Lembrar que existe algo para recordar, mas não conseguir fazê-lo não é esquecer por completo, pois nesse caso, sabe-se que existe algo que deve ser lembrado. É a partir da consciência do esquecimento que a memória parte para a busca de lembrar. A segunda forma de esquecimento é aquele em que a memória não tem mais um começo para a busca, pois nem mais se lembra que esqueceu. Esse é o sepultamento da lembrança e a inacessibilidade do passado.

2.5 A questão da interioridade em Agostinho

Taylor (2005) coloca Agostinho entre Platão e Descartes. Mas o que significa isso? Ora, Agostinho é cofundador de um pensamento que percorre a história da filosofia por séculos: a ideia de que existe um interior no ser humano, uma realidade que habita o íntimo do *homem* e que apenas ele tem acesso. No sentido de afirmar a existência de uma realidade interior e outra superior, não material, Agostinho é herdeiro

do pensamento platônico e neoplatônico. Foi o contato com as ideias desse pensamento dual que ele se despreendeu das convicções maniqueístas por completo.

Se o ser humano é feito “à imagem e semelhança” do criador, é porque o Ser compartilha com a criatura parte da existência. Não o Ser por completo, pois a criatura é finita e cambiante, mas um lapso temporal de Ser, que faz o homem existir também. É daí que surge a similitude trinitária entre criatura e criador. Também é a partir da noção de participação que é possível, na visão de Agostinho, conhecer Deus através da trindade humana:

A doutrina da criação *ex nihilo* casa-se então com a noção platônica de participação. As coisas criadas recebem sua forma de Deus, por meio da participação nas ideias dele. Todas as coisas existem apenas na medida em que participam de Deus. Agostinho, ao explicar a noção cristã da dependência ontológica das coisas em termos platônicos, aqui como em toda a parte faz uma síntese com incríveis possibilidades novas. A concepção de uma ordem da criação feita de acordo com os pensamentos de Deus funde-se com a grande imagem joanina da criação por meio do Verbo e, com isso, liga o platonismo à doutrina central da Trindade. Se tudo participa de Deus e se tudo é, em sua forma particular, como Deus, então o princípio-chave subjacente a tudo é o princípio da Participação ou da própria Semelhança (Taylor, 2005, p. 170, grifo do autor).

A semelhança de Agostinho com a filosofia de Platão se coloca na medida em que estabelece dualidades centrais na compreensão do mundo e do ser humano. Tais dualidades consistem em matéria/espírito, superior/inferior, eterno/temporal, mas a chave-central desse pensamento está no jogo entre interior e exterior (Taylor, 2005). No entanto, salientamos que as convergências entre esses dois pensamentos são proporcionais as suas divergências. A tradição cristã falará mais alto para Agostinho do que qualquer outra influência filosófica pagã. Ao menos, ele se esforça para isso. Assim, o dualismo platônico e, principalmente o neoplatônico, é anestesiado pela bondade da criação divina, que engloba tanto o espiritual, quanto a matéria do mundo físico.

O exterior diz respeito ao corpo, a matéria que se corrompe na efemeridade do tempo. O interior é a alma, a estrutura humana imaterial, que pode ascender ao superior, o eterno Ser, origem de todas as coisas. Assim, para Agostinho, a guinada para o superior acontece na medida em que o homem se dirige ao seu interior, dá atenção a sua alma e, através dela, busca a realidade imutável de Deus. Colocado de maneira mais direta, ir para cima é, antes, ir para dentro.

O que Taylor (2005) também nos auxilia na compreensão da questão da interioridade em Agostinho é que o bispo hiponense se insere no pensamento filosófico ocidental com a ideia de falar em primeira pessoa. Mas o que seria essa experiência radical de colocar a si em primeiro plano? Ela se traduz na tentativa de entender o que somos na interioridade e constituir uma narrativa a respeito de si próprio. Somente o indivíduo é capaz de falar com propriedade sobre o seu mundo interior. A ciência, por exemplo, pensa no objeto do conhecimento, mas esquece que existe, antes do conhecimento, um agente que conhece.

O mundo como o conheço existe para mim, é vivenciado por mim ou pensado por mim, ou tem significado para mim. Conhecimento, consciência, é sempre de um agente. O que ficaria fora de um inventário do mundo em uma de nossas linguagens mais “objetivas”, por exemplo a de nossas avançadas ciências naturais, que procuram oferecer uma “visão a partir de lugar nenhum”, seria exatamente esse fato de o mundo sendo vivenciado, de existir *para* agentes ou, alternativamente, de existir algo que é como ser um agente experimentador de algum tipo. Em nossas relações normais com as coisas, desconsideramos essa dimensão da experiência e concentramo-nos nas coisas experimentadas. Mas podemos inverter a situação e fazer disso o objeto de nossa atenção, tomar consciência de nossa consciência, procurar experimentar nossa experiência, concentrar-nos na forma como o mundo é *para nós*. É isso que chamo de assumir uma atitude de reflexão radical ou adotar o ponto de vista da primeira pessoa (Taylor, 2005, p. 173-174, grifos do autor).

Falar sobre a experiência, o que ela mobiliza no ser humano é um ponto de partida para a interioridade, mas ainda não é falar em um ponto de vista na primeira pessoa. Pensar como a experiência é “para mim”, é o que constitui o cerne dessa interioridade que Taylor afirma estar presente no pensamento de Agostinho. O bispo hiponense é uma alma inquieta, se coloca sempre a falar com Deus e consigo mesmo. O que apreende sobre a alma é o seu ponto de vista, a sua narrativa a respeito do que o constitui.

Por inaugurar o ponto de vista em primeira pessoa, Agostinho parece ficar entre dois grupos oponentes. O pensamento do hiponense pode ser considerado a base em que se estrutura a tradição epistemológica moderna, que exauriu a ideia de “interioridade”, inferindo uma série de elementos internos; um mundo interior que é independente do mundo material e exterior, como faz Descartes ao duvidar da existência de um corpo físico, mas ter a certeza que existe um “eu” que se reduz a sua mente. Aos críticos dessa tradição, Agostinho aparece como culpado de algo que ele mesmo nunca poderia ter

imaginado, dos usos que se fariam de sua virada para o *self*. Por outro lado, os herdeiros da tradição moderna parecem dar pouco valor ao pensamento de Agostinho como precursor da modernidade. Taylor (2005) lembra que Agostinho migra para seu interior não por si mesmo, mas para encontrar a Deus. Isso parece lhe conceder um justo lugar na tradição do pensamento interior. O intuito principal de Agostinho não foi investigar a pessoa humana por ela mesma, mas como uma forma de ascender ao Ser-criador.

O ponto de vista da primeira pessoa é o que leva Agostinho a conclusão de que existe algo superior a razão. Esse algo superior é a medida, a ordem e a verdade que esse “eu” é capaz de alcançar. A verdade está acima da razão, porque ela não varia, não se corrompe e serve como “modelo” para as demais coisas. Na medida em que o *homem* entra em si, na sua racionalidade, ele alcança algo que é superior a esta.

A prova que Agostinho dá de Deus é uma prova da experiência de conhecer e raciocinar em primeira pessoa. Tenho consciência de estar sentindo e pensando; e, ao refletir sobre esses processos, tomo consciência de sua dependência de algo além deles, de algo comum. Mas, examinando mais a fundo, isso passa a incluir não apenas objetos a conhecer, mas também os próprios modelos aos quais a razão deve obediência. Assim, reconheço que essa atividade que é minha baseia-se e pressupõe algo maior que eu, algo que devo admirar e reverenciar (Taylor, 2005, p. 178).

Mas, ao mesmo tempo que essa verdade não é a razão humana, ela encontra-se “dentro” do ser humano. A luz que ilumina é a própria verdade que se revela para o homem vislumbrar com seu “olhar interior” (abordaremos esse importante conceito para Agostinho no capítulo 4).

2.6 A alma: reflexo da Trindade de Deus em suas faculdades

Agostinho constrói uma ideia diferente, em sua época, de ser humano. Ora, a humanidade é formada não apenas com o corpo, pois dessa forma não nos diferenciaríamos dos animais. São as faculdades que estruturam a alma que nos concedem o patamar de humano. Mas a alma, por si só, não tem sexo, raça, etnia ou quaisquer outras diferenças que sirvam como critérios para a categorização de grupos humanos. Na compreensão cristã agostiniana da natureza humana, ser humano e pessoa tem uma ligação constitutiva fundamental. Todos os homens são pessoas. Isso porque o

fundamento metafísico da existência dele é o Deus-criador, que não apenas o cria, mas também concede sua imagem trinitária para ser modelo do ser humano. Essa imagem, como já mencionamos, trata-se da alma, mas ela não é definida assim, de modo arbitrário. Agostinho se empenha por analisar o ser humano e se propõe a encontrar uma trindade inclusive no corpo. Todos os *homens* são pessoas, porque todos nascem com a capacidade de pensar, escolher e desejar a verdade.

O conceito de pessoa tem uma longa trajetória na tradição filosófica ocidental e tem sido de vital importância na formulação dos direitos humanos. Ao nomeá-lo, se quer ressaltar sempre aquilo que caracteriza os homens fazendo-lhes invioláveis e dignos de respeito. Porém, nem sempre se considerou o homem como pessoa. Se lembrarmos dos escravos no Império Romano, percebemos que não eram considerados como tais e, por tanto, tampouco como sujeitos de direitos jurídicos (Múgica, 2006, p. 21, tradução nossa)⁷⁵.

Pela compreensão de Agostinho, de uma natureza humana que espelha o seu criador, há uma profunda e inviolável ligação entre ser humano e ser pessoa. Uma pessoa pode querer viver conforme a vida animal que habita a natureza. Porém, isso não a reduz a um animal, porque está em sua natureza a capacidade para escolher, lembrar, pensar e alcançar a verdade⁷⁶.

A primeira trindade esboçada por Agostinho se revela na medida em que a própria alma busca encontrar a si. Para isso, é necessário que ela mobilize seu amor, enquanto desejo, para retornar a si. Mas também é necessário haver o conhecimento do que se procura. Assim, forma-se a primeira tríade da alma (amor, *mens* e

⁷⁵ *El concepto de persona tiene una larga trayectoria en la tradición filosófica occidental y ha sido de vital importancia en la formulación de los Derechos Humanos. Al nombrarlo, se quiere resaltar siempre aquello que caracteriza a los hombres haciéndoles inviolables y dignos de respeto. Sin embargo, no siempre se consideró al hombre como persona. Si recordamos a los esclavos en el Imperio Romano, nos podemos percatar de que no eran considerados como tales y, por tanto, tampoco como sujetos de derechos jurídicos* (Múgica, 2006, p. 21).

⁷⁶ A época de Agostinho era fortemente marcada pela escravidão, cujo trabalho forçado expandiu o Império Romano. Também existia uma forte dominação da figura masculina, que governava a sociedade e a casa. Na antiguidade grega, podemos relembrar da argumentação de Aristóteles, ao defender que alguns indivíduos naturalmente nascem para governar e desenvolvem sua racionalidade, enquanto outros nascem para obedecer. O filósofo estagirita pensa, assim, em uma diferença natural entre os seres humanos. Sobre a diferença entre homem e mulher, afirma: “entre os sexos, também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior, aquele domina e esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo gênero humano”(Pol. I, II, 1255 a). Ao determinar uma diferença natural no corpo e na alma entre dominados e dominantes, Aristóteles defende ser um bem ao escravo ter alguém que seja capaz de comandar seu corpo, visto que sua própria alma não o pode fazer: “é claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma constituição conveniente e justa” (Pol. I, II, 1255 a).

conhecimento). Todavia, se a alma se conhecesse, ela não precisaria partir para buscar a si. É então que Agostinho traça a diferença entre conhecer e pensar. A alma sabe quem ela é, mas esse conhecimento não está em si presentemente. Isto é, a alma tem o conhecimento do que ela é, mas talvez não pense sobre isso. Por isso, ela pode confundir-se, acreditando ser qualquer outro elemento material. Nesse caso, a *notitia* da alma é guardada em sua memória, primeira faculdade de uma segunda alma trinitária. A partir daí, Agostinho conserva o amor, enquanto vontade (faculdade mobilizadora e ativa da alma) e a inteligência, essa capacidade de pensar, tanto sobre as representações do mundo físico, quanto sobre a verdade espiritual.

3. A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM EXTERIOR I: A origem e as propriedades do corpo segundo o *Comentário ao Literal ao Gênesis* e *A Natureza do Bem*

3.1 Questões iniciais sobre a constituição do corpo

Para entender melhor como funciona a relação corpo e alma, é necessário analisar como foi dado ao ser humano o dom da existência. Abordaremos aqui qual o papel que ele ocupa frente a toda criação e o que ele possui de específico e característico. Para entender tais questões, abordaremos a obra *De Genesi ad litteram*, livro escrito entre os anos de 401 à 415. Nele, consta a interpretação de Agostinho sobre o livro do Gênesis. O famoso estágio da criação⁷⁷ surge para explicar a criação da matéria do mundo, sua formação (no sentido de dar-lhe forma) e a continuidade da criação prevista no decorrer do tempo.

A tese presente nesse capítulo concentra-se na ideia da bondade da matéria. O corpo como criatura pensada e moldada a partir de seu próprio criador não pode ser a fonte do mal no mundo. Para Agostinho, ser chamado à existência funde-se com ser chamado à bondade, isto é, há uma correlação entre existir e ser bom. Para isso, apresentamos uma análise da obra *A Natureza do Bem*.

3.2 Origem e características do corpo

Para Agostinho existe uma verdade revelada, mas que necessita ser compreendida. O homem foi feito à imagem e semelhança do seu criador (*Gn* 1, 26-31). Isso indica que ele foi criado como reflexo do Deus-trino, que apesar de se manifestar em três pessoas, é apenas uma única substância e Deus. Na interpretação de Agostinho, isso fica claro quando primeiro Deus diz “faça-se” e depois diz “façamos” o homem, à

⁷⁷ Para Agostinho, a criação pode ser classificada em três estágios. Primeiro, Deus cria, *ex-nihilo*, uma massa informe que dará origem aos seres. Depois, ordena essa massa, concedendo-lhe formas variadas. No entanto, o bispo hiponense ainda teria que explicar como surgem novas espécies ao longo da história. Para isso, instituiu um terceiro momento da criação. Para ele, Deus criou tudo, mas existem coisas que só se manifestaram materialmente com o tempo. Deus já criou suas razões ou semente, porém só surgirão no tempo certo de sua existência. Nisso, consiste “três modos de existência das criaturas: o primeiro no verbo do criador, o segundo como criaturas completas e o terceiro modo como em estado de latência, ocultas e invisíveis, que são as Razões Seminais” (Costa; Brandão, 2007, p. 15 e 18)

nossa imagem e semelhança. O verbo foi usado no singular, depois no plural, indicando as três pessoas da trindade e sua inseparável unidade, segundo a interpretação de Agostinho (*Gn. litt. Imp*, III, xix)

Deus fez o homem à sua imagem e semelhança. Nos três livros⁷⁸ sobre o Gênesis, Agostinho entende que ser a imagem e semelhança do criador não diz respeito a uma substância física que também compõe o ser humano. Ao contrário, o homem é reflexo do Deus-trino por causa de sua mente, capacidade de acessar a sabedoria eterna e agir conforme ela. Segundo Múgica (2006), existem pressupostos antropológicos no ser humano que conduzem o *homem* de volta ao criador. Um dos reflexos do criador na vida humana é o desejo da felicidade. Nenhum ser humano, por suas próprias experiências de vida, alcançou a felicidade plena, isto é, um estágio de gozo permanente. Mas apesar disso, as pessoas desejam chegar a esse estágio de felicidade perene. Todavia, se nunca o vivemos, de onde vem esse desejo? Segundo Múgica (2006), para Agostinho, essa é uma lembrança de Deus-criador presente na memória. A lembrança de Deus está no homem e, dessa forma, o ser humano percebe por qual caminho ele pode retornar ao Ser, uma vez que nenhum objeto material do mundo pode lhe proporcionar a felicidade permanente. Outro pressuposto antropológico é o desejo pela verdade. Assim como o homem tem um desejo natural pela felicidade, ele também quer a verdade. Mas a verdade não está em outro lugar, para Agostinho, senão no próprio criador. Aliás, há uma relação também entre esses dois desejos. O homem busca a verdade para então ser feliz. Para Agostinho, a verdade é o pressuposto da felicidade. O terceiro pressuposto antropológico da imagem de Deus no homem é o desejo do bem. Esse desejo se manifesta de duas formas. Uma, é desejo do bem para si, que pode ser chamado de felicidade. O segundo é o desejo do bem em si, que é a moralidade. Portanto, o desejo da felicidade, da verdade e do bem refletem a imagem do criador na criatura, e a criatura deseja voltar a sua origem. Podemos definir isso como vestígios deixados pelo criador para que a criatura possa retornar a sua origem.

Definir o que é o ser humano, sua origem e potencialidade não é uma tarefa fácil. Agostinho, como muitos outros filósofos, também pensou que tal problema merecia atenção. Sua compreensão sobre a origem do homem está estreitamente alicerçada na autoridade das Escrituras. Todavia, o interessante é que ele encontra uma

⁷⁸ *De Genesi ad litteram; De Genesi contra Manichaeos e De Genesi ad Litteram Imperfectus.*

lógica para a narrativa. Por isso, não aceita passivamente o que já está escrito. No caso *do Comentário Literal ao Gênesis*, em que pese o título indicar a leitura literal da narrativa bíblica enquanto fato histórico, Agostinho não se furta a tarefa de interpretá-la também em sentido alegórico ou metafórico.

Um dos problemas do bispo hiponense é entender em qual estágio da criação o homem foi formado. Duas opções são apresentadas. A primeira, é se o homem pode ter surgido materialmente durante a criação dos seis dias. Uma interpretação, portanto, literal do texto. Por outro lado, nos seis dias o ser humano pode ter sido ordenado apenas formalmente e vir a se desenvolver posteriormente, conforme as plantas e as demais espécies que só apareceram no decorrer do tempo.

Acaso o homem foi feito assim, já nesta forma na qual vive e faz o bem ou o mal em sua natureza? Ou também ele foi feito em estado latente como as ervas do campo antes de nascerem, de tal modo que, por ter sido feito do pó da terra, isso seria para ele o nascer no decorrer do tempo?⁷⁹ (*Gn. litt. imp.* VI, i, 2).

Visto que em Gênesis (1: 26-28) pode-se ler: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, e sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus fez o homem à sua imagem, à imagem de Deus o fez, homem e mulher ele os fez.” Isso quer dizer que quando o criador assim ordena a formação do ser humano ainda não existiam todas as espécies de plantas e animais para que ele pudesse governar. Também a formação da mulher conduz a interpretação de que o homem não foi feito⁸⁰ materialmente nos seis dias de criação. Nesse caso, existiu uma passagem de tempo entre a formação do homem e, através deste, a criação da mulher. Isso tudo não poderia ter acontecido no mesmo instante do sexto dia.

Estas palavras não deixam dúvida de que o fato de o homem ter sido modelado com o limo da terra e lhe ter sido formada a esposa de uma costela já não pertence à criação pela qual todas as coisas foram criadas juntas, das quais, uma vez concluídas, Deus descansou no sétimo dia. Pertence à ação

⁷⁹ *Utrum ergo sic et homo ista aim specie, qua in sua natura vivit et agit sive bonum sive malum? Na et ipse in occulto sicut fenum agri, antequam exortum est, ut hoc ei post esset accessu temporis exoriri, quod de pulvere factus est? (Gn. litt. imp. VI, i, 2).*

que acontece agora no decorrer do tempo, pela qual ele trabalha até agora⁸¹ (Gn. litt. imp. VI, iii, 4, p. 206).

Dessa forma, Agostinho defende que o homem foi criado formalmente no sexto dia. Isto é, foi concebida a ordem e a sua forma. Mas isso não significa que ele teria materialidade, agindo nesse mundo físico como podemos ver. Uma “semente” foi plantada nesse dia, mas ela só floresceu com o tempo. Deus cria de um modo potencial e, depois, de um modo visível, segundo Agostinho. Ainda, Deus continua trabalhando em sua obra, visto que novas coisas surgirão no tempo. Mas, tudo que for criado no futuro, é porque já foi criado no início em forma de potência.

Novamente, Agostinho argumenta a favor de sua interpretação recorrendo à sequência lógico-temporal dos acontecimentos:

Se, conseqüentemente, ao não encontrar a auxiliar semelhante ao homem entre os animais e feras do campo e as aves do céu, Deus fez a auxiliar de uma costela do costado de Adão, isso foi feito depois de ter modelado da terra os referidos animais do campo e as aves do céu e de os ter conduzido a ele, como se pode interpretar que isso foi feito no sexto dia, visto que nesse dia a terra, pela palavra de Deus, produziu seres vivos, mas as aves, as águas as produziram no quinto também pela palavra de Deus? Certamente, não teria dito assim: Deus modelou, então, da terra, todas as feras do campo e as aves do céu, se a terra já não tivesse produzido todas as feras do campo no sexto dia e a água, todas as aves do céu no quinto dia⁸² (Gn. litt. imp. VI, v, 7, p. 209).

Aliás, se o tempo fosse aí negado como fator que desenvolve o processo de criação de tudo que existe, seria também forçoso admitir que esse “primeiro homem” também não foi um feto e nem uma criança, mas que pulou as etapas naturais da vida no momento de sua criação. Dessa forma, é possível afirmar que o ser humano foi criado e ao mesmo tempo não foi criado no sexto dia. Foi criado enquanto causa, mas não foi enquanto ser vivo físico.

⁸¹ *Non est dubiam hoc, quod homo de limo terrae fictus est eique formata uxor ex latere, iam non ad conditionem, qua simul omnia facta sunt, pertinere, quibus perfectis requievit deus, sed ad eam operationem, quae fit iam per volumina saeculorum, qua usque nunc operatur* (Gn. litt. imp. VI, iii, 4).

⁸² *Si ergo consequenter, cum in pecoribus et bestiis agri et volatilibus caeli non esset inventum adiutorium simile homini, fecit ei deus adiutorium simile de costa lateris eius, hoc autem factum est, cum easden bestias agri et volatilia caeli adhuc de terra finxisset et ad illum adduxisset: quomodo sexto die factum hoc potest intellegi, quandoquidem illo die produxit terra animam vivam secundum verbum dei, volatilia vero quinto die produserunt aquae similiter secundum verbum dei? Non itaque hic diceretur: “et finxit deus adhuc de terra omnes bestias agri et omnia volatilia caeli”, nisi quia iam terra produserat omnes bestias agri sexto die et aqua omnia volatilia caeli quinto die* (Gn. litt. imp. VI, v, 7).

Talvez não entenderá ainda. Retirem-se do homem todas as coisas que ele conhece, mesmo a noção de sêmen. Pois nem isso era o homem quando foi feito na primeira criação em seis dias. [...] A escritura permite interpretar que foram criados deste modo no sexto dia e também que não foram criados no sexto dia⁸³ (*Gn. litt. imp.* VI, vi, 11, p. 212).

Agostinho também não acredita que a alma foi criada anteriormente ao corpo. Isso porque no sexto dia Deus já distingue homem e mulher e isso só acontece pela diferença do corpo, visto que ambos são a imagem e semelhança do criador conforme a alma. Portanto, o que foi criado no sexto dia não foi uma alma que depois se uniria a algum corpo. Mas a própria ideia de ser humano que, posteriormente, teria se realizado (*Gn. litt. imp.* VI, vii, 12).

Nesse processo de criação, que apesar de ter acontecido em um único instante, é ordenado em etapas, qual a finalidade de Deus falar ao ser humano, se este ainda não conseguia ouvi-lo? Para Agostinho, este não é propriamente um problema difícil de resolver. Deus não fala para que alguém escute. Ele ordena que a matéria informe saia da sua informalidade e assumia uma existência enquanto um ser formal (que possui forma específica). A palavra de Deus não é usada para comunicar, mas sim, para expressar uma ordem. Ainda na primeira criação, aquela em que o Criador traz à existência uma massa disforme e depois a ordena, aí já estava inserido o homem, mas em causa. Somente depois que ele veio a existir concretamente: “com efeito, na primeira criação do mundo, quando Deus criou todas as coisas ao mesmo tempo, foi feito o homem; que haveria de existir. Então se deu a razão para ser criado, não o ato de ser criado” (*Gn. litt. imp.* VI, viii, 16, p. 217).

Agostinho cria duas categorias de existência de coisas mundanas. A primeira, é que todas as criaturas existem eternamente no verbo de Deus enquanto causa. São as ideias das quais insere-se uma forma na matéria. Depois, elas existem já formada fisicamente no mundo. Nesse caso, elas são presentes e/ou futuras, pois ainda podem vir a se tornar conforme o tempo determinado pelo criador:

[...] De outro modo, nas coisas que criadas ao mesmo tempo segundo as causas, já não são criadas ao mesmo tempo, mas cada uma no seu devido

⁸³ *Hic forte non intelletet. Subtrahuntur enim ei cuncta, quae novit, usque ad ipsam seminum corpulentiam. Neque enim vel tale aliquid homo iam erat, cum in prima illa sex dierum conditione factus erat. Datur quidem de seminibus ad hanc rem nonnulla similitudo propter illa, quae in eis futura conserta sunt illae causae. [...] Nam nec isto modo eos illo sexto die factos nec tamen eoas illo sexto die non factos intellegere scriptura permitit* (*Gn. litt. imp.* VI, vi, 11).

tempo, entre as quais estava Adão já formado do limo e animado pelo hálito de Deus e como erva que nasceu da terra. De outro modo, nas sementes, nas quais de novo se repetem as causas primordiais, originadas das coisas que existiram segundo as causas que ele criou primeiramente, como a erva procedeu da terra e a semente da erva. Em todas essas coisas as já feitas receberam as leis e as ações de seu tempo, e aparecerem em formas e naturezas visíveis por razões ocultas e invisíveis que estão latentes na criatura causalmente. Assim apareceram a erva nascida sobre a terra, o homem feito alma viva e as demais coisas, plantas e animais, que se referem àquela ação de Deus que trabalha até agora. Também estas conservam consigo essas razões, de modo invisível, por força de um certo poder oculto para novamente gerar que retiraram daquelas causas primordiais, nas quais, ao ser criado o mundo quando foi feito o dia, foram essas razões inseridas antes de nascerem numa forma visível segundo sua espécie (*Gn. litt. Imp.* VI, x, 17, p. 217-218)⁸⁴.

Dessa forma, apesar do homem já existir materialmente no mundo e a humanidade ter uma história, ele ainda assim faz parte do terceiro estágio de criação para Agostinho. O terceiro estágio da existência, é válido lembrar, diz respeito as coisas que foram ordenadas durante os setes dias de criação, mas que só existiram concretamente no mundo, com vida própria, no devido tempo de sua existência.

Agostinho concorda que Deus modelou o ser humano, mas que o emprego da narrativa que ele modelou com suas “próprias mãos” é apenas metafórico, pois o bispo hiponense não acredita que o Criador seja dotado de membros corporais. A “mão” de Deus, como consta em outras passagens bíblicas, indica um poder e não propriamente um corpo. Pelo texto do Gênesis, outras criaturas também foram feitas pelas mãos de Deus, tais como o céu (Jo 1,1-2) e a terra (Sl 94,5). Por isso, também, Agostinho considera que não está aí a superioridade do ser humano em relação ao restante da criação. O homem é uma criatura especial porque apenas ele foi formado à imagem e semelhança do criador (ainda nesse capítulo veremos o que, especificamente, consiste ser um reflexo da imagem divina).

⁸⁴ *Sed haec in verbo dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt, aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt, aliter in rebus, quae secundum causas simulcreatas non iam simul, sed suo quaeque tempore creantur; in quibus Adam iam formatus ex limo et dei flatu animatus, sicut fenum exortum, aliter in seminibus, in quibus rersus quae primordiales causae repetuntur de rebus ductae, quae secundum causas, quas primum condidit, extiterunt, velut herba ex terra, semem ex herba. In quibus omnibus ea iam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas natursque prodierunt, sicut herba exorta super terram et homo factus in animam vivam et cetera huius modi, sive fructa sive animantia ad illam operationem dei pertinentia, qua esque nunc operatur. Sed etiam ista secum gerunt tamquam iterum se ipsa invisibiliter in occulta quadam vi generandi, quam extraxerunt di illis primordiis causarum suarum, in quibus creato mundo, cum actus est dies, antequam in manifestam speciem sui generis exorerentur, inserta sunt (*Gn. litt. Imp.* VI, x, 17).*

Entretanto, quanto ao corpo, o homem tem uma faculdade que mostra esta excelência, pois foi feito com a estatura ereta, a fim de que com isso fosse advertido a não procurar para si o que é terreno, como os animais, cujos prazeres procedem da terra, razão pela qual todos estão inclinados e voltados para o ventre. Portanto, o corpo do homem é também adequado à sua alma racional, não quanto aos traços e figuras dos membros, mas, antes, quanto ao fato de ter uma posição erguida para o céu para poder contemplar o que é superior no corpo do próprio mundo; assim como sua alma racional deve dirigir-se para o que é mais excelente entre as realidades espirituais, para poder saborear as coisas do alto, não as da terra⁸⁵ (*Gn. litt. imp.* VI, xii, 22, p. 222).

Agostinho não responde à questão que ele mesmo formulou, sobre a idade em que Deus teria formado o homem. Se foi ainda pequeno, enquanto criança, ou já adulto plenamente desenvolvido. Mas indica o *status* privilegiado da humanidade sobre a criação, sendo destinado a governá-la.

Pelas razões seminais, que foram inseridas no início da criação a todo ser existente, visualizamos sua transformação, assim como a semente cresce e torna-se uma planta. Apesar de já estar inserido sua potência na natureza de todas as coisas, a existência real e concreta dos seres depende daquele que é o único Ser, incriado e eterno, Deus-criador: “Sabemos que está na natureza do corpo a razão que faz com que possa ser, mas é claro que não está na natureza do mesmo corpo a razão que faz com que exista necessariamente” (*Gn. litt. imp.* VI, xv, 26, 226). Agostinho introduz o termo “causas inferiores”. Isso significa as causas naturais que já estão inseridas na natureza de cada corpo desde o momento em que Deus ordenou a matéria informal. A “causa superior” seria a vontade divina para cada ser em especial. Por exemplo, é natural que todo corpo envelheça. Mas só alcança a velhice aquele que não fenece antes.

Outra pergunta importante levantada por Agostinho é se o primeiro homem foi feito de forma já carnal, como vive hoje no mundo ou foi criado de forma espiritual. Ele defende a opinião de que o homem foi criado com um corpo físico desde o início do tempo. Para ele, o homem foi feito corpo animal e alma espiritual desde o início.

⁸⁵ *Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis, de quo post loquemur. Quamquam et in ipso corpore habeat quandam proprietatem, quae hoc indicet, quod erecta statura factus est, ut hoc ipso admoneretur non sibi terrena esses sectanda, velut pecora, quorum voluptas omnis exterra ex terra est: unde in alvum cuncta prona atque prostata sunt. Congruit ergo et corpus eius animae rationali non secundum liniamenta figurasque membrorum, sed potius secundum id, quod in caelum erectum est ad intuenda, quae in corpore ipsius mundi superna sunt; sicut anima rationalis in ea debet erigi, quae in spiritalibus natura maxime excellunt ut quae sursum sunt sapiat, non quae sunt super terram* (*Gn. litt. imp.* VI, xii, 22).

Tornou-se mortal optando equivocadamente e usando de má forma seu próprio livre-arbítrio. Agora, tornar-se imortal de forma apenas espiritual, mas se não tivesse pecado no início, o próprio corpo também poderia não morrer. Ele seria, caso não tivesse morto pelo pecado (*Rm* 8,10), renovado por um “corpo espiritual” sem passar pela morte.

Se não tivesse pecado poderia não morrer. Era, portanto, mortal pela condição do corpo animal e imortal por benefício do Criador. Se o corpo era animal, era certamente mortal porque podia morrer, embora fosse também imortal porque também [*sic*] podia não morrer. Mas não era imortal porque não podia morrer de modo algum, senão seria espiritual, o que nos é prometido como futuro na ressurreição. Assim, aquele corpo era animal, e por isso mortal pela justiça tornar-se-ia espiritual e por ela totalmente imortal. Pelo pecado não se tornou mortal, pois já o era antes, mas morto, o que poderia não ter acontecido se o homem não pecasse⁸⁶ (*Gn. Litt. Imp.* VI, xxv, 36, p. 234).

Há, portanto, uma diferença fundamental entre ser mortal e ser morto. Ser mortal não indicava uma morte necessária, de modo que o primeiro homem poderia não morrer. Porém, a prole que advém de Adão não só é mortal como já está morta, pois a finitude não é mais contingente, mas necessária. Todos os seres humanos experimentam a morte.

Na concepção de Agostinho, o homem é um ser criado. É um corpo e uma alma. O corpo foi criado durante a narrativa bíblica dos “sete dias”, mas veio a manifestar-se no mundo mais tarde. Por suas próprias escolhas equivocadas, tem a morte como um destino certo, que só pode ser remediada através de sua volta a Deus-criador, que “empresta” parte do seu Ser às coisas existentes.

Agostinho é um autor que traduz em palavras aquilo que vivência. As experiências dele, com o passar do tempo, são influências diretas em seus escritos. Seu pensamento, portanto, é sensível à vida. Um dos pensamentos que sofre essa

⁸⁶ *Illud quippe ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat; id est mortale, quia poterat mori, immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas imortales creavit deus; aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus homo creatus est immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quod ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale ideo, quia et non mori poterat. Neque enim immortale, quod mori omnino non possit, erit nisi spiritale, quod nobis futurum in resurrectione promittitur. Ac per hoc illud animale et ob hoc mortale, quod propter iustitiam spiritale fieret, et ob hoc omni modo immortale factum est propter peccatum non mortale, quod et antea erat, sed mortuum, quod posset non fieri, si homo non peccasset (*Gn. litt. imp.* VI, xxv, 36).*

transformação é sua concepção de corpo a partir de sua conversão ao cristianismo. Conforme o estudo de Espada:

Uma coisa é clara: na medida em que evolui, vai concedendo ao corpo e a toda matéria uma maior importância para o desenvolvimento integral da pessoa. Outro dos pressupostos constantemente mantidos por Agostinho depois de sua conversão é a bondade ontológica de todo corpo, incluída a mesma “matéria informe”⁸⁷ (1977, p. 345, tradução nossa).

Na medida em que Agostinho se referencia mais nas sagradas escrituras do que no pensamento neoplatônico e Maniqueu, sua visão a respeito do corpo também se modifica. O corpo, assim como toda a obra criada, são signos ou vestígios do criador. A dimensão física humana, assim como toda matéria, participa da bondade do Ser. Por isso, é necessário lembrar que:

[...] Podemos afirmar que, se lemos seus escritos por ordem cronológica — segundo sua própria recomendação — veremos como pouco a pouco vai superando o dualismo platônico inicial e vai dando mais relevância as fórmulas bíblicas, ressaltando sempre a misteriosa e unidade da alma e do corpo: pluralismo de atividades, dimensões, unidade vital e pessoal⁸⁸ (Espada, 1977, p. 347, tradução nossa).

Além de ser um bem, o corpo é também um meio pelo qual a alma vive no mundo material. Embora a alma deva aspirar a realidade eterna que está acima dela e da qual ela provém, é um fato que ela também está no mundo. Não apenas está na materialidade, mas precisa se relacionar com ela. É vivendo no mundo terreno com sabedoria que ela galga os degraus até a verdade incomutável do ser.

Por isso, insistimos no fato de que apesar de no início de seus estudos Agostinho ter como uma referência a tradição (neo)platônica para conceber sua noção do corpo, após sua conversão, se dirige muitos mais as sagradas escrituras. Estas, colocam o corpo

⁸⁷ *Una cosa es clara: a medida que evoluciona, va concediendo al cuerpo y a todo lo corporal una mayor importancia para el desarrollo integral de la persona. Otro de los presupuestos constantemente mantenidos por Agustín después de su conversión es la bondad ontológica de todo cuerpo, incluida la misma “materia informe”* (Espada, 1977, p. 345).

⁸⁸ [...] *Podemos afirmar que, si lemos sus escritos por orden cronológico —según su propia recomendación— veremos cómo poco a poco va superando el dualismo platónico inicial y va dando más relieve a las fórmulas bíblicas, es decir, ya realzando la profunda y siempre misteriosa unidad del alma y del cuerpo: pluralismo de actividades y dimensiones y unidad vital y personal* (Espada, 1977, p. 347).

como um bem, mediador da alma com o mundo. Afinal, é somente vivendo nesse mundo material que o ser humano pode refazer o caminho de volta ao criador.

O corpo também é um bem porque por ele, a alma pode chegar ao conhecimento e comunicá-lo para outras pessoas, como indica Espada (1977):

O corpo intervém no aspecto receptivo, sobre tudo que se refere ao conhecimento. Ainda que a sensação não seja mera recepção. O corpo se faz também de mediador no aspecto comunicativo através da linguagem e da prática da caridade. Por meio dos sentidos o homem tem sempre que se conectar com o mundo externo e desenvolver as possibilidades internas de sua personalidade espiritual. Seu único meio de aquisição e expressão é o corpo. Como Santo Agostinho disse muitas vezes, o espiritual no estado atual tem que se valer do corpo tanto para perceber as sensações e as notícias, como para expressar seus próprios pensamentos, afetos e desejos⁸⁹ (Espada, 1977, 352, tradução nossa).

Por uma escala de ascensão ao conhecimento, podemos dizer que existem três fontes de conhecimento para Agostinho. A primeira fonte são os sentidos do corpo. Que apesar de não fornecerem um conhecimento eterno das coisas externas (por sua própria natureza degenerativa) são, de certa forma, o contato que o ser humano constrói com o mundo exterior a si. Depois, há um conhecimento interno, fixo na memória. Esse conhecimento pode ser duplo. O primeiro que vem dos sentidos e se armazena na memória. Com isso, podemos comparar, medir, universalizar o que ali ficou retido. Depois, existe também na memória o conhecimento das coisas eternas, os conceitos universais, a verdade que está e é Deus.

3.3 O corpo é um bem

No início do *De Natura Bona*, Agostinho já estabelece seu posicionamento a respeito da origem de todas os seres e defende a bondade deles, já que todos procedem do mesmo Ser.

Deus é o sumo bem, acima do qual não existe outro bem superior; é o bem imutável e, por isso mesmo, é verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm sua origem nele, mas não são da sua mesma natureza. Ele é

⁸⁹ *El cuerpo interviene en el aspecto receptivo, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento, aunque la sensación no sea mera recepción. El cuerpo hace también de mediador en el aspecto comunicativo a través del lenguaje y de la práctica de la caridad. Por medio de los sentidos el hombre tiene siempre que conectar con el mundo exterior y desplegar las posibilidades internas de su personalidad espiritual. Su único medio de adquisición y de expresión es el cuerpo. Como dice muchas veces san Agustín, el espíritu en el estado actual tiene que valerse del cuerpo tanto para percibir sensaciones y noticias, como para expresar sus propios pensamientos, afectos y deseos* (Espada, 1977, 352).

por sua própria natureza, mas o que foi feito por ele não é o que ele é. Uma vez que somente ele é imutável, todas as coisas que ele fez são mutáveis porque as fez do nada. É tão onipotente que pode criar bens mesmo do nada, isto é, daquilo que é inteiramente inexistente, bens grandes e pequenos, celestes e terrestres, espirituais e corporais. [...] E por serem boas todas as coisas, quer sejam grandes quer pequenas, quaisquer que sejam os graus de bondade das coisas, não podem proceder senão de Deus. [...] Portanto, todo espírito, que também é mutável, e todo corpo provêm de Deus, pois tudo isso é natureza criada, visto que toda natureza ou é espírito ou é corpo⁹⁰ (*Nat. b. I,1*).

Como exposto no texto acima, Agostinho considera que uma só é a origem de todas as criaturas existentes, sejam elas de natureza corporal ou espiritual. Por uma questão de justiça, uma vez que a criatura é constituída e nem sempre existiu, Deus a faz de uma natureza diferente da que ele mesmo é. As criaturas são mutáveis com o tempo, corruptíveis, efêmeras, possuem uma durabilidade. Além disso, apesar de todas as coisas surgirem da mesma matéria primordial, há duas formas de criaturas. Uma é de origem espiritual e apesar de não ocupar lugar no espaço, ela também não é eterna. A outra é corporal, ocupa lugar no espaço, pois é dotada de tridimensionalidade e sua degeneração ao tempo é mais perceptível. Todavia, ambas são constituídas do bem que as criou. Não são o próprio bem, mas são boas, pois participam do bem que é Deus é.

Essa exposição de Agostinho visava atingir a um importante dogma Maniqueu. Segundo o maniqueísmo, existe outra origem, de natureza má e corpórea, com existência concomitante a de Deus/bem. Esse outro ser, exato oposto de Deus, também cria seres que compartilham de sua maldade.

Tudo que é bom, existe e tudo que existe é bom. Tal é a regra que Agostinho traça em sua crítica ao maniqueísmo. No trecho reproduzido acima, as criaturas são boas, mas existe uma escala de bens, que se aproximam do Bem, que é Deus, ou que se afastam dele. Ora, todas as coisas possuem modo, beleza e ordem (*Nat. b. I,3*). Segundo Drian (2019), o modo se refere à medida que todas as criaturas têm; a beleza é a forma dos seres no mundo e a ordem se refere a cada parte que harmonicamente complementa as outras. Assim, na escala dos bens:

⁹⁰ *Summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et vere immortale. Cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est ex eo, quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritualia et coporalia* (*Nat. b. I,1*).

Todas as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais belas e mais ordenadas forem, e apresentam tanto menor bem quanto menos moderadas, menos belas e menos ordenadas forem. Assim, estas três coisas, o modo, a beleza e a ordem — para não falar dos inumeráveis bens que pertencem a estes três -, estas três coisas, portanto, o modo, a beleza e a ordem, são como que bens gerais existentes nos seres criados por Deus, quer seja no espírito, quer seja no corpo⁹¹ (*Nat. b. III, 1*).

Dessa forma, quando estas três qualidades existem em abundância nos seres, maior é o bem contido nelas. Quanto menor for a forma, a beleza e a ordem, menor é o bem. Assim, forma-se uma escala de bens das criaturas. Todavia, é importante ressaltar que apesar de serem maiores ou menores bens, todas são bens por existirem.

Desse modo, Agostinho sugere que a pergunta central não é de onde vem o mal, já que todas as coisas são boas, mas o que é o mal. Respondendo essa questão, o bispo hiponense afirma que o mal não surge de lugar algum porque ele não é sequer algo. A insubstancialidade do mal é defendida por Agostinho ao longo de toda a obra.

Por isso, quando se pergunta de onde vem o mal, deve-se perguntar antes o que é o mal: o mal não é outra coisa senão a corrupção do modo, da beleza ou da ordem natural.

Denomina-se, pois, natureza má aquela que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Mesmo assim, na qualidade de natureza ela é boa; corrompida ela é má⁹² (*Nat. b. IV, 1*).

Pode-se pensar no exemplo de um corpo aplicando o que Agostinho explicita na citação acima. Se um corpo tem seus membros unidos harmonicamente, cada um desempenhando suas funções, dizemos que não há mal nele. No entanto, ao adoecimento de um de seus órgãos, há o adoecimento e comprometimento de todo o seu funcionamento. O corpo sai de seu estado natural e acontece a corrupção de sua ordem, beleza e modo. É aí que surge o mal, associado mais a uma deficiência das três qualidades dos seres do que a uma existência real.

⁹¹ *Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt: quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria: modus, species et ord, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria: modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis siue in spiritu siue in corpore* (*Nat. b. III, 1*).

⁹² *Proinde cum quaeritur, und sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum. Quod nihil aliud est quam corruptio uel, modi uel speciei uel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est, in quantum corrupta est, mala est* (*Nat. b. I, 4*).

Todavia, há seres que foram naturalmente melhor ordenados em beleza e medida do que outros. Estes, mesmo que estejam corrompidos, ainda são melhores do que um bem inferior não corrompido.

Assim como na apreciação dos homens, de acordo com a qualidade inerente às aparências, sem dúvida é melhor o ouro deteriorado que a prata pura e é melhor a prata deteriorada do que o chumbo puro.

Do mesmo modo, entre as naturezas superiores e espirituais, o espírito racional, ainda que corrompido pela vontade perversa, é melhor que um irracional incorrupto; é melhor qualquer espírito, embora corrompido, que qualquer corpo não corrompido. Pois é melhor a natureza que, estando no corpo, lhe oferece vida, que o corpo ao qual é dada àquela vida⁹³ (*Nat. b. I, 5*).

Como o espírito é mais bem-ordenado em beleza e modo do que o corpo, então sua natureza encontra-se um degrau acima no nível de benignidade dos seres.

Um corpo inteiramente corrompido, de forma que venha a perder toda sua beleza, seu modo e sua ordem, é algo que não é. Essa criatura perderia sua própria existência. A criatura mais susceptível à corrupção ainda assim é um bem, mesmo que de menor valor na escala dos bens. A corrupção diminui, mas não exclui aquilo que é bom. A única natureza que não pode ser jamais corrompida é aquela que criou a própria ordem, beleza e modo; é aquela que sempre é, sem nunca deixar de ser, isto é, Deus.

Todos os seres criados estão suscetíveis a corrupção. Porém, os espíritos racionais, como é o caso dos seres humanos, podem se corromper voluntariamente. Quando escolhem se afastar do Deus-criador, incorrem no pecado. As criaturas que não são os espíritos racionais, não são felizes ou infelizes e são governadas pelos seres racionais (*Nat. b. I, 8*). Uma vez removidos todos esses bens do mundo, não resta natureza alguma que possa existir fora da criação de Deus.

Toda vida, seja grande ou pequena; todo poder, seja grande ou pequeno; toda saúde, seja grande ou pequena; toda memória, seja grande ou pequena; todo vigor, seja grande ou pequeno; toda inteligência, seja grande ou pequena; toda riqueza, seja grande ou pequena; toda percepção do sentido, seja grande

⁹³ *Sicut in hominum aestimatione secundum qualitatem, quae aspectibus adiacet, melius est utique etiam corruptum aurum quam incorruptum argentum et melius est etiam corruptum argentum quam plumbum incorruptum: sic et in naturis potentioribus atque spiritalibus melior est etiam corruptus per malam uoluntatem spiritus rationalis quam irracionalis incorruptus; et melior est quilibet spiritus etiam corruptus quam corpus quodlibet incorruptum. Melior est enim natura, quae cum praesto est corpori, praebet ei uitam, quam illa, cui uita praebetur* (*Nat. b. I, 5*).

ou pequena; toda beleza, seja grande ou pequena; toda paz, seja grande ou pequena; e o que de semelhante possa vir a [*sic*] à memória, principalmente aqueles bens que se encontram em todas as coisas, tanto espirituais como corporais, todo modo, toda espécie, toda ordem, seja grande ou pequena; todas estas coisas provêm de Deus.

Se alguém quiser usar indevidamente de todos esses bens, será punido pelo juízo divino. Onde não haja absolutamente nenhum desses bens, não restará nenhuma natureza⁹⁴ (*Nat. b. I,13*).

Todos os bens que Agostinho cita, estão ordenados em determinadas proporções no mundo. Ao se corromper uma dessas proporções, a ordem da criação entra em risco. Ora, a punição pelo juízo divino nada mais é do que o restabelecimento da ordem na criação (*Nat. b. I, 9*). Assim, a punição está atrelada as consequências das más escolhas dos espíritos racionais.

Os bens inferiores, por sua vez, possuem uma denominação própria se comparados aos bens superiores. Um macaco tem uma beleza inferior à beleza do ser humano. A beleza inferior, se comparada a uma beleza superior, é chamada de “feia”. Todavia, a feiura não é a ausência da beleza. Enquanto sua existência é garantida no mundo, há uma beleza, assim como há um bem em sua natureza. A total aniquilação da beleza significaria a inexistência do próprio ser (*Nat. b. I, 15*). É importante lembrar que Agostinho tem em vista um mundo ordenado, onde cada bem, inferior ou superior, foi assim designado para compor a ordem perfeita do mundo. Nas suas palavras, “[...] tais privações das coisas são de tal maneira ordenadas na totalidade da natureza que, para os que a consideram sabiamente, desempenham suas funções como convém. Pois Deus, não iluminando certos lugares e tempos, fez as trevas tão convenientemente como os dias (*Nat. b. I,16*). Não há bem que esteja fora da ordem, por mais nitidamente inferior que ele pareça.

Desse modo, ocorre o mal no mundo quando algo, destinado a ser um bem determinado, diminui-se, sendo um bem inferior a isso:

⁹⁴ *Omnis uita et magna et parua, omnis potentia et magna et parua, omnis salus et magna et parua, omnis memoria et magna et parua, omnis intellectus et magnus et paruus, omnis tranquillitas et magna et parua, omnis uirtus et magna et parua, omnis copia et magna et parua, omnis sensus et magnus et paruus, omne lumen et Magnum et paruuum, omnis suauitas et magna et parua, omnis mensura et magna et parua, omnis pulchritudo et magna et parua, omnis pax et magna et parua et si qua similia occurrere potuerint maximeque illa, quae per omnia reperiuntur, siue spiritalia siue corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo et magnus et paruus, a domino deo sunt. Quibus bonis omnibus qui male uti uoluerit, diuino iudicio poenas luet; ubi autem nullum horum omnino fuerit, nulla natura remanebit (*Nat. b. I,13*).*

Diz-se que o modo é mau, a espécie é má ou a ordem é má, seja porque são inferiores ao que deviam ser, ou porque não se adaptam às coisas às quais deviam se adaptar, de maneira que se dizem maus porque são impróprios ou inconvenientes. É o caso quando se diz que alguém não agiu de bom modo, porque fez menos do que devia, ou fez mais do que convinha, ou de maneira inconveniente; e o que se repreende como feito de mau modo, repreende-se precisamente não por outro motivo senão porque não se conservou aí o devido modo⁹⁵ (*Nat. b. I, 23*).

Assim, o que se costuma ser chamado de mal, nada mais é do que uma diminuição do bem que, ontologicamente, coube àquele ser. O corpo é um bem, mas um bem que é governado por outro bem que lhe é superior, a alma. Desse modo, Agostinho não concordará com o neoplatonismo, para o qual o corpo é nefasto e conduz a alma ao pecado; e também discorda dos maniqueístas, para os quais o mal tem uma existência corporal própria.

3.4 Conclusões preliminares sobre o corpo

Nesse capítulo, foi possível compreender o *status* que toda matéria ocupa dentro da realidade criada para Agostinho. Os corpos, criados por Deus, também compartilham do Ser. Como lembra Costa (2018) a diferença entre corpo e alma é ontológica, mas não em termos de maldade ou bondade. Apesar de suas substâncias serem distintas, uma material e outra espiritual, elas são criadas pelo mesmo Deus que, sendo bom, não pode fazer uma criatura má. O conflito que pode existir entre esses dois polos constitutivos do humano é de outra ordem. Isso porque, devido ao nível de bondade, onde a matéria, por se degenerar com o tempo, está no fim dessa escala e as substâncias imateriais e eternas estão no topo, cabe ao ser humano definir se sua atenção e vontade estará voltada ao efêmero ou ao eterno; àquilo que pode trazer gozo perene sem se corromper ou ao prazer passageiro. Com isso, concordamos com o estudo de Costa (2018), que também entende que:

A dualidade não é entre duas substâncias opostas ou antagônicas: uma boa e outra má, como para o maniqueísmo e o neoplatonismo, mas entre duas substâncias distintas, porém ambas boas, não obstante ser uma mais perfeita do que a outra. E esta dualidade hierárquica, entre bom (superior) e menos

⁹⁵ *Malus ergo modus uel mala species uel malus ordo aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sint aliena et incôngrua, tanquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quod ita egit, sicut in re tali non debuit, uel amplius quam oportebat uel non conuenienter* (*Nat. b. I, 23*).

bom [*sic*] (inferior) é uma condição natural, ou seja, ontologicamente a alma é superior ao corpo” (p. 191)

O corpo não é apenas um bem, enquanto ser, mas é algo necessário. O ser humano não é formado por uma alma que se encontra aprisionada em um corpo até o dia de sua morte. Ao contrário, no ideal cristão, o corpo é de fundamental importância para que, unido a alma, exista o ser humano, um ser composto. É importante lembrar que se o corpo sucumbe aos erros do mundo, é porque antes sua alma o governou mal. Nesse caso, a alma não desempenhou a função para qual foi destinada; a conduzir bem o corpo e levar o ser humano a contemplar a realidade divina, o ser completo do qual tudo provém. Além disso, o *homem* segundo o pensamento cristão, e principalmente o de Agostinho, está no mundo material e precisa viver e interagir com ele. O indivíduo vive em um mundo material, mas deve também aspirar o que é superior à matéria. Dessa forma, Bignotto (1992) afirma que:

Essa tensão entre vida contemplativa e vida ativa já aparecera na *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles procurara definir as condições de possibilidade da vida contemplativa própria aos sábios. No caso do pensamento cristão, no entanto, o problema se coloca de maneira diferente, uma vez que o bem procurado pelo sábio se confunde com Deus. De um lado, devemos resistir às tentações do corpo, para atingir um estado de calma absoluta, a beatitude; de outro, entretanto, somos forçados a reconhecer que a corporeidade não é mero ‘acidente’ em nossas vidas. Para conservar a vida é preciso agir, e a isso somos levados tanto por razões externas como por razões internas. A diferença entre o homem exterior e o homem interior é, desse ponto de vista, meramente analítica, pois a ação é uma condição fundamental da contemplação (p. 338).

Para Agostinho, ao distanciar-se das noções neoplatônicas e maniqueístas de ser humano, todas as criaturas foram criadas por um único criador, que as fez boas por natureza, visto que ele é o sumo bem. A única diferença é que há uma escala onde o nível de bondade é variável.

4 A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM EXTERIOR II: as trindades do corpo segundo *A Trindade*

4.1 Os vestígios de Deus nas operações do corpo

O livro XI, do *De Trinitate* auxilia-nos no propósito de compreender a relação entre corpo e alma. Isso porque nele Agostinho chegará à conclusão de que existe uma trindade também no que ele denomina “homem exterior”. Esse, por sua vez, diz respeito a realidade física do ser humano, que opera segundo a alma e que também reflete uma trindade, embora mais imperfeita⁹⁶ do que a “trindade interior”. Afinal, “não obstante, o homem não é só alma. Esta serve-se de um corpo, é superior a ele, mas não é sem ele. Portanto, para o hiponense, o corpo também faz parte da natureza humana, embora seja reconhecido que deva ser governado pela alma” (Fernandez, 2007, p. 19). O ser humano também é corpo, e é nele que Agostinho encontra outros vestígios da trindade divina. Todavia, é importante lembrar, como assinala Gilson, que:

A ordem sensível diz respeito apenas ao ‘homem exterior’, por isso não se poderia buscar aqui uma imagem de Deus propriamente dita, mas somente um vestígio, ou seja, uma analogia longínqua e indeterminada, mas mais fácil de apreender em razão de seu caráter sensível (2010, p. 407).

No que diz respeito a exterioridade do ser humano, o corpo e todas as suas atividades, também encontram uma trindade. Mas ela é apenas um vestígio de Deus, pois possui características muito diferentes dele, tais como se corromper com o tempo e ser formada por coisas que não compartilham da mesma substância dele. Menciona-se nessa parte o movimento do corpo e da alma com os objetos que lhe são exteriores e materiais. Tais conhecimentos que daí se originam não são eternos, pois tendem a se modificar com o tempo. Portanto, o homem exterior não formará uma trindade perfeita e semelhante a Deus trino. Ainda assim, há uma marca do vestígio criado no corpo.

⁹⁶ É mais imperfeito porque entra nessa parte o movimento do corpo e da alma com os objetos que lhe são exteriores e materiais. Tais conhecimentos que daí se originam não são eternos, pois tendem a se modificar com o tempo. Portanto, o homem exterior não formará uma trindade perfeita e semelhante a Deus trino.

4.2 A primeira trindade do corpo: objeto físico, órgão sensorial e vontade

Uma das características que marcam a substância material do ser humano, é ser dotado de sentidos corporais. Agostinho mostra isso quando diz que assim como o “homem interior” possui inteligência, o homem exterior possui sentidos. Sua intenção ao buscar uma trindade no mundo material reside no fato do ser humano compreender melhor as realidades físicas, que pode experimentar pelos sentidos: “[...] Estamos tão familiarizados com o que é corporal e de tal modo nossa atenção resvala com facilidade para o mundo exterior, [...] a nossa atenção retorna ao que é sensível e deseja aí repousar” (*trind.* XI, 1,1, p. 336). Doravante, compreenderá melhor também, em uma ascensão e abstração, conhecimentos de realidades plenamente inteligíveis.

Para não investigar como procede os cinco sentidos do corpo, Agostinho escolhe um em específico: a visão. Isso porque a visão é o sentido que mais se aproxima com o que o pensador denomina de “visão da alma”, termo que será explorado mais adiante. A primeira atividade trinitária que acontece no homem exterior está alicerçada, também, por uma coparticipação da alma:

São três as realidades a serem consideradas e distinguidas, e isso com muita facilidade, na visão de qualquer corpo que seja. Primeiramente, o objeto que vemos, seja ele uma pedra, seja uma chama ou qualquer outra coisa perceptível pelos olhos. Esse objeto, evidentemente, podia já existir antes mesmo de o vermos. Em segundo lugar, deve ser considerada a visão, a qual não existia antes de o sentido ter percebido o objeto. Em terceiro lugar, a atenção da alma que mantém o sentido da vista alerta, enquanto a visão se ocupa daquele objeto⁹⁷ (*trind.* XI, ii, 2, p. 337).

Dessa forma, ao ver qualquer objeto físico, existem três realidades envolvidas. Primeiro, o objeto que é percebido, depois a própria visão, que envolve o sentido do corpo e a atenção da alma. Isto significa que, mesmo nas informações do mundo externo, que tem os sentidos corporais como porta de entrada, ainda assim a alma não está dispensada de suas atividades. Veremos, ao longo desse capítulo, e principalmente no capítulo cinco, como ela trabalha em conjunto e se relaciona com o corpo.

⁹⁷ *Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et dignoscenda. Primo, ipsa res quam videmus, sive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videri oculis potest; quod utique iam esse poterat, et antequam videretur; deinde, visio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus; tertio, quod in e are quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est, animi intentio* (*trind.* XI, ii, 2).

Logo de início, Agostinho já demonstra que há uma falha nessa nova trindade que não existia na constituição do homem interior. Há uma disparidade entre os elementos dessa trindade. Na visão, o objeto visto é diferente e possui existência independente dos olhos (instrumento pelo qual a alma vê) e da alma (onde se produz a sensação). Da mesma forma, os olhos são de natureza diferente do objeto visto e da alma. Esta última, é tão diferente do objeto e dos olhos, que não é formada sequer de materialidade. Ainda assim, unidos esses três elementos, forma-se uma coisa só, a própria visão.

O objeto visível — a vista e a atenção do espírito — unem-se em certa unidade: a visão. Dos três elementos, o primeiro não pertence à natureza do vidente, isto é, do ser que possui alma e vida, a não ser que contemplemos nosso próprio corpo. O segundo (a vista) pertence, pois o sentido é informado pela imagem sensível, no corpo, onde a alma atua. O terceiro elemento (a atenção) é privativo da alma. É ela que aplica o sentido ao objeto. Entretanto, sendo esses elementos de substâncias tão diferentes, fundem-se em uma unidade. De tal forma é essa unidade, que a não ser pela razão que atua como juiz, com dificuldade distinguimos a imagem do objeto visível daquela que surge na pupila do vidente. Temos, pois, aí, um exemplo de três termos ao mesmo tempo distintos e extremamente unidos. Tão unidos, que os dois primeiros desses elementos são dificilmente distinguíveis. Essa tríade forma assim um vestígio da Trindade divina (Oliveira, 1984, p. 649).

Para Agostinho, a sensação da visão requer dois elementos imprescindíveis: um indivíduo que vê (um vidente) e um objeto a ser visto. O indivíduo que vê carrega consigo o sentido da visão, que é corporal e a atenção da alma, que é onde propriamente a visão se realiza. O vidente carrega consigo o sentido e a atenção da alma, mesmo quando está na escuridão e não tem um objeto para ser visto. A visão desaparece quando o objeto não pode mais ser percebido. Agostinho faz uma analogia interessante para compreender esse processo: quando alguém coloca um objeto na água, ela circunscreve tal objeto, delineando sua forma. A forma do objeto está impressa na água. Mas, quando esse mesmo objeto é removido dela, desaparece a forma e a água volta ao lugar em que estava. Da mesma forma, Agostinho entende que ocorre na visão. Através da imagem que a alma acessa pelos sentidos, a forma de um objeto fica impressa, até a alma deixar de ver tal elemento. Nesse sentido, a imagem que se forma na alma não é a mesma coisa que o objeto. A “imagem” não é o próprio objeto, mas algo que se forma dele e que é semelhante a ele.

Não diferenciamos, porém, pelo mesmo sentido, a forma do corpo que vemos daquela forma que a visão produz no sentido do vidente. Isso devido ao estrito enlace entre ambas, não dando lugar a nenhuma diferenciação. Contudo, a razão nos garante que não poderíamos ter sensação se não fosse produzida em nosso sentido alguma semelhança como objeto contemplado. Com efeito, suponhamos que se imprima um anel na cera: não se pode dizer que a figura não tenha ficado gravada, pelo fato de somente a percebermos depois de se destacar o anel. Mas como depois de separado da cera permanece tal gravação e pode ser vista, deduz-se facilmente que a figura do anel já estava impressa na cera, antes mesmo da separação. E se colocarmos o anel num elemento líquido e, retirado o anel, nenhuma imagem aparecer, nem por isso a razão deixaria de perceber que a forma do anel existiu no líquido, antes da separação do anel. Essa forma é distinta da que se encontra no anel, à qual se assemelhou, e que deixará de existir separando-se o anel, embora permaneça nesse, que serviu de molde⁹⁸ (*trind.* XI, ii, 3, p. 339-340).

É necessário fazer algumas considerações mais pontuais a respeito desse trecho. Primeiro, destacamos a diferença da imagem do objeto em relação ao próprio objeto. Coisa que apenas a razão pode fazer, de modo que a imagem se forma praticamente no mesmo instante em que é percebida a presença do objeto. Ela é a forma que o circunscreve. Para compreender melhor essa diferença, Agostinho apresenta duas analogias. A primeira, é a impressão de um anel na cera. Após o anel ser retirado, sua forma terá moldado uma parte da cera. O outro exemplo trata-se de colocar o anel em uma plataforma mais fluída. A imagem do anel desaparece no instante em que este é retirado dessa “base”. Todavia, nem por isso se deixa de saber que a forma do anel estava impressa no líquido no instante em que o objeto estava nele. Também se faz importante destacar que a imagem que é formada na alma, que denominamos de “visão” pode continuar nela mesmo depois que o objeto não é mais visto, assim como a forma do anel fica impregnada na cera.

Agostinho recorre a experiências mais cotidianas sobre a impressão da imagem de um objeto na alma do vidente. Tais situações acontecem quando olhamos fixamente para a luz e ao fechar os olhos, é possível continuar vendo a mistura de cores com a

⁹⁸ *Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu videntes fit, per eundem sensum non discernimus; quoniam tanta coniunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis.*

*Neque enim cum anulus cerae imprimitur, ideo nulla imago facta est, quia non discernitur, nisi cum fuerit separata. Sed quoniam post ceram separatam manet quod factum est ut videri possit, propterea facile persuadetur, quod inerat iam cerae impressa ex anulo et antequam ab illa separaretur. Si autem liquido humor adiungeretur anulus, eo detracto nihil imaginis appareret: nec ideo tamen discernere ratio non deberet, fuisse in illo humore, antequam detraheretur, anuli formam factam ex anulo, quae distinguenda est ab ea forma quae in anulo est, unde ista facta est quae detracto anulo non erit, quamvis illa in anulo maneat unde ista facta est. Sic sensus oculorum non ideo non habet imaginem corporis quod videtur quamdiu videtur, quia eo detracto non remanet (*trind.* XI, ii, 3).*

claridade que, aos poucos, vai diminuindo. Outro exemplo, é quando olhando para o fogo, conseguimos ver duas imagens. Agostinho atribui esse fenômeno aos “raios oculares”⁹⁹, que se desencontram, formando duas imagens. Nota-se que não se trata de dois objetos, mas apenas de duas imagens. Daí, o filósofo pretende mostrar que uma coisa é a imagem formada na alma e outra é o próprio objeto. A imagem na alma seria a representação de um objeto fora do indivíduo e que existe independente de ser percebido ou não.

Essas três realidades, isto é, o objeto, a imagem que “entra” pelo sentido e a atenção da alma (vontade) são de naturezas distintas. O objeto visto, embora seja de natureza corpórea, não é o mesmo que o vidente. E a alma, compreendida por Agostinho, é de natureza diferente dos corpos. Nesse caso, essa trindade envolvendo elementos físicos não possui a mesma essência. Porém, mesmo assim, ela forma certa unidade na imagem que fixa-se na alma através dos sentidos — a visão.

Torna-se interessante destacar o importante papel que a alma desempenha para a formação da visão. Ela é a responsável por unir o sentido corporal ao objeto visto. Mantém o corpo fixo no objeto direcionando-o:

A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união em referência às outras duas, que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto, e uma vez informado, aí o mantém. E quando a inclinação é de tal modo forte que se possa chamar amor, desejo ou libido, agita com veemência o restante do corpo¹⁰⁰ (*trind.* XI, ii, 5).

Agostinho chega a citar o exemplo da mudança de cor do camaleão. Em sua época acreditava-se que a causa da mudança de cor de tal espécie era causada pelas afetações sentimentais do animal, tais como ira, alegria, ódio, etc (Oliveira, 1984, 649). Agostinho concede um papel de grande e valiosa importância para a vontade nas atividades da alma e, como vimos agora, do corpo. Ela é que faz a alma humana e, por conseguinte, todo o *homem* ser uma espécie ativa. Não apenas concede vida ao corpo,

⁹⁹ “Vemos Agostinho referir-se aqui à teoria da psicologia natural antiga, conforme a qual a sensação visual supõe raios saídos dos olhos em direção ao objeto visual” (Oliveira, 1984, P. 649).

¹⁰⁰ *Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat. Et si tam violenta est, ut possit vocari amor, aut cupiditas, aut libido, etiam ceterum corpus animantis vehementer afficit* (*trind.* XI, ii, 5).

mas também alcança realidades que estão além da corporeidade (como vimos no capítulo um e dois).

Existe, por assim dizer, uma reflexão moral em relação a essa primeira trindade corporal. É a ideia de que a alma não vive como deveria quando ela busca e se ajusta apenas a realidades corpóreas:

A alma racional vive de maneira contrária à sua natureza quando conforme sua vida à trindade do homem exterior, ou seja, quando se ajusta às coisas que do exterior informam o sentido corporal, não seguindo a vontade bem intencionada que a poderia direcionar a algo proveitoso. Entrega-se assim às coisas temporais com concupiscência e a elas se apega¹⁰¹ (*trind.* XI, iii, 6, p. 343).

4.3 A segunda trindade do homem exterior — memória, vontade e pensamento

A alma se detém nas imagens corpóreas porque é capaz de “guardá-las” de alguma forma. É aí que Agostinho introduz a concepção de uma nova trindade que, apesar de envolver em sua gênese elementos corporais, ela localiza-se plenamente na alma. Ele se refere a imagem do objeto visto que permanece na memória, a visão interior (que se direciona e “busca” pelos recônditos da memória) e a vontade, faculdade que direciona o “olhar da alma”. A esse movimento que a alma realiza, Agostinho chama de pensamento (*cogitare*). Pensar, portanto, é direcionar a atenção da alma àquilo que está guardado nela, como aborda Oliveira (1984), ao traçar a origem do verbo *cogitare*.

Lembremos, à maneira agostiniana, a origem desses termos aqui empregados: ‘*coactu*’ (reunião), assim como ‘*coguntur*’ (estão reunidos) vêm do verbo ‘*cogitare*’ (cogo, is, coegi, coactum, cogere). Este mesmo verbo, derivado de ‘*coagere*’, isto é, co-agir, equivale a, estimular ao mesmo tempo (com o acréscimo do sufixo ‘ito’). ‘*Cogitatio*’ pois quer dizer pensamento vindo de um estímulo interior”. (Oliveira, 1984, p. 650).

Não há mais uma disparidade entre os elementos dessa nova trindade. Agora, todos se referem a alma. A memória está substituindo o objeto físico, que na primeira

¹⁰¹ *Sed anima rationalis deformiter vivit, cum secundum trinitatem exterioris hominis vivit; Id est, cum ad ea quae forinsecus sensum corporis formant, non laudabilem voluntatem, qua haec ad utile aliquid referat, sed turpem cupiditatem qua his inhaerescat, accomodat* (*trind.* XI, iii, 6).

trindade externa, deixou impressa nessa faculdade sua forma. A visão exterior, que se articulava por meio do sentido dos olhos, é substituída pela visão interior, onde o pensamento se articula. E a vontade, que era um elemento presente na primeira tríade. Todavia, se antes ela governava o corpo para visualizar um objeto externo, agora ela dirige o olhar interior para dentro da memória.

Da mesma forma que ocorre com a visão de um objeto externo, acontece também com a visão interior de uma imagem na memória:

do mesmo acontece com a visão imaginativa quando a alma pensa na forma de um objeto já visto. Os elementos que constituem essa visão são, de um lado, a imagem do objeto retida na memória, de outro lado, o olhar da alma que evoca a lembrança. E contudo parece que existe aí uma só e mesma realidade, ao ponto que para distinguir duas coisas diferentes é preciso o julgamento da razão¹⁰² (*trind.* XI, iii, 6, p. 344).

A alma, através de seu “olhar interior”, que também podemos denominar de “pensamento” na filosofia agostiniana, é capaz de perceber em si (na memória) os vestígios dos objetos exteriores. Mas há uma diferença entre a forma que a alma vê e a imagem que fica guardada na memória. Isso ocorre porque essa lembrança ou visão acontece tão rapidamente, isto é, o desvelar do que está na memória e a visão propriamente dita ocorre tão instantaneamente que apenas a razão é capaz de diferenciar a imagem da memória das formas que a visão interior apreende. Quando tal fenômeno ocorre, é o que Agostinho chama de pensar (*cogitare*). Nesse sentido, há elementos presentes na memória que não são cogitados o tempo todo.

A vontade ocupa um papel muito particular no processo do pensamento. Se ela direcionar com intensidade o olhar da alma a algum elemento presente na memória e faz esse olhar permanecer na imagem encontrada, é difícil separar a forma vista da forma retida pela memória. Agostinho afirma mais, será trabalhoso para a razão entender que o que está na memória é diferente do objeto extrínseco. Nesse caso, a visão interior será mais real e clara na medida em que a vontade desejar ver o que já está na alma. Mas é através do desejo que o pensamento é formado:

¹⁰² *Sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi: tamen sic una et singularis apparet, ut duo quaedam esse non inveniuntur nisi iudicante ratione.* (*trind.* XI, iii, 6).

Essas impressões imaginativas não se produzem somente quando a alma tem um desejo forte e fixa o olhar nelas, mas também quando, querendo evitá-las e delas se precaver, apesar disso sente-se coagida a se ocupar delas, embora sem o desejar. Daí que, tanto pelo desejo como pelo medo, o sentido é impelido ao objeto sensível e o olhar interior da alma fixa-se sobre as imagens sensíveis para ser informado por elas. Assim, quanto mais forte for o medo ou o desejo, tanto mais atento é o olhar; tanto daquele que percebe um objeto situado em determinado lugar, como de quem alimenta um pensamento com imagens sensíveis contidas na memória¹⁰³ (*trind.* XI, iv, 7, p. 346).

Assim como a vontade pode desejar encontrar coisas presentes na memória, o medo também pode provocar a visão interior. Memórias de experiências traumáticas são casos em que a visão interior é despertada sem o consentimento do indivíduo. Outros exemplos, ainda, são citados por Agostinho. Esse é o caso dos sonhos ou de pessoas com disfunções mentais. Desse modo, a visão interior pode ser causada não somente pela vontade.

Agostinho ainda abre espaço para comentar a respeito do papel da imaginação. A define da seguinte forma:

Entretanto, como a alma tem o poder de representar não apenas o esquecido, mas também o que não foi nem sentido nem experimentado — aumentando-o, diminuindo-o, mudando-o e transformando-o à sua vontade —, ela imagina lembranças desaparecidas como existentes, aquilo que sabe não existir, como o que sabe não existir, de tal modo, por já ter se apegado da memória¹⁰⁴ (*trind.* XI, v, 8, p. 347).

¹⁰³ *Sed plurimum differt, utrum sopitis sensibus corporis, sicuti sunt dormientium, aut ab interiore compage turbatis, si cuti sunt furentium, aut alio quodam modo alienatis, sicuti sunt divinantium vel prophetantium, animi intentio quadam necessitate incurrat in eas quae occurrunt imagines, sive ex memoria, sive alia occulta vi, per quasdam spirituales mixturas similiter spiritualis substantiae; na sicut sanis atque vigilantibus interdum contingit, ut cogitatione occupata voluntas se avertat a sensibus, atque ita formet animi aciem variis imaginibus sensibilibus rerum, tanquam ipsa sensibilia sentiantur. Non tantum autem cum appetendo in talia voluntas intenditur, fiunt istae impressiones imaginum; sed etiam cum devitandi et cavendi causa rapitur animus in ea contuenda quae fugiat. Unde non solum cupiendo, sed etiam metuendo, infertur vel sensus ipsis sensibilibus, vel acies animi formanda imaginibus sensibilibus. Itaque aut metus aut cupiditas quanto vehementior fuerit, tanto expressius formatur acies, sive sentientis ex corpore quod in loco adiacet, sive cogitantis ex imagine corporis quae memoria continetur. (trind. XI, iv, 7).*

¹⁰⁴ *Sed quia praevallet animus, non solum oblita, verum etiam non sensa nec experta confingere, ea quae non exciderunt augendo, minuendo, commutando, et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut acit non ita esse, aut nescit ita esse (trind. XI, v, 8).*

Podemos endereçar algumas questões para Agostinho a partir do trecho citado acima. Como pode a alma criar uma nova visão interior a partir daquilo que ela não consegue mais acessar pela memória? Ou, como a alma imagina coisas a partir das quais ela não teve contado com os sentidos do corpo? De onde vem essas ideias que a imaginação utiliza para formar novas imagens? Agostinho não problematiza muito além da citação exposta acima. Menciona apenas que se a imaginação não for usada no intuito de mentir ou enganar outras pessoas, ela também não prejudica a vida humana. Ela só se torna um mal quando o indivíduo se detém nela e lhe devota toda sua atenção, porque fixa-se e se demora naquilo que não é real.

A segunda imagem do “homem exterior”, portanto, também não é a melhor imagem para se aproximar de Deus-trindade. Quando o indivíduo vive por ela, vive mal. Sua existência se pauta pelo que advém do mundo externo, físico e efêmero:

Vive-se, portanto, mal e desregradamente quando se vive conforme a trindade do homem exterior. Porque a utilização das coisas sensíveis e corporais é que gera essa trindade que, embora se produza interiormente, refere-se a coisas exteriores. Ninguém poderia fazer bom uso dessas coisas, se a memória não retivesse imagens dos objetos já percebidos. Caso, a parte mais nobre da vontade não habitar em uma região mais elevada e interior; e se essa mesma parte da vontade que está em contacto com os objetos no exterior; e no interior com suas imagens; não relacionar tudo o que encontra com uma vida melhor e mais verdadeira e não descansar naquele fim segundo o qual vê como deve agir, não estaremos fazendo outras coisas senão contradizer a proibição do Apóstolo que diz: “Não vos conformeis com este mundo?” (Rm 12,2).

Eis a razão por que esta segunda trindade não é a imagem de Deus: ela é produzida na alma mediante os sentidos do corpo, criatura inferior, ou seja, criatura corpórea, da qual a alma é superior¹⁰⁵ (*trind.* XI, v, 8, p. 348).

Embora a imagem do homem exterior esteja mais distante de Deus do que a imagem do homem interior, ela também partilha alguma semelhança com o criador. Se Deus não apenas é bom, mas é o próprio bem, então tudo que ele faz participa dessa

¹⁰⁵ *Male itaque vivitur et deformiter secundum trinitatem hominis exterioris: quia et illam trinitatem, quae licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginatur, sensibilibus corporaliumque utendorum causa peperit. Nullus enim eis uti posset etiam bene, nisi sensarum rerum imagines memoria tenerentur: et nisi pars maxima voluntatis in superioribus atque interioribus habitet, eaque ipsa quae commodatur, sive foris corporibus, sive intus imaginibus eorum, nisi quidquid in eis capit ad meliorem verioremqve vitam referat, atque in eo fine cuius intuitu haec agenda iudicat, acquiescat, quid aliud facimus, nisi quod nos Apostulus facere prohibet, dicens: ‘nolite conformari huic saeculo?’ (Rom 12,2) Quapropter non est ista trinitas imago Dei: ex ultima quippe, id est corpórea creatura, qua superior est anima, in ipsa anima fit per sensum corporis. (*trind.* XI, v, 8).*

bondade. O corpo, o mundo físico, a materialidade, no geral, também possuem certa bondade e semelhança com ele. No entanto, a substância imaterial que também constitui o ser humano é que mais se assemelha à trindade divina, pois não possui matéria para se degradar com o tempo e se aproxima com a eternidade do criador. Por isso Agostinho entende que: “É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele¹⁰⁶” (*trind.* XI, v, 8, p. 349). Conforme distinguimos no capítulo um, toda a criação se assemelha ao criador, mas apenas a alma humana, além de ser semelhante, é à imagem de Deus.

Agostinho aponta para uma possível semelhança entre a imagem corpórea e a imagem da Trindade divina. Isso traduz a analogia entre a imagem do homem exterior com o Deus trinitário criador. A visão é como uma filha do objeto visível que a originou. No entanto, ele mesmo demonstra que essa trindade não é exatamente igual a Deus. Isso porque a visão não depende unicamente do objeto físico, mas também de um sentido do corpo pelo qual, no entender de Agostinho, a alma vê. Portanto, o corpo forma uma trindade, mas é uma imagem imperfeita da trindade de Deus.

A vontade, seria como o espírito santo, pois ela une “pai” (objeto) e filho (visão). Ela é o elemento mais espiritual dessa tríade, pois sua natureza é não-corpórea. Ela pertence inteiramente à alma. A vontade já existia antes da visão e independente do objeto visto. Ela é de natureza diferente do sentido da visão e do objeto material. Sua função, portanto, é ligar essas duas dimensões para que a imagem mental do objeto ocorra.

Segundo Gilson (2010, p. 408), “[...] há algo como uma geração da visão pelo objeto [...]”. Quem gera a impressão da imagem do objeto no órgão sensorial? Para Agostinho, é o próprio objeto. Não é a mente humana, muito menos o corpo humano que gera o reflexo do objeto, mas é ele que imprime sua forma no órgão, cuja alma esteja atenta. A impressão, portanto, é constituída, nesse caso, usando uma linguagem

¹⁰⁶ *Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est: sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interiecta natura est.* (*trind.* XI, v, 8).

popular, “de fora para dentro”. Aí percebe-se a importância que o bispo hiponense concede ao mundo material como forma de constituição da *scientia*¹⁰⁷.

A vontade ocupa um lugar central na formação das trindades do “homem exterior”. É através dela, uma vez despertada a atenção da alma, que é possível engendrar três “imagens” de um mesmo objeto físico. “A partir da forma do corpo visto nasce a que aparece no olho que a vê; desta segunda forma nasce a da memória, e dela, enfim, nasce a que é considerada o olhar do pensamento. A vontade une, portanto, por assim dizer, três vezes a espécie geradora àquela que ela engendra” (Gilson, 2010, p. 409). Nasce, através da ação mobilizadora e atenta da vontade, a imagem impressa no órgão sensorial, a imagem que fica à disposição da vontade guardada na memória e a imagem que aparece na visão interior ou pensamento.

A vontade é parte constituinte da alma humana. Sua atividade é movimentar a alma e o corpo. Em relação à constituição da visão, a vontade encontra repouso quando se compraz com algo e não deseja outra coisa além daquilo que ela alcançou:

É como a pessoa que quer ver uma cicatriz para se certificar de que houve um ferimento; ou como aquela que deseja ver uma janela para de lá observar os que passam. Todos estes desejos e outros semelhantes têm as suas finalidades específicas, as quais se referem à vontade última da vontade, em virtude da qual nós queremos ser felizes e chegar àquela vida definitiva que dispensa ulterior referência, mas que por si mesma satisfaz aquele que ama¹⁰⁸ (*trind.* XI, vi, 10, p. 351).

A vontade pode, conforme a citação acima, repousar naquilo que vê ou desejar primeiramente uma coisa para alcançar outra posteriormente. Mas é necessário que ela seja uma reta vontade, que conduz o ser humano à felicidade (beatitude):

São retas essas vontades e todas elas estão entrelaçadas entre si, e também são boas a vontade à qual todas se referem for boa. Mas se essa vontade última for má, todas elas se tornam más. Eis porque a conexão de vontades retas é certo caminho para ascender à beatitude, com passos certos. Ao contrário, o enredamento de vontades desordenadas e volúveis é um laço que

¹⁰⁷ Esse termo será desenvolvido no próximo capítulo. De antemão, podemos assinalar que *scientia* significa o conhecimento do mundo exterior.

¹⁰⁸ *Tanquam si velit quisque videre cicatricem, ut inde doceat vulnus fuisse; aut si velit videre fenestram, ut per fenestram videat transeuntes: omnes istae atque aliae tales voluntates, suos próprios fines habent qui referuntur ad finem illius voluntatis qua volumus beate vivere, et ad eam pervenire vitam quae non referatur ad aliud, sed amanti per se ipsam sufficiat.* (*trind.* XI, vi, 10).

aprisiona os que assim procedem, para serem lançados nas ‘trevas exteriores’¹⁰⁹ (*trind.* XI, vi 10, p. 351).

Como veremos mais adiante, o conhecimento exige, para Agostinho, uma postura ética de quem quer conhecer. Não basta pensar em métodos ou questões teóricas da constituição do conhecimento. Antes, é necessária uma nova postura de vida, como se o conhecimento exigisse uma preparação para ser alcançado. Nesse caso, a boa orientação da vontade¹¹⁰ é fundamental para uma vida que conduz a beatitude. A missão da vontade é encontrar um fim no qual possa repousar.

4.4 Seria a segunda trindade corporal à “imagem e semelhança”?

Ao analisar a segunda trindade corporal, Agostinho aponta algumas diferenças dela em relação à Trindade de Deus. A primeira é que mesmo se tratando de três elementos que partilham da mesma substância (memória, vontade e olhar da alma), a representação do objeto que se encontra na memória é oriunda de um objeto exterior. O bispo de Hipona também mostra que a memória não pode assumir uma paternidade integral do olhar da alma e nem esse pode consentir com uma filiação total da memória. Isso porque o olhar da alma já existia antes mesmo de “contatar” ela. O pensamento, portanto, não é prole integral da memória.

Ainda mais uma dificuldade é colocada por Agostinho. Não seria a vontade o pai da imagem contida na memória e da imagem que surge quando ocorre o pensamento? — Mas no caso da segunda trindade, que é mais interior ao ser humano, não é possível ter vontade de se recordar de algo ou pensá-lo se ele já não estiver contido na memória. Nesse caso, é a memória que gera a vontade ou a vontade que gera a memória? Em

¹⁰⁹ *Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa quo cunctae referuntur: si autem prava est, pravae sunt omnes. Et ideo rectarum voluntatum conexio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur: pravaram autem atque distortarum voluntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut proiciatur in tenebras exteriores (Mt 22, 13) (trin. XI, vi, 10).*

¹¹⁰ Nas *Confissões*, Agostinho abordará, baseado em sua experiência de vida, que no ser humano podem existir mais do que uma vontade, ou que a vontade pode desejar coisas diferentes, até mesmo opostas, ao mesmo tempo. Nas suas palavras: “Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava” (*Conf.* XIII, v, 10, p. 210).

meio a essas questões, Agostinho afirma que essa dificuldade surge por causa da igualdade de substância pela qual é formada a memória, vontade e pensamento. Nessa dificuldade em mostrar claramente nessa tríade quem é o filho e quem é pai, o papel de destaque, que cabe à vontade, é unir as duas realidades (memória e olhar da alma). Por isso:

Ao olhar da imaginação, as trindades multiplicam-se ao compasso rítmico das recordações. Com efeito, em toda recordação existe uma imagem do objeto na mente daquele que recorda, iluminado pelo olhar interior da lembrança. A vontade enlaça os dois elementos. As ocasionais trindades da lembrança imaginativa podem chegar a ser um número quase infinito” (Oliveira, 1984, p. 654).

As trindades formadas a partir da recordação de algo que está na memória podem ser de um número infinito porque cada vez que nos lembramos de algo, isto é, cada vez que pensamos em algo, essa tríade (memória, pensamento e vontade) está operando, movimentando a alma e formando novas trindades.

O número de trindades que é capaz de se formar a partir do pensamento é infinito, segundo Agostinho, não porque não tem fim, mas porque é impossível de calculá-lo. A quantidade de trindades que podem se formar depende do número de imagens que a memória retém em si, e elas são inúmeras. Se pensarmos em um ser humano adulto, são muitas possibilidades de se formar uma trindade a partir das recordações, visto que a vivência de tal indivíduo já o permitiu ter contato e guardar na memória inúmeras imagens do mundo físico a sua volta.

Em relação ao pensamento que é gerado, por força da vontade, ele pode não ser fiel a representação que a memória guarda. O ato de criar algo diferente a partir do que a memória fornece como base é chamado de imaginação, como já mencionamos acima, mas vale lembrar:

Por exemplo, lembro-me de apenas um sol, porque apenas vi um, como de fato só existe um. Mas, se quiser posso imaginar dois, três, quantos quiser; mas preciso ser informado pela memória que me faz recordar de apenas um. Recordo-me dele, tão grande quanto o vi. Se recordo um sol, maior ou menor daquele que vi, nesse caso, não me lembro do que vi, e portanto não posso dizer propriamente que me recordo. Porque, se o recordo, recordo-o nas proporções em que o vi. Na verdade, imagino-o, maior ou menor, à minha vontade. E assim dele me lembro como o vi, mas imagino-o como quero: em movimento, parado, vindo de onde me apraz e indo para onde me

agrada. Posso imaginá-lo quadrado, embora dele me lembre como redondo; e sendo de qualquer cor, ainda que nunca tenha visto um sol verde e disso não possa me recordar. O que digo sobre o sol, pode-se aplicar a todas as outras realidades¹¹¹ (*trind.* XI, viii, 13, p. 356).

A imaginação, portanto, tem a ver com a memória. Melhor dizendo, depende da memória para a sua existência, embora não se restrinja a ela.

A memória também atua quando apenas escutamos a narração de alguém sobre um fato. Embora não seja possível visualizar o que o narrador diz, o fato mesmo, as palavras daquele que fala suscita no ouvinte uma recordação, ao menos genérica, das coisas que ele escuta. Por isso, aquele que ouve é capaz de entender quem diz. Agostinho explica isso com o exemplo de que se alguém diz que existe um monte que foi desmatado para fazer uma plantação de oliveiras, quem escuta não visualiza o fato, mas evoca em sua memória as imagens que já possui das palavras “monte” e “oliveiras”. Assim, a própria comunicação humana, através da linguagem, está condicionada a evocação dessa trindade.

A vontade possui o papel de fazer-se como “ponte” entre a realidade material que cerca o humano e a memória, que retém a forma de tais objetos. A imagem de um objeto só pode reter-se na memória na medida em que a alma, através de sua vontade, atenta e dirige o sentido do olhar para o objeto de que deseja ver. Às vezes:

Em relação à memória, a vontade desvia-se dos sentidos fazendo-a atenta a outras coisas e não lhe permitindo fixar-se nos objetos presentes no momento. Constatam-se isso facilmente, por exemplo, quando parecemos não escutar quem nos dirige a palavra, por estarmos com o pensamento ocupado em outra coisa. Mas tal não é verdade, pois escutamos, e se não recordamos, é porque a atenção, que fixa a atenção em nossa memória, estava desviada por um movimento diferente da vontade perante as palavras que apenas resvalaram pelo sentido da audição. Quando isso acontece, deveríamos antes dizer — “não nos lembramos” ao invés de dizer: “não ouvimos”. Aos que estão lendo acontece o mesmo, e a mim já ocorreu muitíssimas vezes que tendo lido uma página ou uma carta não saber o que li e me ver obrigado a reler. Tendo direcionado a atenção a outra realidade, a memória não se

¹¹¹ *Unum quippe solem memini, quia sicut est, unum vidi: si voluero autem, duos cogito, vel tres, vel quotquot volo; sed ex eadem memoria qua unum memini formatur acies multos cogitantis. Et tantum memini, quantum vidi. Si enim maiorem vel minorem memini, quam vidi, iam non memini quod vidi, et ideo nec memini. Quia vero memini, tantum memini quantum vidi, vel maiorem tamen pro voluntate cogito, vel minorem: et ita memini, ut vidi; cogito autem sicut volo currentem, et ubi volo stantem, unde volo et quo volo venientem. Quadrum etiam mihi cogitare, in promptu est, cum meminerim rotundum; et cuiuslibet coloris, cum solem viridem nunquam viderim, et ideo nec meminerim: atque ut solem, ita cetera* (*trind.* XI, viii, 13).

aplicou como o sentido corporal se aplicou à vista das letras¹¹² (*trind.* XI, viii, 15, p. 358-359).

Há casos em que os sentidos estão prontos para cumprirem suas funções, isto é, apreenderem o material que advém do “mundo exterior”. Mas se a vontade não está ligada a essa tarefa, ela não irá ocorrer de fato. Por isso, Agostinho cita dois exemplos práticos, daquele que escuta, mas não lembra o que escutou e daquele que lê, mas também não lembra que leu.

Na última parte do livro XI (*De Trinitate*), Agostinho faz uma certa síntese do que seu pensamento alcançou no que se trata da imagem trinitária do “homem exterior”. Começa por lembrar que tal imagem surge a partir de um objeto externo. Dele, os sentidos formam uma imagem¹¹³ com a mesma forma do objeto. Fixa-se, então, uma imagem na memória que, como é válido lembrar, não é a mesma coisa que o objeto em si, embora conserve similitude com este. Por último, quando o olhar interior da alma se volta para a memória e novamente vislumbra aquele conteúdo que procede do sentido da visão, uma nova imagem do objeto se forma. A isso, Agostinho denomina de “pensamento”. Nas palavras do filósofo:

Portanto, são duas as visões: uma, a do vidente; outra, a do pensante. Para que seja possível a visão do pensante, é preciso que surja na memória, a partir da visão do sentido, certa semelhança, para a qual a visão da alma se volte ao pensar, tal como a vista se volta para os objetos para olhá-los. Por isso, eu quis fazer menção de duas trindades neste livro: uma, a visão do vidente informada pelo objeto externo; outra a do pensante, informada pela memória¹¹⁴ (*trind.* XI, ix, 16, p. 360).

¹¹² *Memoriam vero a sensu voluntas avertit, cum in aliud intenta non ei sinit inhaerere praesentia. Quod animadvertere facile est, cum saepe coram loquentem nobis aliquem aliud cogitando non audisse nobis videtur. Falsum est autem: audivimus enim, sed non meminimus, subinde per aurium sensum labentius vocibus alienato nutu voluntatis, per quem solent infingi memoriae. Verius itaque dixerimus, cum tale aliquid accidit: “Non meminimus”, quam: “Non audivimus”. Nam et legentibus evenit, et mihi saepissime, ut perlecta pagina vel epistola, nesciam quid legerim, et repetam. In aliud quippe intento nutu voluntatis, non sic est adhibita memoria sensui corporis, quomodo ipse sensus adhibitus est litteris* (*trind.* XI, viii, 15).

¹¹³ É necessário fazer um esclarecimento conceitual, conforme nos alerta Oliveira: “Esse termo ‘imagem’ é tradução do original latino: *species*, equivalente às palavras gregas: ‘*morfe*’ e ‘*eidós*’. Possui igualmente o significado de: forma, idéia, figura, visão ou aparência. Difere-se de ‘*imago*’, reservada por Agostinho à ‘imagem de Deus’, que é o homem em sua mente espiritual” (1984, p. 655 – grifos da autora). Quando falamos, portanto, da imagem impressa na memória que advém dos órgãos sensoriais, referimo-nos a ideia ou forma de um objeto e não da imagem do criador impregnada na criatura.

¹¹⁴ *Visiones enim duae sunt: una, sentientis; altera, cogitantis: ut autem possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi, sicut se*

A imaginação depende de dois elementos dos quais já mencionamos amplamente até este ponto: memória e vontade. A imaginação consiste na afiguração de formas fictícias. Para Agostinho, explicar como podemos formar na alma imagens que não existem, da mesma maneira, na memória e no mundo exterior-material não é necessariamente um problema. Sua explicação se assemelha muito ao que David Hume expõe em seu livro *A Investigação sobre o Entendimento Humano*. Vale lembrar que o filósofo escocês viveu no século XVIII, portanto, muitos anos depois de Agostinho. Para o nosso filósofo a imaginação consiste na capacidade que a alma tem, através da vontade, de “selecionar” características específicas das formas impregnadas na memória e formar imagens que não se correspondem à realidade física exterior. No exemplo formulado pelo próprio Agostinho, embora alguém possa nunca ter visto um cisne negro, é fácil para a alma unir a forma de um cisne com a cor preta. A imaginação, portanto, é a capacidade de selecionar qualquer característica em específico que está disponível na memória e uni-las conforme a vontade aprover. A imaginação não irá além daquilo que está disponível na memória.

Agostinho cita, no último capítulo do livro XI, outra trindade, que se encontra no livro de Sabedoria (11,21), na ideia de que Deus dispôs tudo em número, medida e peso. Para ele, o número diz respeito as visões que podemos formular de um objeto material. Já a medida está relacionada com a memória, que guarda as formas dos objetos e retém, em si, um certo limite no que se refere as imagens geradas pelos sentidos. Por sua vez, a vontade, que direciona tanto o órgão da visão como o olhar da alma, está associada ao peso.

Gilson (2010, p. 410) apresenta-nos os motivos pelos quais não é o homem exterior à imagem e semelhança de Deus-trindade para Agostinho:

[...] Apressemos-nos em acrescentar que essa comparação está longe de valer inteiramente. O pai basta por si mesmo para engendrar o Filho; aqui, ao contrário, o objeto não basta para engendrar uma forma sem a presença e o concurso do sentido, no qual o objeto a engendra. Pode-se afirmar, portanto, que o objeto não é verdadeiramente pai, nem a forma verdadeiramente engendrada, uma vez que é necessário ainda um terceiro termo do qual ela

in cernendo convertit ad corpus acies oculorum. Propterea duas in hoc genere trinitates volui commendare: unam, cum visio sentientis formatur ex corpore; aliam, cum visio cogitantis formatur ex memoria (trind. XI, ix, 16).

possa ser formada. O mesmo ocorre no que concerne à vontade. Na Trindade divina, o Espírito Santo procede igualmente do Pai e do Filho; na sensação ou na lembrança de uma imagem, ao contrário, a vontade é anterior ao objeto, à forma que ele produz e à lembrança que conservamos dele. Antes, de ver uma coisa, já tínhamos uma vontade capaz de provocar a sensação aplicando o sentido à coisa; logo, a vontade precede os outros dois termos, ela não procede deles.

Há, portanto, uma disparidade entre as partes da trindade do homem exterior que o impedem de ser a “imagem e semelhança” do criador.

4.5 O corpo humano: suas trindades e funções

Agostinho se empenhou em tentar encontrar uma trindade que fosse a imagem do Deus-criador. Porém, essa trindade demonstrou-se menos perfeita do que a imagem que ele encontrou na alma. Analisou a primeira tríade em uma atividade do corpo; a visão. Para que esta aconteça, é necessário um objeto para ser visto, o sentido da visão e a vontade, que desperta ou direciona o órgão sensorial para o objeto a ser visto. Todavia, esses três elementos são de naturezas distintas. O objeto não é o órgão da visão (corpo) e nenhum destes é a vontade, faculdade da alma imaterial.

A segunda trindade relacionada aos sentidos do corpo, apesar de ter uma paridade substancial, ainda assim não é a perfeita imagem e semelhança. A vontade, o olhar da alma e a memória pertencem a mesma dimensão espiritual e não material. Porém, a imagem engendrada na memória é de origem material. Nesse caso, diferente da trindade divina, onde o pai engendra o filho, a memória não será a única causa para a visão interior, mas dependerá também de, antes, um objeto físico e de uma vontade que conceda atenção suficiente a esse objeto.

Torna-se importante observar o quanto a alma é mobilizada ou mobiliza-se com as funções que envolvem o corpo. A própria sensação não poderia ocorrer se não mantém seu “olhar interior” atento ao que imprime suas formas ao corpo. Além disso, o olhar da alma é desperto e direcionado por meio da vontade, desejo íntimo de repousar em algum objeto, seja material ou espiritual.

5 A RELAÇÃO ENTRE HOMEM INTERIOR E HOMEM EXTERIOR

5.1 Questões preliminares da relação corpo e alma

Durante os livros X e XI do *De Trinitate*, Agostinho menciona algumas imagens trinitárias, que poderiam ser o vestígio do criador na criatura criada. Especificamente no livro XI, ele parece se distanciar desse objetivo quando investiga a trindade sensível que existe no humano. No entanto, era necessário percorrer tal caminho. Nele, Agostinho mostra que mesmo na vida sensível, o ser humano reflete uma trindade. Porém, essa trindade é mais imperfeita do que aquela que dá forma a alma. Isso não significa que o corpo seja mal, ou que esteja distante do criador. Isso só ocorre, como veremos mais adiante, quando a alma decide mal e conduz o corpo ao pecado e ao distanciamento do verdadeiro bem. Ora, analisaremos agora, mais detalhadamente, essa diferença e a conexão entre o corpo e a alma. Corpo e alma também são chamados pelo nosso autor com os conceitos de *homem exterior* e *homem interior*, sendo que o primeiro é dimensão material do *homem* e a segunda, sua parte espiritual.

Agostinho define o *homem exterior* da seguinte forma:

Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante recordação, elas também referem-se ao homem exterior. Em todos esses pontos não estamos distantes dos animais, a não ser pela atitude natural de nosso corpo: eles são curvados para o chão, nós somos eretos. Esse privilégio é uma advertência daquele que nos criou, no sentido de que não nos assemelhemos aos animais em nossa parte superior, que é a alma, pois deles nos diferenciamos pelo corpo ereto¹¹⁵ (*trind.* XII, i, 1, p. 365).

¹¹⁵ *Age nunc, videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adiuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus intractus est ad exteriora sentienda: quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revisuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens. Atque in his omnibus non distamus a pecore, nisi quod figura corporis non proni, sed erecti sumus. Qua in re admonemur ab eo qui nos fecit, ne meliore nostri parte, id est animo, similes pecoribus simus, a quibus corporis erectione distamus* (*trind.* XII, i, 1).

O homem exterior não diz respeito simplesmente ao corpo. Na verdade, está mais relacionado com as atividades que vem do corpo. O movimento que anima o corpo e o concede vida, o conteúdo da memória que advém da experiência com o mundo através dos sentidos, também fazem parte do que Agostinho chama de homem exterior. Mas, apesar do ser humano partilhar uma semelhança com o mundo animal, ele também não deveria esquecer-se de sua outra parte constitutiva, a alma. Agostinho faz uma analogia entre a postura ereta dos seres humanos com o porte curvado dos animais. Para o autor, isso significa que o homem deveria olhar em direção ao alto, ao que é superior (ao bem e ao conhecimento, em suma, para Deus) e não mirar um modo de vida semelhante ao dos animais. Pois, quando faz isso, ignora sua parte superior e vive conforme seu aspecto inferior.

Mas assim como o corpo tem a possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é, para os do céu; do mesmo modo a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça¹¹⁶ (*trind.* XII, i, 1, p. 366)

Entre o homem e os animais existem algumas semelhanças e muitas diferenças. Assim como o ser humano, os animais são capazes de perceber o mundo à sua volta através dos sentidos. Agostinho cita, inclusive, que eles também conseguem se “lembrar” de algumas noções e experiências, embora acreditemos que isso está mais relacionado com o instinto natural. Todavia, construir e reconstruir um mundo de representações na memória é algo tipicamente humano. Se pensarmos, como sugere o autor, apenas na capacidade de imaginação, isto é, combinar as lembranças que estão na alma de modo a criar seres em representações mentais é uma capacidade que nenhum outro ser da natureza possui.

Se nas representações, que advém dos sentidos, o ser humano se diferencia do restante do mundo natural, no que se refere às “razões eternas” (*rationes aeternas*) essa disparidade marca a identidade única do homem como ser criado à imagem e semelhança do criador. Isso acontece porque, para Agostinho, na memória se localiza não apenas aquilo que advém dos sentidos e das experiências mundanas. Antes, as

¹¹⁶ *Sed sicut corpus ad ea quae sunt excelsa corporum, id est, ad caelestia naturaliter erectum est; sic animus qui substantia spiritualis est, ad ea quae sunt in spiritualibus excelsa erigendus est, non elatione superbiae, sed pietate iustitiae* (*trind.* XII, i, 1).

ideias primeiras, que não se encontram no mundo material, visto serem imateriais, também podem ser acessadas por ela. É através delas que o ser humano julga e avalia o mundo material. Essa atividade é exclusivamente humana dentre os seres criados.

Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a [sic] possibilidade de fazer juízo a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir juízo algum a respeito daquelas realidades corporais. Ora, fazemos juízos sobre tais realidades, baseados na razão de suas dimensões e figuras, e cuja razão da nossa mente reconhece como imutável¹¹⁷ (*trind.* XII, ii, 2, 367).

Agostinho distingue a existência de uma razão superior e uma razão inferior no homem: “Nós devemos notar aqui que na antropologia agostiniana foi destinada a razão duas funções. A primeira está focada em tratar de assuntos temporais, enquanto a segunda tem as coisas eternas como objetivo”¹¹⁸ (Kolacz, 2020, p. 90, tradução nossa). Não que isso signifique duas razões diferentes essencialmente. Trata-se da mesma razão, que opera de dois modos. Um, é o modo como a razão conduz as ações humanas e direciona as experiências com o mundo material. Mas só é possível governar bem as ações¹¹⁹, se a razão também se une as ideias eternas e imutáveis, que só sua dimensão superior pode alcançar. É conforme essas ideias que a “razão inferior” pode governar o corpo e administrar tudo que está relacionado ao mundo sensível. Conforme Oliveira:

A razão inferior é aquela que olha as realidades temporais, corporais e sensíveis. Toma conhecimento delas, julga-as e regula a atividade que o homem deve observar em relação a elas. É toda feita para a ação. Entretanto, ela não pode fazer tudo isso, a não ser na medida que ela mesma está

¹¹⁷ *Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit* (*trind.* XII, ii, 2).

¹¹⁸ “We must note here that in Augustinian anthropology reason has been granted two functions. The first is focused on dealing with temporal matters, while the second has eternal things as the object of its action” (Kolacz, 2020, p. 90).

¹¹⁹ Aliás, Segundo Kolacz (2020) apesar de Agostinho receber certa influência das ideias do platonismo e entender o ser humano como um composto de corpo e alma, ele se distancia dessa concepção filosófica por entender que a parte corporal do ser humano também é um bem, como todas as coisas que foram criadas. Desse modo, não há um desprezo pelo corpo ou por tudo que é material. Para Agostinho, há apenas uma ordem em que as criaturas recebem o ser e o bem do criador.

esclarecida e regida pela razão superior. É esta que capta as verdades eternas. Dela que vem à alma espiritual toda a sua luz (1984, p. 658).

A natureza humana, para Agostinho, foca-se nesse duplo aspecto da razão, que ele distingue por inteligência e ação. Apesar de ser possível encontrar uma trindade na razão que está voltada a ação (razão inferior), esta ainda não é *imago Dei* (imagem de Deus). A imagem e semelhança que está no homem e que se refere de forma mais próxima da trindade de Deus, diz respeito à alma racional. Aquela que está em constante contato com as razões seminais.

Uma vez feita essa distinção de funções, poder-se-á encontrar não apenas uma trindade, mas ainda a imagem de Deus. E essa somente na parte racional, referente à contemplação das coisas eternas. Em referência, porém, à parte da alma deputada à ação no temporal poder-se-á encontrar uma trindade, não, porém, a imagem de Deus¹²⁰ (*trind.* XII, iv, 4).

Somente a razão superior é semelhante a Deus no sentido de ser à sua imagem. Não igual, mas semelhante. Ela não se deteriora com o corpo e ainda pode estar em perfeita união com Deus/verdade.

5.2 A trindade na relação “inter-humana” e a igualdade dos sexos

Após analisar a imagem de Deus na dimensão “intra-humana”, Agostinho a investiga também nas relações “inter-humanas”. Utiliza como exemplo o casal composto por homem, mulher e sua prole. Para ele, existem aspectos nessa relação que se parecem com a imagem de Deus trino. Entre as pessoas dessa trindade familiar, o pai se assemelha a Deus pai, a prole seria o Filho e a mulher o Espírito Santo, que procede de Deus pai, mas que não é sua prole. Isso relembra a narrativa a respeito do livro do gênesis, do qual consta que a mulher procede de seu companheiro, mas sem ser sua filha por isso. O santo doutor afirma que, apesar de ser improvável que essa seja a verdadeira imagem e semelhança de Deus, é necessário descobrir os vestígios que o criador deixa em sua obra criada. Por mais que a imagem familiar conste de uma carga carnal, de

¹²⁰ *Et facta iam ista distributione, in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas sed etiam imago Dei; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri (trind. XII, iv, 4).*

materialidade, ainda assim é possível descobrir nela elementos que nos remetem e impulsionam em ascensão a imagem de Deus:

É preciso acostumar-se a descobrir vestígios espirituais nas coisas corpóreas, sob a condição de que quando conduzido pela razão, iniciar a ascensão às cumeadas e chegar à verdade imutável, pela qual foram feitas todas as coisas, não se leve consigo para as alturas o que foi desprezado como ínfimo. Com efeito, houve alguém que não se envergonhou de escolher a Sabedoria por esposa, embora o nome de esposa insinue uma união carnal gerativa de prole. A própria sabedoria é mulher pelo sexo, pois se enuncia com termo feminino nas línguas grega e latina¹²¹ (*trind.* XII, v, 5, p. 370).

Agostinho se refere ao fato de não desprezar a trindade familiar pelo simples fato de uma união carnal entre homem e mulher. É por outro motivo que Agostinho refuta essa imagem como semelhante ao criador. Para ele, como consta no Gênesis, é o homem, entendido como ser humano, que se faz a imagem do criador e não as suas relações com outros seres humanos. Desta forma:

Em primeiro lugar, não é que Agostinho rejeite a analogia trinitária da família humana. Mais precisamente, ele não vê nela ‘a’ imagem verdadeira e única do Deus uno e trino que está a procurar neste seu Tratado. Nesta altura, ele já se decidira a encontrá-la no recesso interior da alma espiritual, em sua parte mais superior, onde Deus, uno e trino [*sic*] encontra-se presente e atuante, conhecendo-se e amando-se e fazendo-se conhecer e amar (Oliveira, 1984, p. 660).

Oliveira (1984) também menciona que Agostinho não considera a família¹²² como a exata imagem e semelhança do criador por dois motivos. O primeiro, é que essa analogia não permite o dobrar-se para o interior do ser humano, onde o bispo hiponense, como já mostramos nos tópicos anteriores, está convencido de residir a trindade

¹²¹ *Assuescat in corporalibus ita spiritualium reperire vestigia, ut cum inde sursum versus duce ratione ascendere coeperit, ut ad ipsam incommutabilem veritatem per quam sunt facta ista perveniat, non secum ad summa pertrahat quod contemnit in infimis. Nec enim erubuit quidam, uxorem sibi eligere sapientiam, quia nomen uxoris in prole gignenda corruptibilem concubitus ingerit cogitanti: aut vero ipsa sapientia sexu femina est, quia feminini generis vocabulo et in graeca et in latina lingua enuntiatur* (*trind.* XII, v, 5).

¹²² Segundo Kolacz (2020), a ideia de que a família é a imagem e semelhança da Trindade de Deus advém dos gnósticos. Para eles, o pai é semelhante ao Deus-criador, o filho é semelhante ao Deus-filho e a mulher, que procede do homem sem ser sua filha, seria a imagem do Espírito Santo: “The inappropriateness of this manner of thinking can be demonstrated very easily. The greatest difficulty of this analogy is the lack of equality between the individual elements of the triad, which is formed by the father, mother and their child” (Kolacz, 2020, p. 87-88). É importante lembrar que Agostinho rejeita essa imagem humana como sendo a verdadeira “imagem e semelhança” com o criador. Para ele, homem e mulher compartilham a imagem de Deus em sua interioridade.

humana. O segundo motivo é que pai, filho e mãe são três pessoas distintas e com existência separada. Cada um é em si e pode existir sem o outro.

Uma vez que Agostinho reflete sobre a trindade entre pessoas, lhe surge um questionamento em relação à mulher. Seria ela também a imagem e semelhança de Deus ou apenas o é o homem? Ele recupera um trecho escrito pelo Apóstolo Paulo em que diz *quanto ao homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem de Deus, mas a mulher é a glória do homem* (I Cor 11,7). Como defender que homem e mulher são, ambos, a imagem e semelhança do criador se o apóstolo parece estar afirmando justamente o contrário disso? Para nosso pensador, em relação à interioridade, isto é, a alma racional como já apresentamos aqui, não há diferença de sexo. Além disso, ele lembra que se o texto paulino for interpretado de modo a retirar da mulher sua imagem e semelhança com Deus, contraria-se o trecho que se encontra em *Gênesis* 1,27, onde se lê a seguinte passagem: *Fez Deus o homem, criou-o à imagem de Deus; criou-os homem e mulher e os abençoou*. Nas palavras de nosso autor:

a Escritura diz nesse texto que a natureza humana enquanto tal, e que se compõe dos dois sexos, foi criada à imagem de Deus. Assim, deve-se entender não estar excluída a mulher na abrangência da imagem de Deus. Com efeito, ao afirmar que Deus fez o homem à imagem de Deus, acrescenta: *criou-o homem e mulher*, ou segundo a outra versão: *criou-os homem e mulher*¹²³ (*trind.* XII, vii, 10, p. 374).

Agostinho chega a afirmar que se vista apenas como “auxiliar do homem” a mulher não é a imagem e semelhança do criador. Pois reduzida assim, é como a alma que pode alcançar a verdade incomutável, mas prefere se envolver com coisas peremptórias. A mulher, discriminada e reduzida a esse ponto, de fato, não reflete a trindade. Mas isso está muito mais relacionado aos aspectos culturais e sociais que a transformam em simples serva, do que por sua própria “natureza”, onde é imagem trinitária do criador e pode ascender a ele.

Em outros textos de Paulo, Agostinho segue sua exegese bíblica no que se refere a natureza da mulher, ao mostrar duas passagens da epístola de Timóteo. A primeira fala sobre a mulher viúva e a segunda sobre a mulher transgressora: *Aquela que é*

¹²³ *Ad imaginem Dei quippe naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine Dei separat feminam. Dicto enim quod fecit Deus hominem ad imaginem Dei: ‘fecit eum’, inquit, ‘masculum et feminam’; vel certe alia distinctione: ‘masculum et feminam fecit eos’* (*trind.* XII, vii, 10, p. 563).

verdadeiramente viúva, que permaneceu sozinha, põe sua confiança em Deus e preserva em súplicas e orações dia e noite (1Tm, 5,5). Mas anteriormente a essa advertência, o apóstolo diz: *E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade (1Tm 2, 14 e 15).* O problema que Agostinho identifica nessas passagens é que a mulher viúva e sem filhos parece sair em desvantagem daquela que tem filhos e pode ter seus pecados redimidos por eles. Daí o bispo hiponense relembra que existem mistérios ocultos nesses trechos e que é necessária uma interpretação mais profunda. (*trind.* XII, vii, 11). Para ele, os filhos representam as boas obras realizadas na misericórdia. Nesse caso, são as boas obras que salvam.

Agostinho insiste que em muitos casos, em trechos bíblicos, é necessária essa mesma interpretação mais profunda. Principalmente na questão sobre o que constitui, no humano, a “imagem e semelhança” do criador. Já vimos que nessa questão, o nosso filósofo não distingue homem ou mulher. Se Deus está presente independente do sexo biológico, é porque a exterioridade (o corpo físico) não é o principal elemento do ser humano que se assemelha ao seu criador. Nas *Confessionum*, podemos ler como foi essa descoberta. Na época, os maniqueístas acusavam os cristãos de pensar em Deus como um corpo corruptível e imperfeito:

E eu me convencia cada vez mais de que podia ser desfeito o nó das astuciosas calúnias, com que os meus sedutores envolviam os livros sagrados. Logo descobri também que teus filhos espirituais, regenerados pela graça na santa Igreja católica, não entendiam as palavras onde se diz que ‘o homem foi criado por ti à tua imagem’, no sentido de te acreditarem e julgarem encerrado na forma de corpo humano. Eu, que nem de longe suspeitava o que era substância espiritual, então me envergonhei alegremente de ter vociferado por tantos anos, não contra a fé católica, mas contra as ficções criadas por imaginações carnis. Tinha sido temerário e ímpio por ter acusado a fé católica, sem antes me haver informado através de pesquisa séria. Tu, porém, que estás tão alto e tão perto, tão escondido e tão presente, que não tens membros maiores e menores e que existes todo em toda parte, mesmo não possuindo esta forma corpórea, fizeste à tua imagem o homem que, da cabeça aos pés, está contido em determinado espaço¹²⁴ (*conf.* VI, iv, 5).

¹²⁴ *Ubi vero etiam comperi, ad imaginem tuam hominem a te factum " ab spiritalibus filiis tuis, quos de matre catholica per gratiam regenerasti, non sic intellegi, ut humani corporis forma determinatum crederent atque cogitarent, quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia, ne qui15 dem tenuiter atque in aenigmate suspicabar, tamen gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum fragmenta latrasse. Eo quippe temerarius et impius fueram, quod ea quae debebam quaerendo discere accusando dixeram. Tu autem, altis sime et proxime, secretissime et*

É próprio na escrita de Agostinho citar algumas opiniões sobre um assunto para depois refutá-las. Acontece isso quando o bispo hiponense rejeita a ideia do homem ser a mente (substância espiritual) e a mulher os sentidos corporais. Mas uma vez ele defende a consubstancialidade entre os dois sexos, relembrando os argumentos contidos na Bíblia:

Se refletirmos sobre essa distinção, até parece que os elementos se harmonizam bem, caso não estivesse escrito que entre todos os quadrúpedes e aves não foi encontrada uma auxiliar semelhante ao varão. Criou Deus a mulher de uma costela de Adão (Gn 2, 20-22). (*trind.* XII, xiii, 20, p. 385)

Por essa razão, não considera certo atribuir à mulher os sentidos do corpo, os quais sabemos serem comuns a nós e aos animais. Prefiro atribuir-lhe algo que os animais não possuem¹²⁵ (*trind.* XII, xiii, 20, p. 385).

A mulher, portanto, é dotada da mesma capacidade cognitiva do homem para Agostinho. Nada há em sua constituição, seja corporal e, principalmente, espiritual, que é inferior ao homem. Reduzida a uma serve qualquer, se envolverá com as questões domésticas e que se relacionam a vida material, mas em nenhum momento ela perderá sua capacidade cognitiva, na qual, na cosmovisão de Agostinho, foi feita desde o início do mundo.

5.3 A produção da sensibilidade: a relação corpo e alma no processo neuro-físico em Agostinho

Agostinho é um pensador que não desconsiderou o que foi pensado por outros estudiosos. Por vezes, reconstrói, mesmo sem citar nomes, teorias já apresentadas por seus predecessores. É o que acontece quando, em *De Genesi ad Litteram*, espreita uma íntima relação entre os sentidos e os quatro elementos. Ele correlaciona um elemento para cada operação dos sentidos. Desse modo, a visão é relacionada com o fogo, que

praesentissime, cui membra non sunt alia maiora et alia minora, sed ubique totus es et nusquam locorum es, non et utique forma ista corpórea, tamen fecisti hominem ad imaginem tuam, et ecce ipse a capite usque ad pedes in loco est (Conf. VI, iii, 4).

¹²⁵ *Et secundum hanc distributionem qua vir ponitur mens, sensus vero corporis mulier, vi dentur apte omnia convenire, si considerata tractentur: nisi quod in omnibus bestiis et volatilibus scriptum est non esse inventum viro adiutorium simile illi, et tunc est ei mulier facta de latere. Propter quod ego non putavi pro muliere sensum corporis esse ponendum, quem videmus nobis et bestiis esse communem (trind. XII, xiii, 20).*

ilumina e produz movimento nos seres do mundo; ele também influencia nos demais elementos, mas não se deixa influenciar por nenhum deles, “pois mesmo a água se congela com a falta de calor, e podendo aquecer os demais elementos, o fogo não pode esfriar-se¹²⁶” (*Gn. litt.* III, iv, 6). Agostinho adota o preceito de que os elementos mais rarefeitos influem nos elementos mais densos e, por isso, um pode alterar os demais sentidos. A audição é relacionada com o ar, o olfato e o paladar são provocados pela umidade, seja ela em formato de vapor (olfato) seja ela de modo mais fluído, como o paladar, já que a saliva mistura-se aos alimentos para produzir o sabor. Já o tato é provocado pela terra, o elemento mais denso e influenciável de todos. Assim, os elementos são fundamentais para entender a forma como os órgãos sensoriais são instigados na produção da sensação.

Apesar dos sentidos pertencerem ao corpo, ou formarem, propriamente, o corpo; a produção da sensibilidade não é corpórea. A sensação é um produto da alma. Agostinho precisa admitir essa sentença, uma vez que a alma é destinada a governar o corpo, é ela quem influi neste e não o contrário¹²⁷. Todavia, a ação da alma sobre o corpo não acontece de modo direto:

[...] A alma, à qual é inerente a potência do sentir, não sendo corpórea, estimula a potência do sentir por um corpo mais sutil. Dá início ao movimento em todos os sentidos pela sutileza do fogo, mas não alcança o mesmo em todos. Na vista, reprimido o calor, chega até à sua luz. No ouvido, penetra até o ar mais puro pelo calor do fogo. E no olfato, passa ar puro e chega à exalação úmida, de onde se forma este ar mais denso. No paladar, passa este ar e chega à umidade mais avolumada, a qual, penetrada e atravessada, estimula o último dos sentidos, o tato, ao chegar à gravidade da terra¹²⁸. (*Gn. litt.* III, v, 7).

¹²⁶ *Nam et humor privatione caloris congelascit, et cum possint fervere caetera elementa, ignis frigescere non potest* (*Gn. litt.* III, iv, 6).

¹²⁷ Cf. tópico 5.2.2.

¹²⁸ *Ac per hoc quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus, licet acute disseratur secundum diversitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos; anima tamen cui sentiendi vis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agit vigorem sentiendi. Inchoat itaque motum in omnibus sensibus a subtilitate ignis, sed non in omnibus ad idem pervenit. In visu enim pervenit represso calore usque ad eius lucem. In auditu usque ad liquidiorum aerem calore ignis penetrat. In olfactu autem transit aerem purum, et pervenit ad humidam exhalationem, unde crassior haec aura subsistit. In gustatu et hanc transit, et pervenit usque ad humorem corpulentiorum: quo etiam penetrato atque traiecto, cum ad terrenam gravitatem pervenit, tangendi ultimum sensum agit.* (*Gn. litt.* III, v, 7).

A alma, portanto, não anima o corpo diretamente, mas por meio do que está mais próximo de sua natureza, isto é, o elemento mais rarefeito que é o fogo. Através dele, influencia outros elementos que, por sua vez, despertam os sentidos.

No *Comentário Literal ao Gênesis*, Agostinho corrobora com médicos de sua época, dos quais não cita nomes, mas que O'Daly (1987) acredita se tratar de Herophilus e Erasistratus, por serem os mais conhecidos do período. Nesse contexto, Agostinho detalha, com o conhecimento de sua época, noções anatômicas do corpo humano. Afirma que o ar que está contido nos pulmões é também encaminhado, pelas veias, ao coração e as demais partes do corpo. Há também fogo, em formato de calor, que é transferido para todas as partes do corpo, por meio da medula espinhal e de pequenas ramificações (sistema nervoso). É através desse ar e do fogo, que se espalha por todo o corpo e alcança todos os sentidos, que a alma percebe o que acontece ao corpo. Ora, quando esse calor-ar sofre algum tipo de alteração externa, a alma a nota imediatamente. Portanto, a alma não se encontra localizada apenas no cérebro, ou em qualquer outro órgão central. Todavia, ela espalha-se por todo corpo e qualquer parte desse é senciente.

Agostinho não ignora o conhecimento da medicina de sua época. Ao contrário, tenta utilizá-lo para pensar também suas ideias. Torna-se válido ressaltar que sua concepção da relação entre corpo e alma abarcará muitas influências, como a da medicina, a qual se percebe pela citação acima, a religiosa, da qual todas as coisas criadas são bens, inclusive a matéria, e a platônica, na qual corpo e alma são de substâncias distintas.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho tenta provar três sentenças, a saber, que Deus existe, que ele criou o livre-arbítrio e que a vontade livre é um bem, mesmo que ela seja usada para o mal em algumas ocasiões. A partir desses objetivos, ele conduz seu interlocutor (Evódio) aos graus de conhecimento que podem existir, até chegar a Deus, verdade última e imutável. Por isso, ele empenha-se em analisar o que podemos conhecer, primeiramente, por nossos sentidos corporais. É nesse ponto, que também podemos entender a relação entre corpo e alma por meio da sensação.

Existem objetos que são próprios de cada um dos sentidos e outros, que são comuns a mais de um sentido:

Ag. Dize-me, agora, se sabes com certeza que possuis os tão bem conhecidos sentidos corporais: a vista, o ouvido, o olfato, o gosto e o tato?
 Ev. Sim, eu os conheço, com certeza.
 Ag. Conforme o teu parecer, O que pertence ao sentido da vista? Em outros termos, temos a sensação do quê ao enxergar?
 Ev. De todos os objetos corporais.
 Ag. Temos, também, pela vista, a sensação de dureza e de moleza dos corpos?
 Ev. Não.
 Ag. Qual, pois, o objeto próprio da vista pela sensação de enxergar?
 Ev. A cor.
 Ag. E o que pertence aos ouvidos?
 Ev. O som.
 Ag. E ao olfato?
 Ev. Os odores.
 Ag. E ao paladar?
 Ev. Os sabores.
 Ag. E ao tato?
 Ev. A moleza e a dureza, o liso e o áspero, e muitas outras qualidades similares.
 Ag. Pois bem! E a respeito das formas corporais, enquanto grandes ou pequenas, quadradas ou redondas, e de outras propriedades semelhantes, não temos também a sensação delas pelo tato, como pela vista, de modo a não podermos atribuir como próprio a um único desses sentidos, mas a ambos?¹²⁹
 (*De. lib. II, iii, 8*).

Os sentidos exteriores são divididos em particulares ou comuns, na medida em que apreendem uma parte única do objeto senciente ou partes comuns, apreendidas por mais de um sentido. No entanto, não é por meio desses mesmos sentidos que podemos distinguir o que é específico ou comum a eles. Há também um sentido interior, que acolhe as informações dos sentidos externos. Esse sentido, é um intermediário entre os sentidos externos, que se comunicam com o mundo fora do indivíduo, e a razão. Quando as sensações ultrapassam o sentido interior e chegam à razão, é que elas se

¹²⁹ Aug. – *Dic mihi iam utrum illos vulgatissimos corporis sensus habere te noveris, videndi et audiendi et olfaciendi et gustandi et tangendi.*

Ev. – *Novi.*

Aug. – *Quid putas pertinere ad videndi sensum? Id est, quid putas nos vivendo sentire?*

Ev. – *Quaecumque corporalia.*

Aug. – *Num etiam dura et mollia videndo sentimus?*

Ev. – *Non.*

Aug. – *Quid ergo proprie ad oculos pertinet, quod per eos sentimus?*

Ev. – *Color.*

Aug. – *Quid ad aures?*

Ev. – *Sonus.*

Aug. – *Quid ad olfactum?*

Ev. – *Odor.*

Aug. – *Quid ad gustatum?*

Ev. – *Sapor.*

Aug. – *Quid ad tactum?*

Ev. – *Molle vel durum, lene vel asperum et multa tália.*

Aug. – *Quid? Corporum formas, magnas breves quadras rotundas et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus et ideo nec visui proprie nec tactui tribui possunt, sed utrique?* (*De. lib. II, iii, 25*).

transformam em ciência. Ora, o sentido interior pertence também à razão, pois somente ela é capaz de conhecer e saber (*De. lib. I, iii, 9*). Assim, podemos inferir que a mente humana, para Agostinho, divide-se em duas frações: uma, está interligada ao conhecimento de conceitos universais e imutáveis, enquanto a outra, diz respeito à ciência de objetos materiais e ao funcionamento e da estrutura senciente do indivíduo. Por essas razões, não afirmaremos aqui que, em Agostinho, há uma mente superior e outra inferior. As operações da mente, já trabalhadas no capítulo um e dois, atuam tanto sobre as sensações advindas do mundo físico, quanto o conhecimento espiritual.

Os sentidos são pontes que relacionam o mundo físico ao interior da mente. Mas eles mesmos não são capazes de produzir a sensação, pois a consciência da sensação não acontece no próprio sentido, mas sim no interior da mente. Os olhos não têm a consciência ou não produzem neles mesmos a visão.

Por conseguinte, já que, percebendo a cor pelo sentido da vista, nós não percebemos a nossa própria sensação — se, ouvindo um som, não ouvimos nossa própria audição; se, cheirando uma rosa, nosso olfato não inala em si nenhum perfume; se, degustando algo, nosso paladar não sente na boca o próprio paladar; se, apalpando um objeto, não podemos tocar o sentido mesmo do tato, é evidente que esses cinco sentidos não podem ser sentidos por si mesmos, ainda que por eles todos os objetos corporais sejam sentidos por nós¹³⁰ (*De. lib. II, iii, 9*).

O sentido interior é quem julga o que os sentidos externos devem fazer. Isto significa que ele conduz os olhos para aquilo que deve ser visto, o ouvido para o que deve escutar, e assim por diante. Mas não apenas direciona esses sentidos, como também julga se está ou não satisfatório o material sensorial que deles foi “recebido” (*De lib. I, v*). Esse sentido interior, por julgar e conduzir os sentidos externos, tem primazia sobre eles.

Se estabelece uma hierarquia dos seres por meio de suas capacidades de julgar. Os sentidos exteriores são superiores aos objetos inanimados que sentem, pois esses existem somente enquanto os sentidos existem e vivem. O sentido interior é superior aos sentidos exteriores, pois os direciona e julga/avalia o trabalho obtido deles. Por fim,

¹³⁰ Aug. — *Quoniam ergo, cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus, neque cum audimus sonum nostrum etiam audimus auditum, neque cum olfacimus rosam olet nobis aliquid et noster olfactus, neque quicumque gustantibus sapit in ore ipse gustus nec tangentes aliquid ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere, manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quanvis eis corporalia quaeque sentiantur* (*De. lib. II, iii, 37*).

a razão está acima, no topo da hierarquia, pois ela é quem analisa e transforma em conhecimento as sensações obtidas pelo sentido interior.

Os sentidos são individuais, isto significa que cada indivíduo possui os seus. Isso permite que cada um de nós tenha suas próprias sensações na medida em que os sentidos são direcionados para determinados fins. No entanto, os objetos dos sentidos são, em partes, comuns ou individuais. A visão e a audição compartilham de objetos comuns, isto é, uma imagem pode ser percebida por mais de uma pessoa ao mesmo tempo. O mesmo ocorre com os sons, que podem ser percebidos total e simultaneamente por diversos ouvintes (*De lib. I, vii*). Aqui, Agostinho tenta entender o modo como cada sentido opera em relação ao seu objeto da sensação. No entanto, isso não acontece com o paladar e com o olfato.

Quanto ao que se refere a nosso presente assunto, porém, eles diferem nisto: se bem que inspiremos um e outro, pelo nariz, um único ar, ou que degustemos um mesmo alimento, contudo, eu não inspiro a mesma porção de ar que tu, e tampouco ingiro a mesma porção de alimento que tu. Mas eu tomo uma e tu, outra. E assim, ao respirar, eu inspiro uma parte de toda massa de ar, o quanto me é suficiente. Igualmente tu, da massa total de ar, inspiras outra parte, o quanto te convém. E quanto ao alimento, ainda que um único em sua totalidade seja absorvido por um e outro de nós, ele não pode, entretanto, ser absorvido totalmente por mim, nem totalmente por ti; da mesma maneira, uma única palavra é ouvida inteiramente por mim e por ti ao mesmo. É tal como acontece quanto a qualquer imagem visual¹³¹ (*De lib. II, vii, 17*).”

A porção de objetos do olfato ou do paladar só podem ser ingeridos por uma única pessoa. Por isso, para Agostinho, trata-se de objetos individuais. Já a visão e a audição compartilham objetos comuns (vistos por mais de um indivíduo). O tato, pode ser percebido por mais de uma pessoa, porém não simultaneamente.

Um dos trabalhos em que Agostinho mais se dedicou a tratar sobre a sensibilidade foi em *De Musica*, diálogo entre dois personagens; o mestre e o discípulo. No livro VI da presente obra, o bispo hiponense repetirá uma fórmula que muitas vezes utilizou. Ela consiste em usar do material e temporal para galgar os degraus e,

¹³¹ *Sed in eo dispares sunt, quantum ad id quod nunc agimus pertinet, quod, etsi unum aerem naribus ambo trahimus aut unum cibum gustando capimus, non tamen eam partem aeris duco quam tu nec eandem partem cibi sumo quam tu, sed aliam ego aliam tu. Et video de totó aere cum spiro, duco partem quanta mihi satis est, et tu item de toto aliam quanta tibi satis est ducis. Et cibus quamvis unus et totus ab utroque absumatur, non tamen et a me totus et a te totus absumi potest, quomodo verbum et ego totum audio et tu totum simul et speciem quamlibet quantam ego video tantam et tu simul [...]* (*De lib. II, VII, 67-68*).

ascendendo, alcançar o espiritual e eterno. Começa com reflexões sobre os corpos e seus atributos, ascende à alma e esta, por fim, vislumbra a verdade iluminada por Deus, como podemos observar nessa passagem:

Já bastante e excessivamente, talvez — e até aqui de modo claramente pueril —, nos demoramos por cinco livros nos enalços dos números atinentes à duração dos tempos. A essa frivolidade, porém, nosso empenho em servir há de muito provavelmente granjear a expedita indulgência de varões benevolentíssimos, já que não por outro motivo julgamos dever realiza-lo [sic] senão a fim de que os jovens (ou homens de qualquer idade) a quem Deus dotou de bom engenho, conduzidos pela razão, se desligassem, não de chofre, mas passo a passo, dos sentidos da carne e da literatura carnal — aos quais é difícil não se ligar —, e, por amor da verdade imutável, se religassem ao único Deus e senhor de todas as coisas¹³² [...] (*De.mus.* VI, 1).

O material, como é nossa defesa neste estudo, não é, intrinsecamente, oposição ao espiritual. Visto Agostinho o entender como um bem, dentro dos bens criados, não conduz o homem ao caminho antagônico da sabedoria. Ao contrário, por ele, a alma pode chegar à verdade inteligível. Não somente por ele, mas por ele também.

Agostinho se refere, no trecho acima, aos cinco primeiros livros em *A Música*, dos quais discorre sobre a ciência dos tempos e dos versos. Assim como os pitagóricos já mencionavam, o bispo hiponense também destacará a relação íntima entre a medida rítmica dos números e a música.

São destacados, no livro VI, 4 gêneros de sons capazes de gerar sensação. O primeiro consiste no som que sai do próprio objeto. O segundo, o som que chega aos ouvidos, gerando a sensação. O terceiro é o som que está no próprio corpo de quem opera o som e o último está na memória, que guarda os sons que são recebidos pela audição. Todavia, tanto a matéria que é recebida vivamente pela audição quanto a que é guardada pela memória pode ou tende a ter fim (*De mus.* VI, 6). Um som, por possuir movimento, pode ser longo ou breve. De qualquer forma, ele tem determinada duração na sucessão dos versos. Quando esse som habita a memória, ele também pode ter sua existência findada, aos poucos, pelo esquecimento. Isso se aplica a qualquer conteúdo

¹³² —*Satis diu pene atque adeo plañe pueriliter per quinqué libros in vestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus: quam nostram nugacitatem apud benévolos homines facile fortassis excuset officiosus labor; quem non ob aliud suscipiendum putavimus, nisi ut adolescentes, vel cuiuslibet aetatis homines, quos bono ingenio donavit Deus, non praepropere, sed quibusdam gradibus a sensibus carnis atque a carnalibus litteris, quibus eos non haerere difficile est, duce ratione avellerentur, atque uni Deo et Domino rerum omnium, qui humanis mentibus milla natura interposita praesidet, incommutabilis veritatis amore adhaerescerent* (*De mus.* VI, I).

sensorial, pois os sentindo vivamente pelos sentidos, em alguns momentos eles cessarão de impressionar os órgãos sensoriais com suas formas.

Dessa forma, cabe a questão se a alma pode ser impressionada, isto é, estar sujeita às impressões dos sentidos. Em relação a isso, Agostinho é categórico:

Sem embargo, para que não nos ocorra algo como a vida da árvore ser melhor que a nossa porque não recebe números do corpo via sensação — já que a árvore não tem sentido algum —, é preciso considerar com diligência se o que chamamos de ouvir não é, de fato, senão isto: a partir do corpo, dar-se algo na alma. Ora, seja como for, é um absurdo completo submeter a alma ao corpo qual a matéria ao seu artífice. Porque a alma não é jamais inferior ao corpo, e toda matéria é inferior ao artífice, afinal. Logo, de maneira alguma a alma é matéria submetida ao corpo artífice¹³³ (*De mus.* VI, 8).

O pensamento de Agostinho parte de uma premissa. Todo aquele que empreende ou faz algo é superior ao que é empreendido e feito, pois este não existiria sem àquele. Desse modo, se os sentidos produzem qualquer alteração na alma, logo, o corpo é superior a ela. Assim, se pergunta o bispo hiponense, se o corpo, material e degenerativo, pode ser superior à alma, imaterial. Antes de apresentar o argumento, Agostinho costuma apresentar sua hipótese para, em seguida, defendê-la ou explicá-la minuciosamente:

Ora, eu, por mim, não estimo que o corpo seja animado pela alma senão graças à intenção de algum agente. E não julgo que ela padeça dele o mais mínimo que seja, senão que age nele e com ele como algo divinamente sujeito à sua dominação, e ora opera com facilidade, ora com dificuldade, na medida em que — segundo os seus méritos — a ela se entrega mais ou menos a natureza corpórea¹³⁴ (*De mus.* VI, 9).

Muito pontos podem ser destacados da citação acima. Como lembra Nogueira (2021), a frase que afirma que a alma anima o corpo “graças a intenção de um agente” parece carregar um duplo sentido. *Intentio* pode significar “tensão”, sentido do qual

¹³³ *Verumtamen ne illud occurrat, arboris vitam meliorem esse quam nostram, quoniam non accipit sentiendo a corpore números (nullus enim ei sensus est); diligenter considerandum est utrum revera nihil sit aliud quod dicitur audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri. Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam enim anima est corpore deterior* (*De mus.* VI, v, 8).

¹³⁴ *Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitrar, sed faceré de illo et in illo tamquam subiecto divinitus dominationi suae: aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minus ve illi cedit natura corpórea* (*De mus.* VI, v, 9).

discordamos, pois o próprio Agostinho explana nas linhas seguintes que a alma exerce uma dominação divina sobre o corpo. Outros sentidos também são considerados sobre esse conceito, como o de “extensão”, pois a alma se “estende”¹³⁵ pelo corpo; e também pode-se recorrer à ideia de “concentração mental”, já que a alma está atenta ao ocorre ao corpo. Também o trecho pode ser interpretado como se um agente movesse a alma e, portanto, movesse o corpo também ou que a alma move o corpo, cumprindo sua missão destinada por um agente. Não desconsideraremos nenhuma das duas últimas hipóteses.

É válido ressaltar o trecho em *De Musica*, em que a sensação é compreendida como um movimento ao encontro ou de encontro ao movimento natural em que a alma realiza para animar o corpo, como vimos acima, no *Comentário ao Gênesis*. Essa ideia é fundamental para entender que a relação corpo e alma, em Agostinho, trata-se de um movimento de atenção e cuidado da alma para com o corpo. Assim:

Logo, quaisquer coisas corporais que se ingiram ou se ofereçam ao corpo desde fora, fazem no mesmo corpo, não na alma, algo que ou vai de encontro ou ao encontro da operação dela. E assim, quando, por exemplo, rechaza o que lhe vai de encontro e arrasta com dificuldade a matéria súdita pelas vias em que opera, a alma fica mais atenta à ação graças à dificuldade — dificuldade esta, enfim, que, se por causa da atenção já não lhe escapa, se chama sentir: e isso se diz dor ou fadiga, por seu turno. Quando, porém, o que se introduz ou se apresenta congrui com a alma, ela o conduz facilmente — ou o que dele precisar — pelas vias em que opera, e essa ação porque aplica o próprio corpo a um que convenha com ele desde fora, desempenhada mais atentamente, por isso mesmo que algo lhe advém, tampouco lhe escapa, decerto, mas é sentida com prazer por causa da congruência. Mas quando lhe falta com que reparar os degastes do corpo, segue-se na alma uma carência, e porque fica mais atenta graças a essa dificuldade de ação e essa sua operação mais uma vez não lhe escapa, fala-se em fome ou sede ou algo assim¹³⁶ [...] (*De mus.* VI, 9).

Aqui, encontra-se a chave da questão inicial de nosso problema. Corpo e alma possuem uma relação não opositiva. Ao menos não deveria, ontologicamente, ser. A

¹³⁵ Claramente, a extensão é uma propriedade dos corpos. Ora, a alma, segundo Agostinho não é dotada de natureza corpórea. Portanto, o termo é aqui utilizado de maneira que a sente em todo o corpo.

¹³⁶ *Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi eius aut adversetur, aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subiectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor. Cum autem congruit quod infertur, aut adiacet, facile totum id vel ex eo quantum opus est in sui operis itinera traducit. Et ista eius actio qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adiungit, quoniam propter quiddam adventitium attentius agitur, non latet; sed propter convenientiam, cum voluptate sentitur. At cum desunt ea quibus corporis detrimenta reficiat, egestas consequitur; et hac actionis difficultate cum fit attentior, et talis eius operatio non eam latet, fames aut sitis, aut tale aliquid appellatur* (*De mus.* VI, v, 9).

relação se estabelece a partir do cuidado da alma para com o corpo. Ora, a união entre corpo e alma ocorre por meio da sensação, que nada mais é do que a alma saber e estar atenta há tudo que ocorre com o corpo. Se o movimento que é externo ao corpo imprimir-lhe sua forma, por exemplo, o som que pressionando o órgão auditivo, a alma se atenta a isso, pois sabe que essa pressão sobre o corpo trata-se de um movimento que não é o seu, ou que não lhe é natural. Se esse movimento vai contra a ação natural da alma para com o corpo, que é mantê-lo bem e saudável, logo ela percebe que diz respeito há algo nocivo, como a dor, a fome ou a sede, por exemplo. Nesse caso, não há, sugere Agostinho, alteração da alma pela matéria advinda dos sentidos. A sensação é um movimento atencioso da alma para manter a unidade e a boa estrutura do corpo. Os sentidos (visão, tato, paladar, olfato e audição) são “[...]as operações que a alma aplica às preexistentes afecções dos corpos, as quais a deleitam, se as acolhe, e, se as resiste, a injuriam¹³⁷” (*De mus.* VI, 10).

Agostinho vislumbra o mundo como uma hierarquia ontológica. O mundo material, por ser uma realidade passageira, é governado pela alma. Esta, porém, com a possibilidade de ser eterna, governa a matéria, mas é governada por Deus, único Ser verdadeiro, visto não haver nele movimento e tempo. (*De mus.* VI). Assim, a alma é uma realidade intermediária, cuja função é ligar o terreno ao espiritual. Para isso, ela deve deixar-se governar pelo que lhe é superior e, a partir disso, governar o que lhe é inferior — o mundo corpóreo. Aqui, cabe esclarecer que esse mundo não é inferior porque é um mal, ou seja, sua inferioridade não está relacionada à moral, mas à ontologia, pois é por sua própria natureza que assim ele é compreendido. Agostinho, em diversas ocasiões, ressalta que o eterno é superior ao efêmero e o que se movimenta é inferior ao que não se move. É a partir dessa formulação que é possível classificar, hierarquicamente, a ordem dos bens (ou dos seres). Por isso, quando a alma conduz mal o corpo, regozijando em prazeres que lhe são maléficis, o pecado é atribuído a ela, que deliberadamente escolhe, e não ao corpo. Suas operações, compreendidas aqui, são destinadas ao bom governo e, por conseguinte, a boa conservação do corpo.

A alma, realiza muitas operações em relação ao corpo. As duas principais são destacadas nesse trecho:

¹³⁷ *Quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis* (*De mus.* VI, v, 10).

Por isso, assim como uma coisa é a alma mover-se em direção àquilo que o corpo padece (o que se dá quando sente) e outra é mover-se em direção ao corpo (o que se dá quando opera) e outra ainda reter em si mesma o que realizou por tais movimentos (e isto é lembrar), assim também uma coisa é aprovar ou desaprovar esses movimentos quando se executam pela primeira vez ou quando se reativam via recordação (o que se dá no deleite da concordância ou no incômodo da discordância dos movimentos ou afecções) e outra coisa é avaliar se deleitam com justeza ou não (o que se dá quando raciocina)¹³⁸ (*De mus.* VI, 24).

Animar a estrutura do corpo e sentir o que o corpo padece são as duas principais operações da alma em relação ao corpo. Sem elas, o corpo permaneceria um simples objeto inanimado. A partir desses dois movimentos, a alma também retém a lembrança do que acontece ao corpo, avalia se compraz ou repele tais sensações e, por último, julga se o prazer que obtém desse meio é salutar e justo. Esse último, o julgamento da alma, só pode ser realizado quando ela obtém acesso à verdade¹³⁹ e, a partir dela, julga, para que possa governar melhor o que está abaixo de si. Nos relembra, portanto, Agostinho:

Logo, não vejamos com maus olhos as coisas que nos são inferiores, e ordenemo-nos a nós mesmos — com o auxílio do Deus e Senhor nosso — entre as que estão abaixo e as que estão acima de nós, de modo que não nos ofendamos com as inferiores, e só com as superiores nos deleitemos. Ora, o deleite é como o peso da alma. Logo, o deleite ordena a alma. ‘porque onde está o teu tesouro, aí está também o teu coração’, onde o deleite, aí o tesouro; e onde o coração, aí a bem-aventurança ou a miséria. E quais são as coisas superiores senão as em que a suprema, inconcussa, incomutável e eterna igualdade se mantém, onde não há tempo porque não há mudança, e de onde os tempos se fabricam, ordenam e modificam imitando a eternidade, enquanto o curso do céu torna ao mesmo ponto e torna a chamar ao mesmo ponto os corpos celestes, e em dias e meses e anos e lustros e demais órbitas dos astros obedece à lei da igualdade e da unidade e da ordem, enfim? Destarte, em numérica sucessão, as coisas terrenas — sujeitas às celestes — associam as órbitas de seus tempos ao assim chamados canto do Universo¹⁴⁰ (*De mus.* VI, 29.).

¹³⁸ *Quare si ut aliud est ad ea quae corpus patitur moveri, quod fit in sentiendo; aliud moveré se ad corpus quod fit in operando; aliud quod ex his motibus in anima factum est continere, quod est meminisse; ita est aliud annuere, vel renuere his moti[1177]bus, aut cum primitus exseruntur, aut cum recordatione resuscitantur, quod fit in delectatione convenientiae et offensione absurditatis talium motionum sive affectionum; et aliud est aestimare utrum recte an secus ista delectent, quod fit ratiocinando* (*De mus.* VI, ix, 24).

¹³⁹ Com o termo verdade, em Santo Agostinho, refere-se às ideias de Deus, do qual tudo criou. Somente quando o indivíduo acessa as ideias do criador é que pode julgar o que abaixo dele.

¹⁴⁰ *Non ergo invidemus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos ínter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum (Mt 6,21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa,*

Ora, o ser humano não deve ofender-se com as coisas inferiores. Enquanto criaturas pensadas e criadas pelo criador, elas não podem ser um mal, tal é a lógica defendida por Agostinho. Porém, o deleite da alma deve permanecer ligado aos bens superiores, onde o próprio trecho acima destaca, são aqueles seres onde não há tempo e nem mudança. Portanto, o deleite das coisas inferiores é temporário, pois os próprios bens carecem de permanência no tempo.

Agostinho ressalta que o mundo não é um mal, como já mencionamos no capítulo três. Ele foi ordenado de modo que todas as coisas se encaixassem para um bem maior. Porém, é difícil ao ser humano, por ser indivíduo que existe em uma fração do tempo, perceber essa mesma ordem universal, assim como é difícil para um único soldado contemplar o movimento harmônico de todo um exército (*De mus.* VI). Entretanto, a alma deve buscar a sabedoria dos bens superiores para que sua relação com o corpo seja saudável e cuidadosa. Dessa forma, ela eleva também o corpo, na condição de um “corpo glorioso”, como consta em *O cuidado devido aos mortos*: “Pode-se concluir que depois da morte física — devida ao primeiro pecado — a seu tempo e segundo sua ordem, este corpo será restituído a seu primeiro estado. Possuí-lo-á não por si mesmo, mas por força da alma fixada em Deus” (XII, 25). O “primeiro estado”, ao qual Agostinho se refere, é ao momento precedente ao pecado original, onde o corpo não morreria e não sofreria de doença alguma. No entanto, com o pecado, o corpo necessariamente passa pela morte, mas com a possibilidade de ser restituído logo após.

Aliás, como já mencionamos, o corpo também apresenta certa beleza advinda da realidade imutável. Agostinho analisa o que pode agradar aos ouvidos quando se escuta uma boa música. Ele afirma que consideramos uma boa música quando a alma reconhece a igualdade rítmica dos números imutáveis (*De mus.* VI, 38). Há, claramente, a associação de ordem, ritmo, igualdade e progressão numérica com a definição do belo. O que interessa aqui, é que pelo corpo também pode-se começar a ascender aos bens superiores. Entretanto, o ser humano não deve permanecer apenas nas realidades visíveis, mas de fato, galgar os degraus de ascensão ao eterno, pois assim como o corpo

incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde témpora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et caelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, ceterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta orbes temporum suorum numerosa successione quase carmini universitatis associant (*De mus.* VI, xi, 29.).

pode lhe impulsionar a buscar a verdade, também pode atraí-la a permanecer ao que é inferior.

Logo, o seu desejo de agir ante as afecções do corpo — que se vão sucedendo — a desvia da contemplação das coisas eternas, e a preocupação com o prazer sensível lhe distrai a atenção [...]. O desejo de atuar nos corpos também a desvia e torna inquieta, e isso é com os números batedores que ela faz. As fantasias e os fantasmas a desviam do mesmo modo: fá-lo aqui com os números recordáveis. Desvia-a, finalmente, o desejo da vaníssima cognição de tais coisas, e isso ela faz com os números sensíveis — os quais trazem no bojo certas regras, digamos, que se comprazem na imitação da arte¹⁴¹ (*De mus.* VI, 39).

No entanto, apesar da alma poder se distrair com coisas corpóreas, Agostinho adverte:

O que macula, porém, não é mau, porque o corpo também é criação de Deus e tem lá a sua formosura, mas fica bem abaixo da dignidade da alma (embora ínfima). Assim, mesmo com a mistura da prata mais pura, a dignidade do ouro é maculada. Por isso, não expropriemos da fábrica da divina providência quaisquer números produzidos por nossa mortalidade — esse castigo nosso —, quando são belos no seu gênero, tampouco os amemos como se nos tornássemos felizes porque os desfrutamos. Na verdade, em se tratando de números temporais, passaremos sem eles se os usarmos bem, como a uma tábuca entre as ondas; sem dispensá-los por onerosos nem os abraçar por seguros; em tamanho amor ao próximo como o que se nos prescreve, porém, temos um degrau firmíssimo para que subamos a Deus e não só sejamos mantidos em seu ordenamento, mas também mantenhamos nossa própria ordem firme e inabalável¹⁴² (*De mus.* VI, 46).

Assim, Agostinho descreve como é a relação saudável entre corpo e alma. Essa ligação não deve se dar a partir de uma total privação do que advém do corpo em relação à alma. Mas também a alma não deve viver apenas para o corpo, como se esse

¹⁴¹ *Amor igitur agendi adversus succedentes passiones corporis sui avertit animam a contemplatione aeternorum, sensibilis voluptatis cura eius avocans intentionem: hoc autem agit occursoribus numeris. Avertit etiam amor de corporibus operandi, et inquietam facit: hoc autem agit progressoribus numeris. Avertunt phantasiae atque phantasmata: et haec agit recordabilibus numeris. Avertit denique amor vanissimae cognitionis talium rerum: et hoc agit sensualibus numeris, quibus insunt quae regulae quaedam artis imitatione gaudentes: et ex his curiositas nascitur ipso curae nomine inimica securitati, et vanitate impos veritatis* (*De mus.* VI, 39).

¹⁴² *Quod autem illam sordidat, non est malum, quia etiam corpus creatura Dei est, et specie sua quamvis ínfima decoratur, sed prae animae dignitate contemnitur; sicuti auri dignitas etiam purgatissimi argenti commixtione sordescit. Quapropter quicumque de nostra quoque poenali mortalitate numeri facti sunt, non eos abdicemus a fabricatione divinae providentiae, cum sint in genere suo pulchri. Neque amemus eos, ut quasi perfruendo talibus beati efficiamur. His etenim, quoniam temporales sunt, tamquam tabula in fluctibus, neque abiiciendo quasi onerosos, neque amplectendo quasi fundatos, sed bene utendo carebimus. A dilectione autem proximi tanta quanta praecipitur, certissimus gradus fit nobis, ut inhaeamus Deo, et non teneamur tantum ordinatione illius, sed nostrum etiam ordinem inconcussum certumque teneamus* (*De mus.* VI, 46).

pudesse fornecer uma devoção segura para ela, visto sua própria natureza corruptiva. Nesse caso, o corpo não se trata de uma natureza que arrasta a alma para viver segundo o deleite das coisas sensíveis, tornando-a infeliz, pois faltará a esse gozo a constância temporal. Mas, é a alma, através de sua própria vontade, que escolhe em voltar sua atenção e dedicação ao que é dotado de movimento ou ao que é espiritual e perene.

Também há no *De Trinitate* passagens que permitem concluir que, para Agostinho, a própria sensação é função da alma (*trin.* XI, ii, 2). O corpo não é dotado de uma vontade contrária à alma. Aliás, o corpo não é dotado de vontade alguma. Visto que o ser humano, nesse sentido, é um composto de corpo e alma, é esta última que delibera. Portanto, é a alma que, por sua própria escolha, decide gozar dos bens inferiores ao invés de perseguir os bens superiores. Com isso, ela leva também o corpo ao pecado e condena todo seu ser à infelicidade.

O poder da alma sobre o corpo pode demonstrar tamanha intensidade que transforma o próprio corpo. Isto é:

Quando a inclinação é de tal modo forte que se possa chamar amor, desejo ou libido, agita com veemência o restante do corpo. E se não houver resistência por parte da matéria por demais inerte ou dura, pode até transformá-la em cor e figura semelhante à do objeto contemplado. Sirva de exemplo o diminuto corpo do camaleão, que se transforma, mediante uma facílima mudança, nas cores dos objetos que vê (*trind.* XI, ii, 5).

Oliveira (1995), ainda ressalta que as realidades sensíveis podem, simplesmente por existirem, tentarem a alma. Todavia, elas não violentam a alma, pois não possuem força anímica e nem poderiam, visto que a vontade goza de liberdade. Isto é, é possível obrigar a alguém que faça algo, mas não é possível obrigar um indivíduo a querer fazer algo. Assim, a ação da alma “é um arbítrio, isto é, uma decisão soberana, o poder de agir como queremos, a capacidade de produzirmos, como senhores, os nossos próprios atos” (Oliveira, 1995, p. 250).

Desse modo, Agostinho se distancia da influência neoplatônica ao não considerar o corpo como um mal a ser evitado, mas o compreende como uma substância a ser bem governada. Assim:

[...] rejeitará a dicotomia platônica e origenista segundo a qual o corpo é uma prisão da alma, e até reconhecerá que existe uma inclinação natural na alma

para viver num corpo. Desta forma, o corpo não é estranho ao homem, é o próprio homem, mas incompleto¹⁴³ (Adydmur, 2021, p. 8, tradução nossa).

Em *A Doutrina Cristã*, ele expressa uma fórmula, sobre o bem da agir da alma, que envolve a relação de utilização e fruição dos bens.

5.4 A relação harmônica entre corpo e alma

Apesar de tratarmos, nesse estudo, da relação alma e corpo como um encontro crucial de cuidado e que diz respeito ao próprio ser do humano, nem sempre Agostinho nos permitiu fazer tal leitura de modo assertivo. Em seus primeiros escritos, há uma forte influência platônica na qual, mais tarde, em suas *Retratações*, se arrepende ou, ao menos, tenta explicar melhor. Isso porque sua tendência nos diálogos de Cassissíaco¹⁴⁴ é de conceder demasiada ênfase na *ratio* e não identificar o “eu” também no corpo. Segundo O’Meara (1969), essa influência surge, principalmente, com a leitura que Agostinho realiza das obras de Porfírio, onde a fórmula porfiriana *corpus fugiendum* (fugir, evitar o corpo) parece assumir um sentido escatológico nessas obras de Agostinho. Ora, há aí um sentido mais ascético do que escatológico, na ideia de evitar deixar-se dominar tão somente pelos ditames do mundo material (O’Meara, 1969). Assim mesmo, há interpretações que reduzem a complexa relação corpo-alma em Agostinho. A compreensão de que existe uma ligação direta entre Agostinho e o platonismo no que se refere ao pensamento de uma oposição entre corpo e alma torna-se evidente no texto de Sipe (2006). Nesse ponto de vista, a alma estaria em uma luta constante contra o corpo e, aqui, estaria a fonte cristã de depreciação do corpo, como já mencionamos na introdução. A autora afirma, por sua vez:

Agostinho retoma o sistema neoplatônico e o sintetiza com sua estrutura cristã. Segundo Agostinho, para evitar o "mau" o ser humano deve concentrar-se interiormente na sua alma ou mente, que está mais próxima de

¹⁴³ *Saint Augustine will reject the Platonic and Origenist dichotomy according to which the body is a prison of the soul, and will even acknowledge that there is a natural inclination in the soul to live in a body. In this way, the body is not foreign to man, it is man himself, but incomplete* (Adydmur, 2021, p. 81)

¹⁴⁴ São as primeiras obras literárias de Agostinho, recentemente convertido. Essas obras consistem em: *Contra os Acadêmicos*, *A Vida Feliz* e *A Ordem*.

Deus, e não no seu corpo, que carrega o peso do pecado original na carne e está mais distante de Deus.¹⁴⁵ (Sipe, 2006, p. 4, tradução nossa).

Ao contrário dessa interpretação, compreendemos que a alma, em Agostinho, precisa acessar o mundo espiritual e imutável justamente para poder bem governar o corpo e manter o *homem* como substância complexa unificada. Ela não abandona o corporal quando se dedica à contemplação da verdade, isso seria a própria morte do ser humano, pois não mais exerceria um cuidado zeloso sobre o corpo. Concordamos com a autora no que se refere ao “controle” que a alma exerce, ou deveria exercer, sobre o corpo, governando-o bem. Todavia, quando Agostinho se refere a uma “luta” do espiritual contra os desejos da “carne”, ele não se refere ao corpo em si, mas sim a uma batalha travada dentro da própria alma e com ela mesma; entre a vontade que tende a permanecer tão somente em coisas supérfluas e passageira e a que pretende permanecer na busca constante da verdade imutável.

Mencionamos no tópico acima, que o engano e o pecado são provocados pela alma, que por meio da vontade ama e dedica-se ao que é inferior; e não pelo corpo. Este, por sua vez, constitui o humano e deve ser cuidado e preservado pela alma, pois é por meio dele que ela contata o mundo exterior (sensível). Mas, de que modo pode a alma bem agir no mundo terreno? Talvez, a melhor resposta apresenta-se no primeiro livro da *Doutrina Cristã*, onde Agostinho classifica a ordem dos seres:

Entre as coisas, há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas.

Nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramos-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar. Se quisermos gozar do que se há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada e algumas vezes até nos desviamos do caminho. Atacados pelo amor das coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruirmos ao possuí-las¹⁴⁶ (*Doc. crist. I, iii, 3*).

¹⁴⁵ *Augustine takes up this Neoplatonic system and synthesizes it with his Christian framework. According to Augustine, in order to avoid “evil” humans must focus inwardly on their soul or mind, which is closest to God, and not on their bodies, which carry the burden of original sin in the flesh and are farthest from God; in order to do this we must ask for God’s grace to help us control the body* (Sipe, 2006, p. 4).

¹⁴⁶ *Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur,*

Segundo Agostinho, há uma classificação de bens. Tudo que existe é compreendido como criação divina e, dessa forma, bom, pois compartilha uma parte do Ser¹⁴⁷. Entretanto, os seres possuem níveis ontológicos de bondade, determinados por sua finalidade. Assim, existem seres que não proporcionam a felicidade em si mesmos, mas são um meio para que ela seja alcançada. Por exemplo, nenhum remédio ingerido causa, por si só, um estado de felicidade naquele que o ingeriu. O remédio é apenas um meio para alcançar a cura, cessar a dor e restabelecer a saúde. É nesse nível de ser que Agostinho classifica todos os bens materiais. Possuímo-los não porque eles promovem a felicidade, mas porque nos ajudam a chegar até ela. Ora, o ser humano que se dedica demasiadamente a esses bens corpóreos não vive de modo pleno e feliz. Pois, como toda matéria degrada-se no tempo, o tipo de felicidade gerada por ela também é peremptório.

Ao inverso da *utilização*, a *fruição* está na contemplação de algo que, por si só, pode gerar deleite daquele que a contempla. Dessa forma, “fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria¹⁴⁸” (*Doc. chri. I, iv, 4*). Mas o que é digno de fruição? Vimos que a utilização se refere a objetos que não podem ter fins em si mesmos, pois são sujeitos às vicissitudes do tempo. Ao contrário, portanto, os bens dignos de fruição são aqueles que concedem a felicidade através de sua contemplação, por serem bens que, sem materialidade, não se transmutam com o tempo, são perenes e, também, deles frui a felicidade duradoura.

Na *Doutrina cristã*, mais uma vez Agostinho repete a ideia de que através do mundo material o *homem* pode ascender ao mundo espiritual. Vivemos na matéria, mas em direção à verdade incomutável:

et quasi adminiculamur. ut ad illas quae nos beatos faciunt, pe-venire, atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerintus. impeditur cursus noster, et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur. vel etiam revocemur. inferiorum amore praepediti (*Doc. crist. I, iii, 3*).

¹⁴⁷ As criaturas não são o próprio Ser, apenas participam dele em um determinado tempo de existência. Mas nem mesmo nessa existência existe algo que permanece em estado inalterável, pois a temporalidade faz parte de toda a criação, principalmente da matéria.

¹⁴⁸ *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam.* (*Doc. chri. I, iv, 4*).

É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal (2Cor 5,6). Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus (Rm 1,2), isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas¹⁴⁹ (*Doc. crist. I, iv, 4*).

Dessa forma, Agostinho se difere de outros pensamentos platônicos, tais como dos neoplatônicos, onde a alma é compreendida como oposta ao corpo. Nessa concepção, a missão evolutiva da alma é libertar-se da matéria que a aprisiona (Brown, 2012). A proposta de Agostinho sobre a relação entre corpo e alma também, dentro dos propósitos do dualismo, não se assemelha ao dualismo cartesiano, onde o “eu” (a identidade) funde-se na ideia de uma mente pensante, uma vez que o “eu-mente” poderia existir sem um corpo ou qualquer atributo do corpo, tal como os sentidos, por exemplo. Descartes adere a um dualismo mais radical, acentuando o *ser* do homem em sua mente. O corpo, não é visto como fonte de pecado ou moralmente mal, mas como objeto de equívoco que pode confundir a mente, ou seja, um problema epistemológico¹⁵⁰ (Descartes, p. 8, § 7, 1983).

5.5 O produto da relação alma e corpo

Agostinho parte do princípio de que a sabedoria está relacionada com a contemplação e a ciência com a ação. A ação que a ciência produz é o bom uso das coisas materiais. Por mais que ela esteja voltada ao mundo material, não é mal em si por isso. Pelo contrário, se ela está pautada pelos bens e razões eternas, ela conduzirá o ser humano a fazer bom uso dos bens materiais. Como afirma Oliveira (1984), a ciência se relaciona com uma “razão inferior”, que orienta o agir no mundo físico, enquanto a

¹⁴⁹ *Sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si rediré in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus* (*Doc. crist. I, iv, 4*).

¹⁵⁰ Existem teorias dualistas substanciais contemporâneas, como o ocasionalismo, defendido por Malebranche, onde corpo e alma, de substâncias distintas, não poderiam interagir, mas que no momento em que um estado físico ocorre um ser superior trata de “acionar” um estado mental. Outra concepção de dualismo é o paralelismo, defendido, principalmente por Leibniz, onde estados mentais e físicos simplesmente ocorrem no mesmo momento, mas um não é o causador do outro. Atualizar o dualismo agostiniano para as discussões atuais dos diferentes dualismos iria além do escopo desse trabalho, mas certamente é um caminho para as próximas discussões.

sabedoria concentra-se na “razão superior”, que pode contemplar a verdade. A ciência se relaciona com o temporal e o material, com o que se manifesta na história:

Por outro lado, abster-se do mal — o que Jó considera ciência —, pertence sem dúvida ao campo das coisas temporais. Pois é no tempo que estamos sujeitos ao mal do qual nos devemos abster, para chegarmos aos bens eternos. Toda medida de prudência, de fortaleza, de temperança e de justiça que tomamos diz respeito à ciência, isto é, àquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e desejar o bem. Igualmente, os exemplos a serem evitados ou imitados e todos os vários documentos que a respeito de qualquer assunto são necessários para nossa vida prática. Tudo isso nós recolhemos na ciência ou conhecimentos da história¹⁵¹ (*trind.* XII, xiv, 22, p. 388).

O objeto do qual trata a sabedoria é incorpóreo e incorruptível. Permanece sempre o mesmo sem nunca modificar o seu ser. Ao contrário da ciência, que trabalha com corpos degenerativos. O que distingue as duas formas de conhecimento, portanto, é a substância da qual eles são formados. Isto é, substância material ou substância espiritual.

Agostinho, no que se refere a constituição do conhecimento, discorda de Platão. É necessário lembrar que para esse filósofo grego, conhecimento é uma rememoração do que a alma viu previamente em uma vida anterior e independente do corpo. Agostinho chega a citar o caso do escravo que, levado por uma série de perguntas por Sócrates, chega à resposta de um importante caso de geometria no diálogo *Meenon*. Não sabemos ao certo até que ponto Agostinho, de fato, leu esta obra. Possivelmente foi via o livro *Hortênsius*, de Cícero. É conhecida a informação de que o bispo hiponense nunca desenvolveu aptidão de ler em grego. Todavia, ele compreende que toda alma humana possui a capacidade de chegar à verdade. O homem pode alcançar o conhecimento por causa de dois fatores: O primeiro, é que a sua alma possui a capacidade de compreender as verdades inteligíveis. O segundo, é que existe uma luz que ilumina, na qual podemos “ver” esse conhecimento. A luz não é o próprio Deus, mas é algo que se origina dele em favor do ser humano contemplar a verdade.

¹⁵¹ *Abstinerere autem a malis, quam Iob scientiam dixit esse, rerum procul dubio temporalium est. Quoniam secundum tempus in malis sumus, a quibus abstinere debemus, ut ad illa bona aeterna veniamus. Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et iuste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur; et quidquid propter exempla vel cavenda, vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accommodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione colligimus* (*trind.* XII, xiv, 22).

Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito¹⁵² (*trind.* XII, xv, 24, p. 390-391).

Outro ponto que é destacado por Agostinho para refutar a teoria platônica da reminiscência é a sua incapacidade de constituir, apenas por recordações, o conhecimento sensível. Essa forma de conhecimento só é possível quando se vislumbra o objeto do conhecimento e não é possível saber antes de vê-lo. Por isso Platão não menciona essa forma de conhecimento. Segundo a distinção que Agostinho faz antes dessa última passagem citada, a ciência, conhecimento das coisas do mundo; e a sabedoria, conhecimento das verdades intelectivas, só são possíveis, ambas, pela luz. Seja ela visível, que impressiona o órgão visual, seja ela incorpórea, que permite ao pensamento ver o que estava procurando.

Agostinho destaca também a existência de um conhecimento que está entre a imagem direta dos objetos mundanos e a sabedoria. Refere-se aí ao conhecimento racional das coisas temporais. A ciência, nesse sentido, trabalha com as imagens retidas na memória de coisas que lhe são exteriores. É válido lembrar que também existe aí uma imagem trinitária: memória, pensamento e vontade.

Agostinho cita o evangelho de São João (1,1-14), para demonstrar melhor a diferença entre *sapientia* (sabedoria) e *scientia* (conhecimento das coisas materiais). João escreve sobre o Verbo que é a luz e está com Deus (verdade inteligível). Depois, o verbo se faz carne e habita entre os homens, ou seja, encarna para fazer do mundo material e entra para a história (conhecimento sensível) (*trind.* XIII, i).

A *sapientia* ou sabedoria é produzida a partir da realidade inteligível, imutável e atemporal. Não se deixa conhecer pelos sentidos do corpo, mas apenas é alcançada por meio da razão. Ao contrário, a *scientia* ou ciência diz respeito ao conhecimento

¹⁵² *Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius capax eique congruens est creatus* (*trind.* XII, xv, 24).

produzido usando como meio os sentidos do corpo. Isso porque o objeto do conhecimento da ciência é acessível aos órgãos sensoriais:

Com efeito, quando pronuncia o vocábulo dissílabo “mundo”, como é um som, com realidade corporal, ele se dá a conhecer por meio do corpo, no caso os ouvidos. O seu significado, porém, também nos chega ao conhecimento pelo corpo, ou seja, pelos olhos corporais, pois o mundo é conhecido na proporção em que é conhecido pelos que o veem. Contudo, quanto a este termo dissílabo: “creram”, é diferente. O som insinua-se pelo ouvido corporal, seu significado, porém não se torna conhecido por nenhum sentido, mas pela razão. De fato, se não soubermos pelo espírito o que significa “creram”, não compreenderíamos o que fizeram aqueles dos quais se escreveu: E os seus não o receberam. Logo, o som da palavra ressoa fora, nos ouvidos do corpo e atinge o sentido da audição¹⁵³ (*trind.* XIII, i, 4, p. 397).

Distingue, dessa forma, o objeto de conhecimento que cabe ao “homem interior” e ao “homem exterior”. O conhecimento, mostra Agostinho, precisa ser denominado de modo distinto, pois tem na sua raiz (seu objeto) uma diferença substancial.

A sabedoria existe em si própria, mas também existe uma dimensão onde pode ser alcançada pelo ser humano. A *sabedoria humana* é, nesse sentido, a contemplação ou a participação do ser humano em relação ao próprio Deus-sabedoria. “Portanto, Deus mesmo é a suma sabedoria, e o culto prestado a Deus é a sabedoria do homem, essa da qual agora falamos. Pois a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus¹⁵⁴ (1Cor 3,19)” (*trind.* XIV, i,1, p. 438). Ora, o culto a Deus é o culto a própria sabedoria e comunhão do ser humano com ela.

É importante também destacar a diferença que nosso autor faz entre o sábio e o filósofo. A pessoa que se dedica a encontrar a sabedoria foi comumente chamada de “sábio”. No entanto, Agostinho aponta que este termo foi há muito tempo interpretado como presunção e, portanto, alterado para “filósofo”. Assim como Pitágoras pensou, o

¹⁵³ *Hoc enim nomen dissyllabum cum dicitur, mundus, quoniam sonus est, res utique corporalis per corpus innotuit, id est, per aurem: sed etiam quod significat per corpus innotuit, id est, per oculos carnis. Mundus quippe in quantum notus est, videntibus notus est. At hoc verbum quattuor syllabarum quod est: “crediderunt”, per animum nossemus, non intellegeremus quid non fecerint illi de quibus dictum est: et sui eum non receperunt. Sonus ergo verbi forinsecus instreperit auribus corporis, et attingit sensum qui vocatur auditus* (*trind.* XIII, i, 4, grifo do autor).

¹⁵⁴ *Deus ergo ipse summa sapientia, cultus autem Dei sapientia est hominis, de qua nunc loquimur. Nam sapientia huius mundi stultitia est apud Deum (1 Cor 3,19). Secundum hanc itaque sapientiam, quae Dei cultus est, ait sancta Scriptura: Multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum (Sap 6, 24).*

filósofo ainda não é um sábio, mas alguém que ama a sabedoria. Agostinho identifica-se mais com esse segundo termo, segundo suas palavras:

[...] Nem nesse sentido eu me atrevo a considerar-me sábio. Basta-me saber, e ninguém o pode negar, que é próprio do filósofo, isto é, do amante da sabedoria, discorrer sobre a sabedoria. E isso não deixaram de fazer aqueles que se declararam de preferência ‘amantes da sabedoria’ a se chamarem ‘sábios’¹⁵⁵ (*trind.* XIV, i, 2, p. 439).

Uma vez abordado o tema da diferença entre sábio e filósofo, Agostinho afirma não ser de opinião contrária àqueles que chamam todo o conhecimento de “ciência” ou, em grego, “*epísteme*”. A sabedoria seria, nesse caso, a ciência do que diz respeito a realidade divina. Isto é, a realidade sempiterna que se encontra fora do tempo e do espaço e, portanto, não está susceptível a corrupção. Mas, porque o Apóstolo Paulo faz a distinção entre ciência e sabedoria, Agostinho adota essa mesma diferenciação, que pode ser resumida da seguinte forma: “é mister distinguir a definição supra, de modo a se chamar propriamente sabedoria à ciência das coisas divinas, reservando o nome de ciência às coisas humanas¹⁵⁶” (*trind.* XIV, i, 3, p. 439).

A ciência, que diz respeito ao conhecimento das coisas do mundo, deve conduzir o ser humano à fé, da qual advém a felicidade. Agostinho alerta para que essa forma de conhecimento não desperte no homem a vaidade e uma curiosidade que lhe é nociva. Ao contrário, a ciência deveria servir como um degrau as realidades atemporais que contém a sabedoria. É através da fé que o ser humano vai do mundo visível a realidade inteligível: “Ao longo de sua vida, Agostinho insiste muito na necessidade da cultura da fé. A ciência é necessária à sabedoria, por ser o caminho normal para abraçarmos a contemplação das verdades eternas. ‘Pela ciência vamos à sabedoria’” (Oliveira, 1984, p. 686).

Mas a ciência, tendo como ponto de partida, o mundo temporal e a fé que está assentada sobre essa mesma realidade, ainda não pode ser chamada de imagem de Deus (*trind.* XIV, ii). A fé, conforme destaca Agostinho, é a crença em coisas que não podemos ver. Na medida em que é possível ver, a fé tende a se tornar algo do passado, é

¹⁵⁵ *Sed ego nec sic quidem sapientem me audeo profiteri: satis est mihi, quod etiam ipsi negare non possunt, esse etiam philosophi, id est, amatoris sapientiae, de sapientia disputare. Non enim hoc illi facere destiterunt, qui se amatores sapientiae potius quam sapientes esse professi sunt* (*trin.* XIV, i, 2).

¹⁵⁶ *Ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat* (*trind.* XIV, i, 3).

levada a extinção. Ao ver a sabedoria (Deus) face a face à trindade da fé (conservação, contemplação e amor) deixa de existir. “Portanto, não é na posse, contemplação e amor da fé passageira, mas no que há de permanecer para sempre, que é preciso encontrar o que convém ser denominada e imagem de Deus¹⁵⁷” (*trind.* XIV, ii, 4, p. 441).

Um problema é levantado por Agostinho: será que essa trindade da fé (memória, contemplação/pensamento e vontade/amor) não permanecerá na lembrança quando o homem for capaz de ver a sabedoria face a face? Ver como uma lembrança do passado não é o mesmo do que ver enquanto algo presente e decisivo para galgar o conhecimento. O bispo hiponense afirma:

A trindade atual dá-se quando temos, vemos e amamos a fé atual em nós. Outra será a trindade futura, quando distinguiremos pela lembrança, não mais a mesma fé, mas um vestígio, subsistindo em forma de imagem no recôndito da memória, o que contemplaremos pelo ato da recordação. Esses dois elementos, isto é, o vestígio conservado na memória e a representação que se imprime no olhar do que recorda, estando unidos pelo terceiro elemento, que é a vontade¹⁵⁸ (*trind.* XIV, iii, 5, p. 442).

Uma forma é a fé viva que mantém o indivíduo reto em sua busca pela *imago Dei*, por aquilo que não perece, mas é sempiterno. Outra coisa será essa mesma fé quando a própria sabedoria for alcançada. Não terá mais sentido, pois seu objetivo estará cumprido.

Pela inserção da fé como início da busca por Deus, que também passa pelos sentidos corporais, pelos quais podemos sentir as coisas mundanas até chegar as verdades imutáveis, destaca-se a forma de ascensão do conhecimento, tão característico do pensamento Agostiniano. Para ele, o ser humano se eleva até Deus “ascendendo das coisas inferiores às superiores, ou antes passando das exteriores às interiores¹⁵⁹” (*trin.* XIV, iii, 5). O conhecimento das coisas divinas (*sapientia*) não é dado

¹⁵⁷ *Ex quo collegitur, ut si aim imago Dei est ista trinitas, atiam ipsa non in eis quae semper sunt, sed in rebus sit habenda transeuntibus* (*trind.* XIV, ii, 4).

¹⁵⁸ *Sed qui hoc dicit, non discernit aliam nunc esse trinitatem, quando praesentem fidem tenemus, videmus, amamus in nobis; aliam tunc futuram, quando non ipsam, sed eius velut imaginarium vestigium in memoria reconditum, recordatione contuebinur, et duo haec, id est, quod erat in memoria retinentis, et quod inde imprimitur in acie recordantis, tertia voluntate iungemus* (*trind.* XIV, iii, 5).

¹⁵⁹ *Nempe ab inferioribus ad superiora ascendentes, vel ab exterioribus ad interiora* (*trind.* XIV, iii, 5).

espontaneamente. Há uma caminhada a ser percorrida, uma escada a ser galgada. Mas, nesse caso, sem a fé, o homem não se atreveria a dar o primeiro passo. Não seguiria adiante se não acreditasse na existência de algo que ainda não pode ver.

Para mostrar que não se trata da mesma fé quando alcançamos a sabedoria, Agostinho compara essa trindade com as trindades recorrentes do *homem exterior*. Quando vemos um objeto, como já tratamos, forma-se uma imagem trinitária formada a partir do objeto exterior, os sentidos corporais e a vontade. Mas quando esse objeto exterior desaparece, outra trindade é formada na alma humana, que é a imagem do objeto guardada na memória, a visão interna e a vontade. Da mesma forma que a trindade corporal se transforma, a trindade da fé também muda quando o seu objeto é alcançado.

Nenhuma dessas duas imagens trinitárias da fé refletem a imagem de Deus. Para Agostinho, como já tratamos aqui também, o reflexo da trindade divina está na própria natureza humana, que ele compreende ser, na parte racional, imortal.

Assim, também, embora a razão ou a inteligência esteja por vezes como que adormecida, ora pequena ora grande, a alma humana, contudo, será sempre racional e inteligente. Donde se segue, que se ela foi criada à imagem de Deus, no sentido de que pode usar da razão para conhecer e contemplar a Deus, conseqüentemente, essa natureza tão sublime e admirável, desde quando começou a existir, sempre existirá, mesmo se ficar tão deteriorada que pareça quase não existir e seja obscurecida e disforme, ou que seja clara e bela¹⁶⁰ (*trind.* XIV, iv, 6, p. 444).

É na dimensão em que pode participar da realidade de Deus que a alma é a imagem e semelhança de seu criador. É também nessa mesma parte que a alma é imortal. Como visto no trecho acima, não é uma atividade que faz da alma um reflexo divino, mas é a sua própria estrutura que é assim disposta. Retirar a parte racional do indivíduo é como retirar os três lados de um triângulo. Nesse caso, a forma geométrica deixa de existir, pois esses três lados formam sua estrutura, aquilo que ele é. Da mesma forma acontece com o ser humano sem sua alma racional. João Paulo II afirma sobre a forma como Agostinho entende o ser humano da seguinte maneira:

¹⁶⁰ *Ita quamvis ratio vel intellectus nunc um ea sit sopitus, nunc parvus, nunc magnus appareat, nunquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est* (*trind.* XIV, iv, 6).

Ele a vê como a capacidade de ser elevada à visão imediata de Deus: o ser finito que alcança o Infinito. O homem, escreve ele em sua obra sobre *A Trindade*, é a imagem de Deus, na medida em que é capaz de Deus e pode ser participante Dele". Esta capacidade "impressa imortalmente na natureza imortal da alma racional" é o sinal de sua suprema grandeza: "na medida em que é capaz e pode participar da natureza suprema, o homem é uma grande natureza¹⁶¹" (1986, p. 9-10).

É na potencialidade que está no ser humano que reside também sua imortalidade e grandeza. Por vezes, renega sua própria capacidade, optando por se afastar do que é imortal e viver demasiadamente o mundo perecível. No entanto, ainda assim, não deixa de carregar consigo a imagem de Deus em sua alma racional¹⁶². Agostinho chega a uma definição precisa sobre a alma racional. Após analisar tantas trindades que fazem parte das operações da alma, chega à conclusão de que esta é formada por três elementos: memória, inteligência e vontade (*trind.* XIV, vi). Faz isso ao retomar a distinção entre conhecer e pensar¹⁶³

Dentro dessa trindade, surge a necessidade de entender melhor a relação entre pensamento e inteligência; e conhecimento (*notitia*) e memória. Muitas questões surgem dessa definição de alma proposta por Agostinho. Onde está o conhecimento de si quando a alma não está pensando nela? Será que quando a alma não pensa em si ela ainda tem em si o seu conhecimento e a sua inteligência? A alma, argumenta Agostinho, não deixa de se amar só porque não pensa em si naquele momento. Um exemplo nos é fornecido por ele:

‘Este músico conhece de fato música, mas no momento não a ama, pois não pensa na música. Ama, porém, agora, a geometria, pois atualmente não pensa na música’. Não é igualmente uma afirmação absurda? Dizemos, porém, com muitíssima razão: ‘Este que vê falando sobre geometria é também músico

¹⁶¹ *Lo ve como capacidad de ser elevado hasta la visión inmediata de Dios: el ser finito que alcanza al Infinito. El hombre, escribe él en su obra sobre La Trinidad, es imagen de Dios, en cuanto es capaz de Dios y puede ser partícipe de Él" [99]. Esta capacidad "impresa imortalmente en la naturaleza imortal del alma racional" es la señal de su grandeza suprema: "en cuanto es capaz y puede ser partícipe de la naturaleza suprema, el hombre es una gran naturaleza* (1986, p. 9-10).

¹⁶² Sobre as crianças, o bispo hiponense afirma que elas não desconhecem sua capacidade racional, mas ainda não conseguem parar para pensar sobre isso. Como afirmamos no início da primeira trindade da alma, o ser humano conhece a si mesmo, mas pode não pensar em si. Isso é o que acontece com as crianças. Atraídas pelos sentidos corporais e pela sensibilidade que estes provocam, não param para pensar em sua racionalidade. Além disso, são muito novas para conhecerem as palavras com que os adultos podem aconselhá-las (*trind.* XIV, v, 7).

¹⁶³ Cf. Capítulo II.

consagrado, pois se recorda dessa ciência, compreende-a e ama-a; embora no momento, não pense na música, visto que está pensando na geometria, sobre a qual está discorrendo¹⁶⁴ (*trind.* XIV, vii, 9, p. 450).

A alma guarda na memória conhecimentos mais profundos e outros que flutuam em sua superfície. Quando ela pensa em algo, recolhe conteúdos que estão obscuros e os vê com maior claridade. Daí há uma frase que marca a reflexão sobre a trindade humana: “Sabes isso, mas não sabes que sabes¹⁶⁵” (*trind.* XIV, vii, 9). Oliveira (1986), chama de “conhecimento implícito” e “conhecimento explícito” essa diferença em que, respectivamente, coisas que estão mais escondidas nos recônditos do vasto palácio da memória e outras que são mais fáceis de serem acessadas. Trazer para a claridade o que está apagado na penumbra é propriamente o trabalho do pensamento (*cogitatio*). Sem a reflexão a alma não atinge conhecimentos profundos que já estão em si.

Já o pensamento está ligado diretamente a faculdade da inteligência. Ele é o que vê na memória e resgata do esquecimento o que estava obscurecido. Agostinho também o chama de “olhar da alma” ou “olhar da mente”.

Outra diferença que encontramos no livro XIV no *De trinitate*, entre ciência e sabedoria, é que Agostinho classifica a *scientia* como um tipo de conhecimento adventício, acidental, que pode ou não existir. Destaca alguns conhecimentos dessa categoria:

Com relação à ciência, as coisas que se sabem são como que adventícias na alma. Sejam aqueles trazidas pelo conhecimento histórico, como os fatos e ditos que se verificam no tempo e passam, vinculados à natureza das coisas, de acordo com lugares e regiões. Sejam as que não existiam ainda no homem, mas que aí nascem, de novas realidades por ensinamentos vindos de outros, ou por reflexões próprias, como, por exemplo, a fé. [...] Igualmente em relação às virtudes, as quais se são verdadeiras nos permitem viver retamente nesta vida mortal, em vista de vivermos felizes na imortalidade que Deus nos promete¹⁶⁶ (*trind.* XIV, viii, 11, p. 454).

¹⁶⁴ “*Iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non amat, quando eam non cogitat; amat autem nunc geometrica., quoniam nunc ipsam cogitat*”: *nonne similiter absurda est? Rectissime vero dicimus: “Iste quem perspicias de geometrica disputantem, etiam perfectus est musicus; nam et meminit disciplinae eius, et intellegit eam et diligit; sed quamvis eam noverit et amet, nunc illam non cogitat, quoniam geometricam de qua disputat, cogitat”*(*trind.* XIV, vii, 9).

¹⁶⁵ “*Scis hoc, sed scire te nescis*” (*trind.* XIV, vii, 10).

¹⁶⁶ [...] *Unde quae sciuntur, velut adventitia sunt in animo, sive cognitione historica illata, ut sunt facta et dicta, quae tempore peraguntur et transeunt, vel in natura rerum suis locis et regionibus constituta sunt, sive in ipso homine quae non erant oriuntur, aut aliis docentibus aut cogitationibus propriis, sicut fides,*

O contato que estabelecemos com o mundo, a narrativa histórica, a fé (através do ensinamento que advém do exterior) e as virtudes, são conhecimentos “sobre” e “no” mundo sensível e material. Pertencem, da mesma forma, ao âmbito da ciência. O ser pode ou não os possuir, depende das experiências que ele estabelece na vida, no espaço e no tempo.

Em relação à fé, é necessário deixar claro que embora seu início venha através dos sentidos que captam uma espécie de ensinamento, ela acontece mesmo é na interioridade. Como o próprio Agostinho destaca, a fé está mais relacionada com o que se acredita do que no que se crê (*trind.* XIV, viii). Além disso, ela ainda tende a desaparecer no tempo, quando a imagem da sabedoria for vista claramente. Restará, portanto, uma imagem da fé no passado, como já destacamos. Por essa característica, é que o bispo hiponense a coloca entre os conhecimentos da ciência.

Já que a fé preenche uma lacuna de tempo para Agostinho e, por isso, está na categoria de ciência, como o filósofo situa as virtudes nessa ambiguidade entre *scientia* e *sapientia*? Como apontamos na citação acima, as virtudes pertencem a *scientia*, pois assim como a fé, tendem a desaparecer no tempo, quando a alma contemplar a sabedoria plena. Baseado na obra *Hortênsius*, do filósofo Cícero, Agostinho destaca quatro tipos de virtudes: justiça, prudência, temperança e fortaleza. A justiça socorre os fracos, a prudência previne de situações perigosas, a fortaleza faz suportar as tribulações e a temperança coíbi a vida de prazeres desregrados (*trind.* XIV, ix). Nesse caso, as virtudes não serão mais necessárias, pois são conhecimentos para viver bem no mundo físico e temporal. Assim como a fé, elas também deixarão de existir.

O conhecimento que se perfaz no tempo pode tanto ser gerado no momento da experiência ou ser anterior a ela. No caso da visão, por exemplo, o objeto a ser visto já existia antes do indivíduo vê-lo. Outros, porém, se constituem no momento mesmo da experiência, é o caso do som, que é produzido e ao mesmo tempo captado no momento da experiência:

quam plurimum in libro tertio decimo commendavimus; sicut virtutes, quibus, si verae sunt, in hac mortalitate ideo bene vivitur, ut beate in illa quae divinitus promittiur immortalitate vivatur (trind. XIV, viii, 11).

No conhecimento de todas essas realidades temporais mencionadas, algumas são cognoscíveis e antecedem o conhecimento no tempo. É o caso dos objetos perceptíveis, já existentes nas coisas antes de serem conhecidas, ou ainda das realidades cujo conhecimento nos chegam através da História. Mas há algumas, que começam a existir como que simultaneamente ao conhecimento. Acontece nesse caso, como se algo visível, que não existia absolutamente, surgisse perante nosso olhar, mas evidentemente, sem preceder a nosso conhecimento. O mesmo sucede, por exemplo, quando algo emite um som, perto de onde esteja alguma pessoa a ouvir. Ambos, de fato: som e audição, começam a existir simultaneamente; e do mesmo modo, juntamente, deixam de existir. Entretanto, o cognoscível — ou tenha precedência no tempo, ou tenha existência simultânea —, gera o conhecimento e não é por ele gerado¹⁶⁷ (*trind.* XIV, x, 13, p. 459).

Apesar do conhecimento enquanto *scientia* ser gerado de duas formas, anterior a experiência ou simultânea a ela, Agostinho é inequívoco ao dizer que é o objeto cognoscível que gera o conhecimento. Para Oliveira (1984) isso mostra a importância que Agostinho confere aos sentidos e as coisas cognoscíveis. O conhecimento não as gera, mas elas geram o conhecimento. Para conhecer o mundo físico é necessário entrar em contato com os elementos que o constituem. O mesmo ocorre quando a visão da alma ou pensamento se volta a olhar as imagens contidas na memória. As imagens retidas na memória são anteriores ao pensamento. Mas isso não ocorre com a trindade puramente interior, que tem a alma como objeto de contemplação. A alma sempre esteve presente a si mesma e sempre se conheceu, desde o início da sua existência.

A parte superior da alma, como já afirmamos, é a trindade do homem interior. Ela permite ao ser humano não apenas alcançar os bens materiais ou a ter consciência de si própria, mas a participar da verdade imutável que é Deus. Pois para Agostinho, Deus é o Ser que cria as criaturas e que está acima da própria materialidade e da racionalidade humana. Só é sábio, nesse caso, quem está com a sabedoria e que opta a dedicar-se pela verdade. Esta é o próprio ser que nunca foi criado, mas que criou todas as coisas existentes.

Mas Agostinho também salienta que, às vezes, o ser humano vive como esquecido de Deus. Afasta-se e não pensa na verdade. Todavia, esse esquecimento não é

¹⁶⁷ *In omnium istarum, quas commemoravimus, temporalium rerum scientia, quaedam cognoscibila cognitionem interpositione temporis antecedunt; sicut sunt ea sensibilia quae iam erant in rebus, antequam cognoscerentur; vel ea omnia quae per historiam cognoscuntur; quaedam vero simul esse incipiunt; velut si aliquid visibile, quod omnino non erat ante nostros oculos oriatur, cognitionem nostram utique non praecedat; aut si aliquid sonet, ubi adest auditor, simul profecto incipiunt esse, simulque desimunt et sonus et eius auditus. Verutamen sive tempore praecedentia, sive simul esse incipientia cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur* (*trind.* XIV, x, 13).

total, como o exemplo que o próprio autor evoca, de uma pessoa que afirma conhecer outra, embora a outra não lembre disso de forma alguma. O esquecimento do homem em relação a Deus é sempre parcial, pois Deus não deixa sua imagem cessar dentro da memória da alma do homem:

Agostinho distingue duas espécies de esquecimento: um total, absoluto, em que vestígio algum do passado subsiste na memória. Outro, aparente, em que a alma está momentaneamente incapaz de evocar a imagem latente na memória. É assim que a lembrança de Deus subsiste no pecador. Recordar-se dele será lembrança, não de um fato passado, mas de um conhecimento presente, porque Deus não cessa de imprimir sua imagem na alma. Esse conhecimento, entretanto, encontra-se latente e ignorado. O pecador é incapaz, por si mesmo, de o trazer de volta ao olhar da consciência. Quando se trata de redescobrir a Deus — com esse conhecimento salutar que justifica a alma —, é o próprio Deus que há de se revivificar a lembrança pelo testemunho da escritura, ou o socorro interior da graça (Oliveira, 1984, p. 694).

Alguns pontos da citação acima merecem destaque. Deus nunca cai em pleno esquecimento dentro da alma humana. Isso ocorre porque ele não é a memória de um objeto físico, que ocupa lugar no tempo e no espaço e que, em sua lembrança, consiste tão somente em recordar-se do passado. Deus, não cessa de estar presente na alma, por isso, é um conhecimento sempre atualizado. Além disso, destaca-se o papel da graça, auxílio divino para o homem que deseja ver a imagem de Deus. Dessa forma, o Ser, não apenas concede a existência para os indivíduos, mas lhe fornece todas as condições para os indivíduos possam viver conforme sua natureza superior, em comunhão com ele.

Mesmo com o auxílio de Deus, o homem pode optar por viver sem ele. Vive mal, alerta Agostinho (*trind.* XIV, xiv), quem prefere se dedicar ao que lhe é inferior, do que ascender ao que é superior. A alma que não se dedica à sabedoria odeia a si mesma: “Quem, porém, não ama a Deus, mesmo que se ame — o que lhe é natural —, pode-se dizer com razão, que se odeia¹⁶⁸” (*trind.* XIV, xiv, 18). Isso ocorre quando a alma, ao ter a possibilidade de buscar a verdade em Deus (e que é Deus) negligencia o que lhe foi dado e vive como os animais na natureza, vive conforme o homem exterior. É como se alguém, recebendo uma grande herança, vivesse miseravelmente. No entanto:

¹⁶⁸ *Qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit quod sibi adversatur (trin. XIV, xiv, 18).* Como podemos ler aqui, em Latim, o que não ama a Deus age como um inimigo de si mesmo ou age de forma contrária a si.

Essa presença nela da imagem de Deus é tão poderosa que a torna capaz de aderir àquele de quem é a imagem. Pois a alma está a tal altura na hierarquia das naturezas — não dos espaços —, que acima dela só existe Deus. Finalmente, quando aderir a ele, será um só espírito, conforme o testemunho do Apóstolo: Aquele que se une ao Senhor, constitui um só espírito com ele¹⁶⁹ (1Cor 6, 17)” (*trind.* XIV, xiv, 20, p. 467).

A alma pode participar de uma realidade que é superior a ela mesma. No entanto, também pode querer não viver em comunhão com Deus, de onde advém sua infelicidade. Apenas a vida reta e com justiça é capaz de tornar o indivíduo digno de voltar a gozar da verdade eterna e imutável. Mas de onde vem a ideia de justiça, senão da própria verdade eterna? Certamente, afirmará Agostinho, ela não advém de nossa própria alma, mutável e errante, mas de algo que se encontra acima dela. Aquele que se afasta da sabedoria por levar uma vida dedicada aos bens materiais, é necessária uma renovação moral para que possa ascender aos bens superiores novamente.

Sobre a saudável relação entre alma e corpo, Boehner e Gilson (2012) destacam:

Não deve o homem deter-se nas criaturas, nem repousar nelas. Não quer isto dizer que não nos possamos regozijar nas coisas criadas. Agostinho guardou-se de cair no extremo oposto do seu materialismo e sensualismo de outrora, e está longe de condenar como impuro todo contato com as coisas criadas. Pois as criaturas são vestígios de Deus; nelas resplandece a sabedoria e a bondade do Criador, para grande regozijo dos espectadores. Não há criatura que não nos fale de Deus. [...] Por isso Deus não proíbe o amor às criaturas, suposto não as amemos em detrimento do nosso fim último” (p. 186).

Na filosofia de Agostinho, matéria não é sinônimo de mal. O que ocorre é que o bispo hiponense considera o mundo como um todo ordenado. Nessa ordem, existem elementos superiores e inferiores. O que determina isso é a própria natureza dos seres criados. As criaturas físicas do mundo podem ser amadas, desde que esse amor não ultrapasse o amor das coisas espirituais.

A alma, portanto, é a imagem e semelhança de Deus. Mas isso não porque ela é da mesma substância de seu criador e sim porque foi chamada, desde a sua criação, a participar dele. Isso não se refere a toda alma, mas apenas àquela que corresponde ao

¹⁶⁹ *Qua in se imagine Dei tam potens est, ut ei cuius imago est valeat inhaerere. Sic enim ordinata est naturarum ordine, non locorum, ut supra illam non sit nisi ille. Denique cum illi penitus adhaeserit, unus erit spiritus: cui rei attestatur Apostolus, dicens: ‘Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est (1Cor, 6, 17) (trind. XIV, xiv, 20).*

homem interior, capaz de acessar a verdade imutável. Embora também exista uma trindade no homem exterior, essa é passageira e gasta-se com o tempo.

6. Considerações finais

O problema sobre a relação corpo e alma se estende desde as remotas eras do pensamento humano até os dias atuais. Muitas áreas do saber também se questionaram como pode um corpo físico apresentar aspectos não físicos, tais como o pensamento, os desejos, a imaginação, entre outros. Não é necessário lembrar que qualquer hipótese sobre essa questão pode abalar pressupostos das ciências médicas, da religião, da antropologia, da ética e até mesmo da política. Por exemplo, seriam inimagináveis as consequências se pudéssemos realizar um mapeamento do cérebro a ponto de “ver” o que cada pessoa pensa em particular, ou quais são seus desejos mais profundos. Todavia, a relação corpo e alma que aqui foi abordada não possui tal pretensão. Como afirmamos no início do capítulo cinco, não foi a intenção desse trabalho dialogar com as pesquisas recentes da neurociência ou apontar novos desdobramentos para essa trabalhosa questão.

O ponto aqui abordado se trata mais de uma revisão de interpretação, a ponto de fazer, minimamente, justiça a um pensamento que foi utilizado de diversas maneiras e criticado de inúmeras formas. Seria Agostinho um dos pensadores que propagaram o desprezo ao corpo, concedendo-lhe o título de perverso, enganoso ou pecaminoso? Tentamos entender em que consiste a compreensão dual de ser humano para o referido filósofo e qual *status* ele confere a cada uma dessas dimensões e, ao final, defender que em Agostinho há uma relação de cuidado e não conflituosa entre corpo e alma.

Agostinho certamente concedeu um alto valor para a alma. No início do diálogo *A Grandeza da alma* afirma que para ele bastava conhecer a Deus e a alma humana, como dois grandes mistérios do Universo. Ele a entende como desprovida de qualquer aspecto físico. A alma não possui tridimensionalidade, não se deixa apreender nos limites do corpo, apesar de estar intimamente unida a ele. Ela é de uma substância simples, o que significa que nenhum outro elemento já criado a compõe. Agostinho certamente concede grandes capacidades a alma. Uma de suas primeiras atividades é conceder vida ao corpo, e isso significa movimentar seus membros, garantir que todos os órgãos realizem seu trabalho incessantemente e manter o elo que une cada uma dessas pequenas partes que compõe o corpo. Nesse sentido, não seria forçosa uma interpretação no viés de afirmar que, para Agostinho, a alma está destinada a viver junto ao corpo. Assim, diferente do que afirmavam os neoplatônicos, de modo algum a alma é

aprisionada em uma dimensão material, necessitando livrar-se dela. Ao contrário, a alma possui uma inclinação natural a não apenas viver junto a um corpo, mas também cuidá-lo e preservá-lo.

A alma, como dimensão imaterial do humano, também é o que Agostinho entende como “imagem e semelhança” do criador. Ele a compreende na forma de trindade quando ela aciona as capacidades que ela mesma é, no momento de buscar a si. A alma, em sua imagem trinitária mais elaborada por Agostinho, é composta de memória, inteligência e vontade. Essas três faculdades certamente se relacionam conjuntamente seja para se envolver com as imagens sensoriais, advindas dos sentidos, como para vislumbrar a verdade, o conhecimento dos conceitos eternos, as ideias de Deus, do qual tudo se formou. É interessante destacar que há nessa compreensão um aspecto atual de Agostinho. Todas as pessoas, incluindo homens e mulheres, possuem igual capacidade cognitiva, pois suas almas são dotadas de iguais faculdades. Ora, Agostinho era um cidadão romano, império que se alicerçou sobre o trabalho escravo. Reafirmar que, inclusive esse grupo de pessoas tem as mesmas capacidades dos homens livres coloca Agostinho como um pensador adiante do seu tempo. Diferente de Aristóteles, onde na *Política* tenta justificar a escravidão, instituição amplamente aceita na Grécia antiga, por uma espécie de deformidade na alma (*Pol.* 1260a 10-30). Além disso, é possível entender que, no que se refere a formação ontológica do ser humano, não há diferença em relação à alma do homem ou da mulher. Nesse caso, as mulheres são dotadas das mesmas capacidades dos homens. Agostinho parece assinalar na prática essa questão, quando, em determinados momentos, elogia o raciocínio de sua mãe, Mônica, ao participar dos debates em alguns de seus diálogos¹⁷⁰. Por esse viés, o bispo hiponense não questiona o poder intelectual da mulher, mas o reafirma. Dessa forma, ele também não a reduz como mero objeto de uma vida doméstica ou serve de uma casa, como faz Rousseau, pensador iluminista, em sua obra *Emílio ou Da Educação*, ou como Aristóteles, que no mesmo livro já citado também aponta a incapacidade das mulheres em deliberar sabiamente.

Já na concepção sobre o corpo, a influência cristã se sobressai na obra de Agostinho ao longo do tempo. A dimensão material do humano é vista como uma obra, pensada e cuidadosamente elaborada pelo criador. O corpo, mesmo com sua dissipação

¹⁷⁰ Cf. *A Vida Feliz*.

cronológica, é um bem e faz parte do bom funcionamento do mundo. O adendo que é necessário fazer aqui, é que o corpo não alcança o mesmo nível de bondade da alma. Isso ocorre por sua própria natureza. Tudo que é dotado de materialidade a se transformar no tempo. Assim, Agostinho traça uma escala dos níveis de bondade dos seres, que vai desde os objetos inanimados até Deus, único ser verdadeiro porque jamais sofre de qualquer mudança.

Tentamos demonstrar, ao longo de nossa pesquisa, que não há uma relação de conflito entre corpo e alma para Agostinho. Nem a alma é pura e completamente imortal, nem o corpo é um mal que impede a alma da espiritualidade. Ao contrário, a pessoa, assim formada, só é possível por meio da união dessas duas esferas constitutivas de substâncias diferentes. O corpo precisa estar no mundo físico. Ele mesmo é também físico. Por isso, necessita de algo que exerça um cuidado em forma de bom governo de si. Aí entra o papel da alma. Não seria forçoso afirmar que o corpo é o que dá sentido a existência da alma, enquanto alma humana terrena.

A alma realiza dois movimentos em direção ao corpo. O primeiro está relacionado com suas atividades vitais. Por meio de um fino elemento, ou, como propriamente afirma Agostinho, através de um ar que percorre todas as cavidades dos membros, por meio de ramificações de todos os tamanhos, a alma concede um movimento natural ao corpo, seja mover-se externamente ou pelo funcionamento dos órgãos, mantendo o corpo vivificado. Dessa forma, se o corpo, por exemplo, ingere algo que impeça o seu bom funcionamento, a responsabilidade por tal ato pertence à alma, pois é ela quem delibera sobre o corpo. Este, sem a alma, não possui qualquer capacidade de decisão, nem vontade própria.

O segundo movimento que a alma exerce sobre o corpo é a sensibilidade. Apesar de se valer dos órgãos sensoriais, que são de fundamental importância, a formação da sensibilidade é uma atividade da alma. Como a sua função é cuidar e estar atenta ao que ocorre ao corpo, quando um objeto externo imprime sua marca ou altera a forma natural do corpo, a alma rapidamente se prende a essa alteração. Sua atenção se deve a um de seus propósitos naturais, isto é, estar unida ao corpo, que é repelir o que faz mal e conduz o corpo à morte e aproximá-lo do que faz bem, por meio de sua capacidade de se ligar à verdade de Deus. Dessa forma, a alma acessa as medidas divinas (conceitos, ideias) para bem conduzir o corpo e, assim, bem governar o ser humano no mundo terreno.

A alma pode entrar em conflito consigo mesma, mas não com o corpo. Ao ser dominada ou tentada por desejos “corpóreos” não significa que o próprio corpo produza uma vontade independente da alma, mas que a própria alma tem o desejo de permanecer, regozijar ou amar o mundo corpóreo mais do que o mundo espiritual. Nisso, os valores se invertem e a classificação da ordem dos bens é alterada. Aqui, cabe lembrar que Agostinho considera toda a obra criada um bem. No entanto, existem bens mais próximos daquele é o único e inteiramente bom. As ideias espirituais, como os conceitos, estão mais próximas de Deus (surgem do próprio Deus). Os objetos materiais estão mais distantes do ser, por isso, existem apenas em um determinado tempo. Por isso, o *homem* deve se dedicar ao que é perene e utilizar o que é efêmero. Não porque o efêmero é mal, mas porque ele é passageiro e, por isso, não assegura satisfação duradoura a quem quer que seja.

O cuidado atencioso da alma com o corpo gera a sensibilidade. Por meio dela, o ser humano pode armazenar em sua memória, uma das faculdades da alma, imagens imateriais do mundo externo. Essas imagens, por vezes lembradas facilmente ou com um certo esforço, são responsáveis pela ciência. Agostinho define a ciência nada mais do que o conhecimento do mundo sensível. Se não houvesse a sensibilidade e conexão entre corpo e alma, estaria anulada a possibilidade do conhecimento do mundo físico.

O objetivo final do *homem*, para Agostinho, é alcançar uma vida plena de puro estado de contemplação/realização. Mas não nascemos nesse estado. Antes, ele necessita ser conquistado. Para isso, é preciso que o ser humano viva em um mundo material, com necessidades físicas, organização social, sistemas políticos, vida profissional e uma infinidade de outras exigências. Nesse caso, o conhecimento desse mesmo mundo, seja natural ou social, pode levar os indivíduos a buscarem a verdade, como a sabedoria que vem de Deus, para auxiliar na vida mundana. Agostinho já aponta isso em seus primeiros diálogos, tais como o *De Beata Vita* e no *De Magistro*, registrado com seu filho, Adeodato, quando diz que os signos materiais podem chamar a atenção para a busca da verdade que habita dentro do ser humano.

Dessa forma, não partilhamos com a ideias apresentadas ainda na introdução desse trabalho, nas quais o pensamento cristão e especificamente Agostinho, são apresentados como inimigos do corpo. Isso seria atribuir ao pensador um dualismo reducionista, onde corpo e alma não se relacionam, ao contrário, devem e tendem a se distanciar. Pela influência religiosa cristã, percebemos que Agostinho trata essa questão

com mais complexidade do que isso. Corpo e alma são destinados a viver juntos. O corpo concede a alma o acesso ao mundo físico, no qual precisa viver. A alma governa e se responsabiliza pelo corpo, conservando-o livre dos males que podem destruí-lo.

Referências

a) Básicas

AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *A Trindade*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Patrística).

AGUSTÍN, San. *La Trinidad*. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 2006. (coleção *obras completas de San Agustín*).

_____. *Confissões*. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Patrística).

_____. *Las Confesiones*. 7. ed. Edición Bilingüe. Madrid: Biblioteca de autores cristianos (BAC), 1980. (Obras de San Agustín).

_____. *A Grandeza da Alma*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Patrística).

_____. *Comentário Literal ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística).

_____. *Commenti Alla Genesi*. Florença/Itália: Bompiani, 2018. (Coleção *Il pensiero Occidentale*).

_____. *Solilóquios*. Trad. de Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).

_____. *A Natureza do Bem*. Trad. de Adauri Fiorotti, D. Paulo Mascarenhas Roxo, O. Praem. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística).

_____. *La Naturaleza del Bien*. Edición Bilingüe. Biblioteca de autores cristianos (BAC): Madrid, 2009. (Coleção Obras completas de San Agustín)

_____. *O Livre-arbítrio*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

_____. *El Libre Albedrío*. Edición Bilingüe. Biblioteca de autores cristianos: Madrid, 2009. (Coleção Obras completas de San Agustín).

_____. *O Cuidado Devido aos mortos*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulus, 1986. (Coleção Patrística).

_____. *A Música*. Trad. de Érico Nogueira. São Paulo: Paulus, 2021. (Coleção Patrística).

_____. *La Música*. Edición Bilingüe. Biblioteca de autores cristianos: Madrid, 1988. (Coleção Obras Completas de San Agustín).

_____. *A Doutrina Cristã*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).

_____. *De La Doctrina Cristiana*. Edición Bilingüe. Biblioteca de autores cristianos: Madrid, 1957. (Coleção Obras Completas de San Agustín).

b) Secundárias

ADAMUT, Anton. Soul and identity in Saint Augustine: case study – Soliloquies. *European Journal of Science and Theology*. Vol.17, Nº. 5. October 2021. P. 79-84. Disponível em: <http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/90/7_Adamut.pdf>. Acesso em: Dez de 2023.

ALMEIDA, Alexander Moreira. Explorando a relação mente-cérebro: reflexões e diretrizes. *Archives of Clinical Psychiatry*. São Paulo, v. 40, n. 3, 1-5, 2013. Acesso em Dez. de 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rpc/a/xMmZ9CRvkjxTMXF5QxP3GBb/?lang=pt&format=pdf>

ANTAQUERA, Ramiro Salazar. La doctrina de la iluminación em el maestro de San Agustín. *Universitas Philosophica*. Bogotá, 2002, vol. 38, pgs. 151-172. Acesso em: 20 de Jun. de 2022. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3702772>>.

ARENDDT, Hannah. O Amor Enquanto Desejo (amor qua appetitus). In_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Instituto Piaget: Lisboa, 1997. p. 17- 61.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: editora 34, 2006.

BASCHET, Jérôme. *Corpos e Almas: uma história da pessoa na Idade Média*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019.

_____. Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme. *Archives de sciences sociales des religions*. 112 | Outubro-dezembro de 2000, publicado em 19 de agosto de 2009, acesso em 1º de maio de 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/assr/20243>>.

BARBOSA, Maria Raquel; MATOS, Paula Mena; COSTA, Maria Emília. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*, 23(1), 24-34, 2011.

BELMONTE, Augustinho. Introdução. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *A Trindade*. São Paulo: Palus, 1984. p. 9-17.

BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 327-359, 1992. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <
<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1531>>.

BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo, SP: Editora Fundamento Educacional Ltda, 2012.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. de Raimundo Vier. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BROWN. Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Record: Rio de Janeiro, 2012.

CARTLEDGE, Paul. *Demócrito: Demócrito e a política atomista*. Trad. de Angélica Elisabeth Köhnke. Unesp: São Paulo, 2001.

CATAPANO, Giovanni. La teologia trinitária di Sant'Agostino. *Inaugurazione: anno accademico 2013-2014*. Udine: Instituto Superiore di Scienze Religiose, 2014. Acesso em 28 de Jan de 2022. Disponível em: <
[file:///C:/Users/Daiane%20Costa/Desktop/La_teologia_trinitaria_di_santAgostino_n%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Daiane%20Costa/Desktop/La_teologia_trinitaria_di_santAgostino_n%20(1).pdf)>.

_____. Entre le corps et Dieu. Le statut intermédiaire de l'âme dans la pensée de saint Augustin. (Université de Padoue) Lyon, 17 mars 2022. Acesso em: 4 de Jun. de 2022. Disponível em: <
https://www.academia.edu/73906127/Entre_le_corps_et_Dieu_Le_statut_interm%C3%A9diaire_de_l%27%C3%A2me_dans_la_pens%C3%A9e_de_saint_Augustin_exemplier_>.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. A Teoria da Criação, Segundo Santo Agostinho. *Ágora Filosófica*, Pernambuco, ano 7, n. 1, p. 7-26, Jan./Jun. de 2007. Acesso em 15 de Abr. de 2019. Disponível em: <
<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/82>>.

_____. *O problema do mal na relação antimaniquéia em Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial? *Enrahonar*, Barcelona, n. 62, 2018. Acesso em: 25 de Jan. de 2023. Disponível em: < <http://www.encurtador.com.br/qrzG5>> .

Cadernos de história e filosofia da ciência. Campinas, Série 3, v. 17, n. 2, p. 359-373, jul.-dez. 2007. Acesso em: 2 de Jul. de 2022. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/596/474>.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DRIAN, Heres. Introdução e notas. In: *A Natureza do Bem*. Trad. de Aauri Fiorotti, D. Paulo Mascarenhas Roxo, O. Praem. São Paulo: Paulus, 2019.

DUMONT, Adilson; PRETO, Édison Luis de Oliveira. A visão filosófica do corpo. *Escritos educ*. Ibitité , v. 4, n. 2, p. 7-11, dez. 2005 . Acessos em 23 dez. 2023. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-98432005000200002&lng=pt&nrm=iso .

DUQUE. Diego Fernandez. Lay Theories of the Mind/Brain Relationship and the Allure of Neuroscience. In: Zedelius, C., Müller, B., Schooler, J. (eds) *The Science of Lay Theories*. Springer: Cham, 2017. Acesso em Dez. 2023. Disponível em: <

ESPADA, Antônio. Notas sobre la función mediadora del cuerpo en san Agustín. *Estudio Agustiniano*. vol 12, 1977. Acesso em: 4 de Jan. De 2023. Disponível em: <https://findingaugustine.org/Record/12892> .

FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. *Interioridade e Conhecimento em Agostinho de Hipona*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2010.

HÖLSCHER, Ludger. *The Reality of the Mind: augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*. New York: Routledge e Kegan Paul, 2013.

JOÃO PAULO II. Carta apostólica *Augustinum Hipponensem*. Libreria Editrice Vaticana: Roma, 1986.

KOLACZ, Piotr. St Augustine's Teaching on the Image of God in Man in the Mystery of Creation. *Studia Theologica Varsaviensia*. Varsóvia, 2020. Acesso em 26 de jan. de 2022. Disponível em: <https://czasopisma-uksw-edu-pl.translate.google.com/index.php/stv/index?x_tr_sl=pl&x_tr_tl=pt&x_tr_hl=pt-BR&x_tr_pto=sc>.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MASLIN, K. T. Funcionalismo. In: _____. *Introdução à filosofia da mente*. 2. ed. Trad. de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2009. pgs. 128-158.

MÚGICA, María del Carmen Dolby. El ser personal en San Agustín. *Revista Española de Filosofía Medieval*. Nº 13, 2006, pgs. 21-30. Acesso em: 30 de Abr. De 2018.

Disponível em:

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2253602#:~:text=El%20concepto%20de%20persona%20se,los%20anhelos%20del%20ser%20personal.>>

NIETZSCHE, Friedric. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 1997.

NOGUEIRA, Érico. Introdução: A música de Agostinho, por Agostinho. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *A Música*. São Paulo: Paulus, 2021. p. 9-20. (Coleção Patrística).

O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. University of California Press: California, 1987.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Notas Complementares. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1984. p. 561-723. (Coleção Patrística).

_____. Notas Complementares. In: AGOSTINHO, santo, bispo de Hipona. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 243-294. (Coleção Patrística).

O, MEARA, John. Porphyry's philosophy from oracles in Eusebius's praeparatio eyangelica end Augustine's dialogues of Cassiciacum. In: *Recherches augustiniennes*. vol. VI, 1969. p. 103-139. Disponível em:

<<https://www.brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RA.5.102232>>. Acesso em Dez. de 2023.

ORTZEN, Monica Von. A Unidade da Alma com o Corpo em Tomás de Aquino. *Reveleto: espaço Teológico*. Vol. 9, n. 15, jan/jun, 2015, p.107-118. Acesso em: 23 de Dez. de 2023. Disponível em:

<revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/23765/17038>.

PERES, Sávio Passafaro. O espírito como realidade íntima em Santo Agostinho. *Memorandum*. Belo Horizonte, vol. 32. p. 98-112. Acesso em: 20 de Jun. de 2022.

Disponível em: <
<https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6449>>.

PÉREZ, Tamara Saeteros. Por mi alma subiré a Dios: El concepto de alma de san Agustín de Hipona. *Civilizar ciencias sociales y humanas*. vol.13 no.25 Bogotá July/Dec. 2013. p. 1-18. Acesso em: 28 de Jan. de 2022. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_serial&pid=1657-8953&lng=en&nrm=iso>.

PLATÃO. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLOTINO. *Enéadas II: A organização do cosmos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Enéadas III: sobre a natureza e a contemplação do Uno*. Unicamp: Campinas, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990 (coleção filosofia).

REALE, Giovanni. *Platão*. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Trad. de Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007).

SIPE, Dera. Struggling with Flesh: Soul/Body Dualism in Porphyry and Augustine. *Concept*. v. 29, 2005. p. 1-39. Disponível em: <https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=Struggling+with+Flesh%3A+Soul%2FBody+Dualism+in+PoP+orphy+and+Augustine&btnG=>>. Acesso em Dez de 2023.

TAYLOR, Charles. In Interiore Homine. In: *As Fontes do Self*. Trad. de Adail Sobral e Dinah Azevedo. 2. ed. São Paulo: edições Loyola, 2005.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*. Campinas. n. 15. p. 71-100. Acesso em Dez. de 2023. Disponível em: http://dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_aristoteles.pdf.

VECCHIO, Silvana. Vizi «carnali» e vizi «spirituali»: il peccato tra anima e corpo. *Etica & Politica / Ethics & Politics*. 2002, 2. Acesso em Dez. de 2023. Disponível em: <https://www.openstarts.units.it/server/api/core/bitstreams/958c621b-c6d0-4aa8-b940-98e5342b81c0/content>.

ZILLES, Urbano. A imortalidade da alma em Platão e Plotino. *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 4, p. 603-612. Acesso em 8 nov. 2019. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/34830/18205>>.