

Matheus Jeske Vahl<sup>1</sup>

## Fundamentos ontológicos das actividades mentais na teoria da alma de Santo Agostinho

**Resumo:** A *anima* para Santo Agostinho, consiste em um princípio de vitalidade incorpóreo presente em todos os seres vivos criados. Contudo, no ser humano, além das funções vegetativas e de animação, ela possui a faculdade denominada *mens*, que composta pela racionalidade e pela vontade, consiste em sua imagem e semelhança com o Criador. Por ela o homem pode realizar actividades mentais puras, quer na sua relação cognitiva-volitiva com o mundo criado, quer consigo mesmo. Agostinho está principalmente interessado em definir o modo de ser peculiar desta *mens* que é incorpórea e não deve ser confundida com nenhum princípio corporal da criação e em explicar a sua origem enquanto modo de ser de um sujeito mental singular com identidade intransferível. Neste processo Agostinho mostra a via da interioridade como “forma de racionalidade” com vistas a superar o materialismo predominante no mundo tardo antigo, sobretudo, figurado entre os maniqueístas e demonstrar que a alma é um princípio de vida que pertence à realidade criada no tempo, semelhante à realidade divina, mas que não se confunde com ela.

**Palavras-chave:** Alma, *Mens*, Incorporalidade, Origem, Interioridade.

**Abstract:** According to Augustine, *anima* consists of a principle of non material vitality which is present in all living beings. In humans, in addition to vegetative and animation functions, *anima* is called *mens*, since it has the faculties of rationality and will. Because of this, *mens* is characterized by its similitude and likeness with the Creator. In humans, the *mens* enables to accomplish pure mental activities in their cognitive-volitive relationship either with the created world or with themselves. Regarding the explanation of the nature of *mens*, Augustine is concerned mainly with the two following aspects: i) to define the particular incorporeal nature of human *mens* which should not be confounded with any corporeal principle of the created world; ii) to explain its origin in humans as it is the cause of human’s singular way of being which is characterized by a unique identity capable of mental acts. In order to do so, Augustine analyses the «form of rationality» of the inner human nature. His main philosophical goal is to overcome the late ancient world’s prevailing materialism and, above all, the one proclaimed by the Manicheans. He does so by demonstrating that *anima* is a principle of life that is part of

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas – UFPel, RS - Brasil, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Strefling. E-mail [matheusjeskevahl@gmail.com](mailto:matheusjeskevahl@gmail.com)

a created form, which is human *mens*. Even if this latter is similar to the divine reality, it must not be confounded with God, since it is not similar to him in nature.

**Keywords:** *Anima, Mens, anima's* origin, Incorporality, Interiority.

## Introdução

Em Santo Agostinho a interrogação sobre a natureza da alma possui um caráter eminentemente metafísico. Praticamente em todas as suas grandes obras esta interrogação encontra-se no âmago das investigações propostas. Desde sua “conversão intelectual”, a partir da leitura dos textos platônicos<sup>2</sup>, toda compreensão da Verdade em Agostinho, passa necessariamente por uma compreensão da alma em seu ser. Aliás, pode-se dizer que esta se tornou a preocupação nuclear a ser colocada frente a qualquer outra interrogação a que o pensamento humano possa lançar-se como ele mesmo ratifica dizendo em “*Solilóquios*”: «desejo conhecer a Deus e a alma, absolutamente nada mais»<sup>3</sup>. Para Agostinho, perguntar sobre Deus e a alma significa interrogar-se pelo ser do homem e pela Verdade em que o mesmo se fundamenta, por isso, pode-se dizer que são uma e mesma interrogação do pensar.

A teoria da alma agostiniana, que não se encontra formatada em uma única obra<sup>4</sup>, possui duas influências bem definidas: o neoplatonismo<sup>5</sup> de

<sup>2</sup> Neste ponto fazemos referência ao livro sétimo das “*Confissões*”, onde Agostinho relata ter compreendido a realidade sobre outro horizonte, não mais condicionado pelos sentidos corporais e suas imagens, mas por um sentido interior, que lhe demonstrara a Verdade como inteligível. Daí provém seu método da “interioridade”, descrito neste livro, o qual, em linhas gerais, pode ser resumido como a compreensão da Verdade desde sua “presença privilegiada” na alma humana.

<sup>3</sup> SANTO AGOSTINHO, *Solilóquios*, trad. Adaury Fiorotti, 4. ed. Paulus, São Paulo 2010, p. 21.

<sup>4</sup> Na carta nº 166, datada de 417, endereçada a Jerônimo, Agostinho apresenta uma síntese do desenvolvimento da problemática em sua obra, pedindo ao padre grego auxílio para questões às quais ele não conseguira uma resposta mais definitiva, especialmente, a que concerne a origem da alma.

<sup>5</sup> Quando falamos de “platonismo” em Agostinho não estamos tratando dos textos de Platão especificamente, mas do chamado neoplatonismo, difundido amplamente na antiguidade tardia, cujos maiores expoentes foram Plotino, Porfírio e Mario Vitorino. É incerto exatamente quais textos destes autores Agostinho teria lido no que ele denominou em *Conf. VII* como “*Libri*

onde Agostinho absorve a ideia da alma como uma substância independente e incorpórea, que em linguagem moderna poderíamos denominar uma “identidade particular mental”, e o cristianismo de onde deriva sua concepção de uma identidade pessoal na qual se implicam a alma e também o corpo, sobretudo, devido à ideia básica de ressurreição do corpo na qual criam os cristãos. Isto faz com que ao falar da alma, Agostinho ratifique sua diferença em relação à dimensão corpórea do homem, embora mantenha claro que a alma não está no corpo como em uma prisão da qual a entidade anímica precisaria ser libertada, mas que com ele compõe a identidade do ser humano enquanto é seu princípio unificador e vivificador.

A alma como podemos ver em todos os seres humanos vivifica com sua presença este corpo terreno e mortal, ela o unifica e o mantém organizado como corpo vivo e não permite que se dissolva nos elementos de sua composição orgânica [...]. Em relação à vida sensível, onde o viver é manifesto de modo mais evidente, [...], observaremos o poder da alma humana sobre os sentidos corporais naquilo que este corpo é animado, e sob tais aspectos nada temos a ver com as espécies que se fixam no solo<sup>6</sup>.

Agostinho não compreende a alma como algo pertencente apenas aos seres humanos. Para ele toda realidade criada possui o princípio formal unificador e animador denominado *anima*, isto é, princípio de vida. Sua teoria da alma fala fundamentalmente da maneira como os seres criados expressam-se enquanto vida em suas diversas dimensões e características, assim como das condições de possibilidade para a existência e efetividade da mesma. Logo, ainda que se esteja falando da alma como ser incorpóreo, está-se referindo sempre a um ser criado no tempo, pois, «os corpos não são movidos, senão no tempo, e assim falamos de movimentos rápidos ou lentos, logo há algo que se move no tempo, mas sem modificação»<sup>7</sup>, trata-se da *anima*, enquanto princípio de

*Platonicorum*” referindo ao círculo de Milão, contudo, é consenso entre os historiadores que foram raros os textos do próprio Platão lidos por ele. Sobre este ponto ver: P. BROWN, *Santo Agostinho: uma biografia*. trad. Vera Ribeiro, 6. ed., Record, Rio de Janeiro 2011, pp. 95-123.

<sup>6</sup> SANTO AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*, trad. Aloysio Jansen Ferreira, Vozes, Petrópolis 2013, p. 160.

<sup>7</sup> *Idem*, *La inmortalidad del alma*, in [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), p. 2, tradução nossa.

vida que se expressa no movimento temporal, porém não se reduz espacialmente a ele como os corpos, por isso, justamente, é princípio formal deles<sup>8</sup>.

O homem comunga, em sua realidade corpórea, especificamente através das funções vegetativa e sensitiva, com uma condição pertencente às plantas e aos animais. Embora se possa afirmar com Agostinho que só temos acesso a esta atividade anímica na medida em que a mesma acontece em um corpo, pois nisto a alma se realiza ontologicamente – sendo vida de uma realidade corporal – onde quatro propriedades fundamentais caracterizam seu ser: a incorporeidade; a imortalidade; a subsistência e a substancialidade, a demonstração destas propriedades passa fundamentalmente pela compreensão do ser da alma humana enquanto substância diferente, porém, não antagônica da substância corpórea, pois, concebendo-a como ser criado, «é inacreditável em tal harmonia algo que não esteja necessariamente no sujeito corporal»<sup>9</sup>.

Dessa forma, aparece em Agostinho, mesmo que de maneira sutil em vários de seus escritos, uma concepção acerca da realidade corporal que diverge em grande parte da cultura platônica predominante no mundo antigo. Ao empregar o termo “corpo”, ele geralmente refere-se a um corpo animado, isto é, absolutamente integrado em seu ser pela atividade anímica, trata-se da afirmação do ser vivente enquanto tal. Por isso, torna-se temerário afirmar um dualismo radical em Agostinho, e talvez uma das evidências mais fortes para tanto, seja a impossibilidade de se afirmar qualquer tipo de existência de vitalidade do corpo sem a atividade anímica e, no que se refere à vida temporal, da alma sem ser através de um corpo. A posição cristã agostiniana afasta-se, portanto, da tendência trazida pelo orfismo antigo, onde percebemos que «as funções da alma sobre o corpo alcançam inclusive a ordem da subsistência, pois sem a alma que unifica, o corpo se desintegra ontologicamente [...], a ação da

<sup>8</sup> Aqui há um ponto delicado em Agostinho. Para ele a alma está no tempo, mas não condicionada ao movimento espacial como os corpos. Sua potencialidade transcende este âmbito, embora atue nele como princípio vital. Dentre outros lugares, esta questão é tematizada em “*Sobre a potencialidade da alma*”.

<sup>9</sup> SANTO AGOSTINHO, *La inmortalidad del alma*. In: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), p. 1, tradução nossa.

alma sobre o corpo é da ordem do ser»<sup>10</sup>, ou seja, na maneira de uma “co-principialidade” existencial.

Se nos vegetais este princípio vital e incorpóreo tem a função unicamente de dar a vida às suas atividades orgânicas, se nos animais possui ainda a característica de ordenar a vida sensitiva e apetitiva, no homem, além de tudo isto, ela é fonte do pensar e do querer, isto é, da *mens*<sup>11</sup>. Trata-se da atividade racional e intencional própria apenas do homem na ordem dos seres. Esta *anima* dotada da *mens*, é que faz do homem “imagem e semelhança” do Criador, por ela, ele é o único ser com a capacidade de realizar eventos mentais que possuem “propriedades mentais”<sup>12</sup>, isto é, que independem, diretamente ao menos, de suas funções orgânicas e até mesmo, em certo sentido, das sensitivas<sup>13</sup>.

Trata-se de uma capacidade eminentemente humana que nos torna capazes de uma união participativa diferenciada com Deus e, por conseguinte, de uma relação mais ampla com todos aqueles que compõem a criação, ou seja, é pela atividade da *mens* que o homem se reconhece como humano. Neste sentido, que «para Agostinho, a mente não é um mero aspecto de seu ser ou de sua relação com o universo. A mente imortal define o homem e é uma infinitude terrivelmente

<sup>10</sup> F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*, Ediciones Gladius, Buenos Aires 2001, p. 119.

<sup>11</sup> Em Agostinho, o termo *mens*, refere a uma parte da alma composta pela *ratio*, *intelligentia* e pela *voluntas*, não é sinônimo de *anima* porque compõe a mesma. Decidimos manter o termo no original latino ao invés de traduzi-la por “mente”, uma vez que *mens* comporta também a dimensão volitiva do homem, que não é contemplada pelo termo moderno “mente”, o qual, em geral, se refere mais especificamente à dimensão intelectual do homem.

<sup>12</sup> Dado ao recorte feito neste artigo, não dissertamos aqui sobre as propriedades das diversas operações mentais em Agostinho. Para tanto, recomendamos a leitura de G. MATHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. Álvaro Cabral, Zahar, Rio de Janeiro 2007, entre as pp. 71-120, onde o autor comenta pormenorizadamente questões como o dualismo mente-corpo, operações e propriedades da mente e o reconhecimento da cognição em outras mentes, mostrando a relação que as investigações agostinianas possuem com o debate contemporâneo em torno do tema.

<sup>13</sup> Sobre o autoconhecimento da alma mediante a operação das faculdades da inteligência e da memória, é importante ver o livro X da obra “*A Trindade*”.

fascinante em que ele mesmo está imerso»<sup>14</sup>. Para desenvolver e afirmar tal concepção, Agostinho tem de pressupor um conceito caro à sua teoria: a existência de um “sujeito mental”, incorpóreo, mas que ao mesmo tempo opera no corpo e através do corpo na elucidação e no julgamento do que é verdadeiro ou falso na realidade.

A operação mental é, portanto, antes de tudo, uma operação “vital”, própria daquele cuja *anima* possui a *mens*. A condição de possibilidade da atividade mental é a própria vida anímica em sua especificidade, pois, «assim como a arte não pode dar-se fora da vida, tampouco se dá a vida senão em uma alma. O que existe necessita seu próprio lugar, e o que é inalterável não pode perder seu ser»<sup>15</sup>. Como esta operação pode ocorrer sem que o intelecto humano se reduza às imagens dos sentidos<sup>16</sup> e qual a origem deste sujeito que é condição de possibilidade para a operação da própria *mens*? são questões que permeiam, por assim dizer, a interrogação agostiniana. Todavia, antes de adentrar na interrogação sobre a origem da alma e seus complexos caminhos, é preciso compreender o funcionamento desta faculdade humana distintiva chamada *mens*<sup>17</sup>, o que se fará a partir de alguns traços da basilar “teoria da iluminação” cunhada por Agostinho.

<sup>14</sup> W. J. HANKEY, «Mente», in A. FITZGERALD (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, trad. Constantino Ruíz-Gallardo, Monte Castelo, Burgos 2001, p. 886.

<sup>15</sup> SANTO AGOSTINHO, *La inmortalidad del alma*, in: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), p. 3, tradução nossa.

<sup>16</sup> No livro VI das “*Confissões*”, Agostinho mostra que o limite de sua compreensão sobre a natureza da Verdade e a natureza da alma, está em concebê-las referindo-se a categorias corpóreas conforme encontramos no maniqueísmo. Neste sentido, que a partir da interioridade ele irá propor uma “nova *ratio*” para se falar de Deus e da alma, onde a “teoria da iluminação” ganha um caráter central.

<sup>17</sup> Segundo Meagher: «Agostinho tem um entendimento da vida humana a partir da *mens* e esta palavra engloba ambos, a natureza e a pessoa, respectivamente» (R. MEAGHER, *Augustine: on the inner life of the mind*, Hackett Publishing Company, Indianópolis 1998).

## 1. A estrutura da *mens* e as condições de possibilidade do conhecimento na teoria da iluminação

Em sua obra “*Solilóquios*”<sup>18</sup> Agostinho nos apresenta um claro e propedêutico resumo de sua teoria da iluminação. É nítido para ele que o conhecimento sobre Deus, assim como o autoconhecimento da alma, possui uma natureza peculiar em relação à forma como conhecemos as outras coisas criadas. Segundo o autor, toda realidade criada é cognoscível e vem a nós mediante a ação dos sentidos corpóreos<sup>19</sup>, porém, esta não é a condição nem da alma, menos ainda de Deus, que sejam substâncias incorpóreas. Disto decorre que a inteligência apenas pode conhecer estas realidades se as mesmas lhe forem mostradas pela ação de outra faculdade diversa dos sentidos, presente unicamente no interior da alma humana, a *razão*, que na referida obra o autor define como “os olhos da *mens*”, pelos quais o homem é capaz de ver a Verdade<sup>20</sup> e compreender as coisas que são incorpóreas como a alma. Dialogando com sua própria “*Razão*”, Agostinho ouve a seguinte definição:

<sup>18</sup> Segundo Teske, «em seus primeiros escritos, ainda sobre influência do platonismo, Agostinho parece entreter-se na ideia de alma como divina [...]. Contra o argumento de que a alma é parte de Deus ele diz que é absolutamente imutável, ao passo que alma sofre a mudança temporal» (R. TESKE, «Augustine’s theory of Soul», in E. STUMP; N. KRETZMANN (org.), *The Cambridge Companion to Augustine*, University Press, Cambridge 2000, pp. 117-118). Obviamente o tema é aprofundado em vários outros momentos de sua obra, com destaque para o “*De Trinitate*”. Escolhemos, contudo, este ponto, por se tratar da elaboração dos fundamentos de sua obra e também, pela proximidade com a leitura dos textos neoplatônicos.

<sup>19</sup> Isto é explicado em “*Sobre a potencialidade da alma*” entre os capítulos XXIII a XXX, bem como em “*O Livre Arbítrio*” no livro II entre os capítulos III e VII. Sobre este ponto diz Rego: «o agir humano manifesta a integração entre corpo e alma particularmente na ordem do conhecimento sensível e intelectual» (F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo*, op. cit., p. 124).

<sup>20</sup> A concepção da “Verdade” em Agostinho é amplamente desenvolvida em várias obras como “*A Vida Feliz*”, “*Solilóquios*”, no Livro II de “*O Livre Arbítrio*” e no Livro VII das “*Confissões*” dentre outros momentos. Em todos há uma natureza peculiar: a Verdade não provém da razão, é anterior a ela e a tudo o que possui “ser”. Agostinho a identifica com Deus e a função da razão é ter acesso a ela confirmando a veracidade sobre as coisas criadas.

A razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol que se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente. [...]. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos. Pois, não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver. O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fé, em primeiro lugar pode lhe proporcionar<sup>21</sup>.

Esta passagem mostra como no pensamento de Agostinho há uma relação de interdependência, isto é, para conhecer a realidade incorpórea da alma e de Deus, é preciso que a razão opere como olhos, os quais necessitam da luz do próprio Deus que lhes clarifica a Verdade. Deus é entendido por Agostinho como aquele que existe, ilumina e, por isso, é conhecido e faz com que as coisas, sobretudo a alma, também sejam conhecidas. Nenhuma imagem que se apresente à inteligência pode ser compreendida sem que seja clarificada pela luz divina. Para o autor somente Deus tem luz própria, todos os outros seres são vistos apenas enquanto iluminados, isto é, participantes da luz divina. Assim, cada coisa, conforme sua condição e especificidade “é mostrada à razão”, inclusive a própria alma em que se opera o processo. Aqui percebemos que, dentre os diversos seres que compõem a realidade criada, «vários são dotados de vista mais aguda que a nossa para ver a luz sensível, mas não podem atingir a luz incorpórea, cujos raios nos iluminam a alma, para assegurar a retidão dos nossos juízos. E a medida de nossa participação nessa luz é a medida de nossa inteligência»<sup>22</sup>.

Neste ponto, faz-se mister destacar a diferença crucial entre “Verdade” e “verdadeiro” que ele apresenta. Para conhecer a alma e a Deus, «primeiro se deve conhecer a Verdade, pela qual possam ser conhecidas as outras coisas»<sup>23</sup>. Agostinho identifica a Verdade com o Ser de Deus, entende que toda a realidade funda-se nesta Verdade, portanto, será verdadeiro tudo aquilo que corresponder à Verdade na medida em que todas as coisas são como são por participarem da Verdade de maneira específica. Donde se conclui que a falsidade não tem origem no próprio

<sup>21</sup> SANTO AGOSTINHO, *Solilóquios*, op. cit., p. 30.

<sup>22</sup> *Idem*, *A cidade de Deus*, trad. Oscar Paes Leme, Vozes, Petrópolis 2012, v.2, p. 63.

<sup>23</sup> *Idem*, *Solilóquios*, op. cit., p. 50.



ser das coisas, isto é, “não há uma coisa falsa”, mas uma forma equivocada da inteligência em perceber o ser das coisas. Prejudicada pelas imagens corpóreas, a inteligência tem sua operação atrapalhada e a Verdade ofuscada, por isso, em Agostinho, o processo de conhecimento tem uma íntima implicação com a purificação moral da alma.

Destaca-se aqui a outra dimensão da *mens* colocada por Agostinho, a vontade<sup>24</sup>. Entendida em sua obra como sinônimo de amor, ela é responsável pela forma como a alma se fixa nas coisas, trata-se da intencionalidade mediante a qual ela se projeta frente ao real. Neste caso, ao amar as “coisas corpóreas”, isto é, as imagens que nos são dadas pelos sentidos, a alma perde-se e ofusca sua possibilidade de conhecimento das realidades inteligíveis, incluindo ela mesma<sup>25</sup>. Estas imagens produzidas pela sensibilidade, amplamente debatidas por Agostinho em suas obras no que se refere ao conhecimento sensível da alma, podem funcionar como uma espécie de bloqueio da própria luz divina que possibilita o conhecimento. Em síntese, ocorre quando as imagens são tomadas como sendo as próprias coisas e são amadas como bens absolutos, sem que sejam remetidas à existência de uma realidade criada e esta ao fundamento que se encontra em seu Criador<sup>26</sup>. Logo, «a completude e a unidade da existência humana se dá perfeitamente onde entendimento e amor são exatamente co-extensivos na *mens*»<sup>27</sup>. Isto implica em compreender que uma das mais nítidas expressões da presença do pecado na alma humana é, pois, seu “mau funcionamento”, desde o aspecto

<sup>24</sup> É igualmente vasto o tema da “vontade” como propriedade da *mens* em Agostinho. Dois textos, contudo, se sobressaem em sua construção “*O Livre Arbítrio*” e os livros VIII a XIV de “*A Trindade*”. Especificamente neste último, temos a elaboração ontológica mais acabada do “sujeito mental” agostiniano.

<sup>25</sup> Quando Agostinho fala de uma “renúncia” às coisas corpóreas, ele não está afirmando a postura platônica de negação da corporeidade, ao contrário, o problema que ele toca não está na corporeidade em si, nem nas imagens que os sentidos produzem, estas são necessárias para o nosso conhecimento acerca do real. A questão que ele pontua se refere à forma como a *mens* opera com estas imagens.

<sup>26</sup> Este ponto é detalhado por Agostinho em “*Confissões*” (IX, 8-19) ao tratar do tema da operação da memória e em “*A Trindade*” Livros X e XI ao tratar de como podemos conhecer a própria alma e nela a luz divina.

<sup>27</sup> R. MEAGHER, *Augustine: on the inner life of the mind*, op. cit., p.103.

volitivo da intenção, da escolha, até o âmbito da operação epistêmica pela qual o homem conhece as coisas.

Daí que a compreensão não apenas da natureza, isto é, das propriedades da atividade anímica, mas também de sua origem e destino tornam-se tão caros a Agostinho, pois isto implica compreender a alma frente à Verdade, isto é, na relação com seu princípio, somente a partir deste ponto qualquer atividade epistêmica poderá considerar-se na direção da “Verdade”. Aqui Agostinho entra em uma espécie de circularidade, pois para compreender a alma frente à Verdade, é preciso que a própria *mens*, que faz parte dela, opere em sua veracidade, logo, «as condições de possibilidade da visão de Deus são deslocadas do objeto a ver para as características que a mente terá de reunir para ver»<sup>28</sup>. Tal posicionamento afirma o reconhecimento de um sujeito mental, substancial e incorpóreo como condição de possibilidade para o conhecimento, isto é, um sujeito conhecedor desde o qual o verdadeiro pode aparecer<sup>29</sup>. Neste sentido, que em Agostinho, “a veracidade” não depende apenas de uma correspondência do ato intelectual com uma realidade porque depende inevitavelmente da condição moral do sujeito cognoscente.

## **2. A subsistência imaterial da alma como condição das atividades mentais**

A questão com que Agostinho se depara é a seguinte: para admitir que este sujeito realiza operações intelectuais “puras”<sup>30</sup>, mais ainda, que seja capaz de contemplar verdades inteligíveis, como a “própria Verdade”, é preciso admitir que a alma possui subsistência própria, independente da realidade corporal, porém, como fazê-lo afirmando o cristianismo sem cair no neoplatonismo? Agostinho o faz afirmando a “*imortalidade da alma*”. Em seus primeiros escritos, o autor fundamenta

<sup>28</sup> P. OLIVEIRA e SILVA, «Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus em Agostinho», *Civitas Agustiniana*, 1-1 (2012) 34-58, p. 50. Sobre este ponto ver também E. GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, 2 ed., trad. Cristiane Ribeiro Ayoub, Paulus, São Paulo 2010, pp. 59-212.

<sup>29</sup> Este ponto é afirmado por Agostinho no capítulo VIII do Livro I de “*Solilóquios*”.

<sup>30</sup> Este termo não aparece em Agostinho, importamos ele da linguagem moderna para melhor se entender a questão colocada.

esta posição fazendo recurso à razão e a memória como condições inteligíveis em que a identidade do sujeito mental se sedimenta. Em “*Solilóquios*”, vemos a “*Razão*” explicar o seguinte argumento a Agostinho:

Quer estejam as figuras geométricas na verdade, quer esteja a verdade nelas, ninguém duvida que elas estão contidas em nossa alma, isto é, em nossa inteligência; e daí se conclui que também a verdade está em nossa alma. Se qualquer ciência está na alma como algo inseparável num sujeito – e a verdade não pode perecer – porque, então duvidamos da vida perpétua da alma por influência não sei de que familiaridade com a morte? Por acaso, aquela linha, quadrado ou esfera, para serem verdadeiros, possuem algo que imitam? [...]. Mas talvez, pode ser que, morrendo o sujeito, permaneça aquilo que está no sujeito [...], creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal<sup>31</sup>.

O argumento agostiniano pressupõe a existência do sujeito cognoscente, cujo ser subsiste sem depender da atividade orgânica corporal. Portanto, este sujeito, precisa buscar certa “imutabilidade” que Agostinho identifica na razão. A razão possui seu ser apenas na alma, que é sempre alma viva, e a alma adquire sua imortalidade porque nela habita a razão. Trata-se de afirmar que, embora sendo princípio de vitalidade de uma realidade corporal, não é dela que a alma “tira” sua imortalidade, pois, o corpo, enquanto atrelado ao espaço é perecível e nada que perece pode ser imortal, logo a única faculdade que está no tempo, mas que não depende da espacialidade para ser e que, mais ainda, pode atrelar-se à luz da Verdade imutável em si é a razão. Assim, em toda atividade mental,

Vemos que é a energia da razão que mantém a alma por sua união com ela, a mantém como alma e não pode deixar de mantê-la, pois, ela lhe dá o ser. Ela possui o ser supremo, pois possui a máxima imortalidade, por isso, tudo o que é afetado por ela é, de certa forma, obrigado a ser o que é [...]. Quando a alma se volta à razão e se une a ela é mais: porque se une a uma realidade imutável, que é a verdade, e esta possui o ser supremo e originário. Por

<sup>31</sup> SANTO AGOSTINHO, *Solilóquios*, op. cit., pp. 101-102.

onde ao separar-se da razão, é menos, e isto é prejudicar-se, tender ao nada<sup>32</sup>.

Agostinho trabalha aqui com a categoria fundamental de seu pensamento sobre a alma – a incorporeidade. Distingui-la do corpo não significa entender o mesmo como sendo depreciação do ser, mas evidenciar a diferença ontológica que há entre os dois níveis, cuja incompreensão resulta na confusão da qual decorre o mau funcionamento da *mens*<sup>33</sup>. O corpo é mutável porque assim fora criado, espacialmente limitado, ao contrário dele, a alma é substância incorpórea subsistente, por isso, não atrelada à espacialização. Isto não significa que a mesma não deva fazer ciência através das imagens que lhe vem pelo sentido, mas deve fazê-lo partindo do âmbito inteligível, isto é, reconhecendo que a veracidade destas imagens é confirmada pela razão em sua relação com a Verdade e não se encontra, portanto, na realidade corporal. No fundo «Agostinho busca uma concepção da alma humana que lhe dê um espaço para encontrar a Deus [...], precisa conceber na alma um espaço que seja privado [...], um tipo de espaço diferente da inteligibilidade do mundo»<sup>34</sup>.

Assim, Agostinho encontra na própria alma os primeiros vestígios acerca da natureza de Deus, isto é da Verdade, não por uma observação de palavras e signos, mas pela compreensão da natureza e do modo de ser da alma em si. No fundo sua busca é pela inteligibilidade da Verdade, melhor dizendo, de como pensá-la, por que olhos contemplá-la. Ocorre que, ao pensar sobre a Verdade e procurar apreendê-la «o homem apreende de início a sua própria existência. Mas ele não se aprende apenas como sendo, ele se sabe vivente»<sup>35</sup>. Aí ele descobre sua definição mais evidente e transformadora – podemos pensar a Verdade a partir do

<sup>32</sup> *Idem, La inmortalidad del alma*, in [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), p. 06, tradução nossa.

<sup>33</sup> Sobre este ponto ver S. STREFLING, «Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho», *Revista Transformação*, Marília, 37-3 (2014) 179-200, p. 191 e F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo*, op. cit., p. 152.

<sup>34</sup> P. CARY, *Augustine's Invention of the inner self: the legacy of a Cristian Platonist*, University Press, Oxford 2000, p. 125. O espaço mencionado será a memória, cujas especificidades não vamos tratar aqui em virtude da complexidade do problema, tratado pelo referido comentador em pp. 126-131.

<sup>35</sup> E. GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, op. cit., p. 36.

ser da alma mesma, «a este respeito a alma é como Deus: eles só podem ser pensados indiretamente, pelo exame destas palavras e desenhando inferências acerca do que o poder divino produziu nela»<sup>36</sup>.

Enquanto o corpo como ser animado passa de um estágio a outro na sucessão das formas, a alma subsiste, do contrário não seria mais princípio vital do próprio corpo, mas outro ser corpóreo atrelado a ele, e é evidente para Agostinho que um ser corpóreo não pode ser princípio de outro. A alma humana perde sua condição ontológica, caracterizada pela imortalidade, quando a inteligência não conceber esta diferença, pois, «a alma não se une ao corpo localmente, ainda que este ocupe lugar, por isso, a alma é afetada antes que o corpo por aquelas supremas e eternas razões que permanecem inalteráveis e não ocupam lugar»<sup>37</sup>. Por suposto a toda esta estrutura está a ideia de uma “substância humana”. O termo é aplicado pelo autor em amplo sentido, ao corpo, à alma e, por fim, ao próprio homem singular, uma substância cujas partes essenciais ordenam-se entre si como co-princípios. Assim, «Agostinho entende a alma como essencialmente ordenada à vivificação do corpo, o que explica que a atividade sensorial é signo de sua presença»<sup>38</sup>.

Isto significa que embora em vários momentos Agostinho tenda a adotar a posição ciceroniana e admitir que a imortalidade da alma, significa que ela viva independentemente do corpo e, mais ainda, exista *a priori* para além dele, sua reflexão limita-se a acentuar simplesmente a diferença entre ambos e as características incorpóreas que constituem seu modo de ser como princípio vital do corpo do qual ela é o que há de mais próximo. Esta proximidade, contudo, não é espacial, mas natural da alma com a Verdade, e nisto constitui-se sua “imortalidade”. Por isso, na visão de Agostinho, ela tanto mais realiza seu ser de “animar” ao próprio corpo, quanto mais se aproxima e contempla as realidades inteligíveis.

Em sua obra “*Sobre a potencialidade da alma*” Agostinho apresenta os sete graus pelos quais a alma, como princípio de vida, faz o ser humano ascender à contemplação da Verdade. Neles fica nítido como Agostinho entende a alma compondo a realidade da criação, e isto de maneira

<sup>36</sup> P. CARY, *Augustine's Invention of the inner self*, op. cit., p. 131.

<sup>37</sup> SANTO AGOSTINHO, *La inmortalidad del alma*, in [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it), p. 11, tradução nossa.

<sup>38</sup> F. REGO, *La relación del alma con el cuerpo*, op. cit., p. 366.

privilegiada, pois, além de exercer todas as atividades vegetativas, sensitivas e especialmente racionais, «a alma humana tem a potência para evoluir na virtude, a qual é a ordem do amor, a saber, cabe ao ser humano amar os seres de acordo com sua dignidade»<sup>39</sup>. Trata-se aqui do impulso primitivo da alma, de pelo uso disciplinado da razão, tornar-se “imagem e semelhança” de seu Criador, este é o ponto em que o problema epistêmico da imortalidade encontra-se com o problema moral. Para Agostinho, portanto, onde há efetiva ação humana há atividade anímica, não necessariamente inteligível, mas incorpórea, a inteligibilidade é a atividade humana mais completa, a que mais se aproxima do divino, sem confundir-se com ele, porém, nunca deixa de ser um estágio da atividade anímica vital.

Para admitir este “sujeito mental”, que encontra na alma a possibilidade de suas atividades mentais puras e inteligíveis, é preciso dar conta de sua “origem” que, evidentemente, não pode ser corpórea, isto é, esta alma imortal não pode derivar de uma realidade mutável como o corpo. Além disso, é preciso entender como esta *mens*, constitutiva de uma realidade incorpórea que é a *anima rationalis*, pôde confundir-se com as realidades corpóreas, ou seja, trata-se de responder como o pecado original veio a prejudicar a compreensão que a própria alma vem a ter de si própria enquanto natureza boa criada por Deus.

### 3. Sobre a origem metafísica da alma

O primeiro texto em que esta questão é suscitada por Agostinho é seu diálogo “*A Vida Feliz*”, escrito em 386, que compõe o mesmo grupo de escritos que “*Solilóquios*”. O argumento é desenvolvido em diversos momentos da obra do autor de acordo com a necessidade levantada por seu próprio pensamento, dentre os quais iremos nos ater a dois, nomeadamente, o que foi exposto no terceiro livro de “*O Livre Arbítrio*”, escrito em torno do ano 397, e sua compreensão à luz do texto bíblico de Gn 1 compreendido em “*Comentário literal ao Gênesis*” escrito no início dos anos 400.

<sup>39</sup> S. STREFLING, «Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho», op. cit., p. 198.

Na dedicatória de “*A Vida Feliz*”, onde o autor trata exatamente da questão do destino do homem peregrino em busca da *Beatitude*, a questão é colocada sob a direção de três possíveis caminhos, dentre os quais o único que é tocado na obra é o que se refere a Deus tido como criador das almas. Todavia, a questão não é de modo algum encerrada aqui, uma vez que Agostinho precisará dar conta da presença do mal na alma criada, o que não é ainda objeto de preocupação nuclear no estudo em que ele cita:

Com efeito, estamos lançados neste mundo, como em mar tempestuoso, e por assim dizer, ao acaso e à aventura – seja por Deus, seja pela natureza, seja pelo destino (*necessitas*), seja ainda por nossa própria vontade. Sucessivamente, por alguma dessas conjunturas, ou talvez, por todas reunidas. A questão é muito obscura [...] <sup>40</sup>.

Neste texto Agostinho aponta três direções possíveis que permanecem sem um delineamento claro de sua interrogação. Contudo, fatalmente uma terá que ser tomada por ele, o “problema de Deus”. Como pensador cristão, Agostinho não pode declinar de conceber a alma dentre as coisas criadas por Deus, o que evidentemente de antemão lhe afasta da concepção antiga de eterno retorno das almas, porém, deixa ainda em aberto a possibilidade da interferência de “um certo destino” na vida anímica. Permanece aqui o problema de como explicar a presença do pecado em uma alma criada por um Ser sumamente bom? Pode-se dizer com certeza que a presença do pecado na alma será o ponto a partir do qual a questão será retomada por Agostinho nos escritos posteriores, portanto, a pergunta pela origem da alma inevitavelmente confundir-se-á com a reflexão sobre a presença do pecado na alma humana.

Como plano de fundo deste problema, Agostinho tinha seu permanente embate com a mundividência maniqueia que concebia as almas como “seres materiais” e, da mesma forma percebiam a natureza divina. Ele quer distanciar-se do maniqueísmo pensando a partir da incorporealidade de Deus e também da alma, porém, talvez aí ele tenha se encontrado com o mais significativo limite de sua razão, que diz respeito à capacidade de conseguir pensar para além das categorias corpóreas a

<sup>40</sup> SANTO AGOSTINHO, *A vida feliz*, 4. ed., trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 2010, p. 117.

que comumente se formata nossa inteligência, permanecendo distante da perspectiva gnóstica que tendia a uma divinização da substância anímica.

### 3.1. O problema da origem da alma a partir do L III de “*O Livre Arbítrio*”

Agostinho precisa salvaguardar que a alma encontra sua origem primitiva no Ser divino e, ao mesmo tempo, isentá-lo de culpa pelo mal presente nela. Nos dois primeiros livros da referida obra, ele já o fizera demonstrando que a origem do mal está no mau funcionamento da vontade humana que é livre em si, não provém de nada externo a ela, mas da defectibilidade interna ao ser, o ponto é como admitir tal defeito em uma natureza criada por um Ser perfeito. O recurso agostiniano para a obscuridade da questão lança mão do simbolismo teológico e bíblico. A defectibilidade da condição humana está presente desde a queda do “primeiro homem”, Adão, e isto por uma espécie de justiça divina que visa salvaguardar a liberdade na natureza humana. Diz ele que podemos considerar pecado «não apenas o que em sentido próprio é pecado, por ter sido cometido conscientemente e por livre vontade, mas também o que é consequência necessária do mesmo pecado, como castigo do mesmo»<sup>41</sup>. No que tange à defectibilidade da vontade, Agostinho acentua este segundo aspecto, como forma de demonstrar a presença do mal na alma, não como algo intrínseco a ela, mas como algo que se atrelou à mesma.

Assim, sendo o mal um “não-ser”, o que permanece atrelado à alma de todo gênero humano não é decorrente de um “ser em si”, mas de um justo desígnio do próprio Deus diante do pecado humano. Para tanto, aprouve a Deus

Que nascêssemos do primeiro casal, com ignorância e dificuldade no esforço e na mortalidade. Isto porque, ao pecarem, eles foram precipitados no erro, na dor e na morte. Assim, na origem do homem devia manifestar-se a justiça daquele que pune; e no decorrer de sua vida a misericórdia daquele que liberta [...]. Na verdade não era justo que o primeiro homem gerasse filhos melhores do que ele mesmo era. Por outro lado, convinha, ao se converter para Deus, que qualquer um pudesse triunfar do castigo que

<sup>41</sup> *Idem, O livre arbítrio*, 5. ed., trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 2008, p. 212.



havia merecido ao nascer, no afastamento de Deus. Outrossim, não convinha que essa boa vontade de regresso a Deus fosse impedida. Pelo contrário, que fosse ajudada<sup>42</sup>.

A questão é recolocada por Agostinho, todavia, agora, sob o pressuposto do pecado original, isto é, da presença de uma defectibilidade na alma humana, cuja origem de forma alguma remonta a Deus, mas ao interior do próprio gênero humano que faz a experiência do castigo, da justiça e da misericórdia. Sob este prisma, se recolocarmos a hipótese das almas humanas serem oriundas de uma só alma, não podemos negar que os homens pecaram ao pecar o primeiro homem. Igualmente, concebendo que as almas tenham sido criadas separadamente em seu nascimento em cada homem, não é contrário à razão, diz ele, que os deméritos da primeira alma sejam conaturais às demais. Neste caso, a ignorância e as dificuldades destas almas ao nascerem, podem não se configurar como um castigo, mas como um estímulo à busca de sua perfeição, pois, antes de qualquer castigo, a alma possui a capacidade natural de julgamento das obras que são boas e contribuem para seu desenvolvimento, «assim, pode ela chegar àquela Sabedoria e repouso, não por seu nascimento, mas pela constância nos esforços [...], necessidade alguma a obrigava a permanecer neste estado em que nascera»<sup>43</sup>.

A terceira hipótese é a que admite que as almas sejam preexistentes em um lugar secreto e determinado e de lá foram enviadas por Deus para animar e governar os corpos. Se esta hipótese fosse admitida, seria preciso tão somente admitir que ao assumirem seu lugar nos corpos elas esquecem a vida precedente, eis a origem da ignorância originária. Sua ignorância e sua fraqueza seriam oriundas tão somente do fato de que «o corpo, provindo da geração de pecador, comunica às almas que vem unir-se a eles aquela mesma ignorância e dificuldade»<sup>44</sup>. Contudo, o próprio Deus lhes daria a capacidade de agir bem e superar esta ignorância. Por fim, no caso de se admitir a possibilidade de as almas terem se unido de maneira espontânea aos corpos, Deus nada teria a ver com os erros cometidos pela vontade livre dos homens, da qual ele jamais as privou.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 216.

Agostinho salvaguarda a bondade de Deus, sua justiça e até mesmo a bondade intrínseca à natureza humana para além do pecado, contudo, aponta a resposta à questão para uma direção que lhe exime, neste momento, de uma tomada de posição mais conclusiva, dizendo o seguinte:

Dessas quatro opiniões, nenhuma deveria ser tomada afirmativamente, de modo temerário [...]. Contentemo-nos, por enquanto, de estarmos firmes na fé, para não aceitar opinião falsa alguma, ou seja, que seja indigna da natureza do Criador [...]. Quanto aos seres criados, caso adotemos uma opinião que corresponda à realidade, não há perigo algum, contanto que não consideremos essas ideias como algo certo e evidente. Pois, não é em direção aos seres criados que somos ensinados a nos dirigir para nos tornar felizes, mas em direção ao próprio Criador [...]. Quanto às coisas presentes, relacionadas às criaturas, nossos sentidos percebem-nas através da mobilidade e mutabilidade do corpo e da alma como objetos transitórios. Neste domínio, a respeito de tudo o que escapa à nossa experiência, não podemos ter nenhuma espécie de conhecimento direto<sup>45</sup>.

Se por um lado aparentemente a argumentação agostiniana parece desviar-se da questão colocada, por outro, aponta para uma direção peculiar e desafiadora ao pensamento filosófico, a de que a razão humana possui um “limite”. Ele diz claramente que este domínio da “origem metafísica” da alma humana não pode ser contemplado diretamente pela atividade intelectual da *mens*, pois esta tem seu funcionamento eminentemente coordenado com o acontecer temporal das coisas, pode contemplar a Verdade, mas não alçar à verdades supratemporais que transcendem ao seu presente<sup>46</sup>, isto requereria que a *mens* tivesse a capacidade de transcender à condição criada e colocar-se no mesmo âmbito do próprio Criador, o que inevitavelmente incorreria no esvaziamento de seu próprio ser, pois a razão humana teria que atingir um nível epistêmico capaz de transcender a própria atividade criadora que doou seu ser. Neste sentido, afirma Ayoub:

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 218-219.

<sup>46</sup> Esta questão será melhor elaborada quando Agostinho tratar da questão do tempo anímico no Livro XI das “*Confissões*”.

A criação é a *res gesta* por excelência e em sentido primordial, porque o mundo começou quando foi criado por Deus a partir do nada e porque, a partir desse acontecimento primordial, todas as criaturas são o que são. A criação é um acontecimento sem precedentes, e pelo qual o mundo foi constituído. Nada é real como o ato criador, e ele não é comparável a qualquer ato das criaturas<sup>47</sup>.

O homem pode tranquilamente perceber, mediante os “sinais temporais”, a alma como incorpórea, princípio de vida, subsistente e até imortal, através da qual realizamos operações volitivas e também mentais, sejam elas puras ou relacionadas com os sentidos. Todas estas operações e caracterizações podem, de certa forma, serem compreendidas pela *mens*, na medida em que atua como princípio vital no corpo dentro do tempo. Todavia, no que se refere à sua “origem metafísica”, para tangê-la diretamente seria preciso pressupor uma operação mental não apenas incorpórea e subsistente, mas “dissociada” da realidade corporal e até mesmo temporal, o que não é possível ao homem ao menos nesta realidade. Isto faz com que ele só possa referir-se racionalmente a ela mediante “hipóteses” atreladas a vestígios, mas não à própria Verdade diretamente, a não ser que assuma a via da revelação bíblica como Agostinho o fará comentando o livro do Gênesis, no entanto, tendo como pressuposto que:

Na série das realidades temporais é preciso preferir a expectativa das coisas futuras à verificação das passadas. Pois mesmo nos Livros Sagrados o relato das coisas passadas encerra em si uma prefiguração, uma promessa, ou ainda, um testemunho das que devem acontecer. Além do mais, até a respeito dos acontecimentos desta vida, na prosperidade ou adversidade, poucos se preocupam tanto com o estado em que se encontravam anteriormente, fosse ele próspero ou adverso, mas todo ardor de suas preocupações concentra-se de preferência sobre o que esperam do futuro. Porque devido a não sei que sentimento íntimo e natural, as coisas que nos aconteceram, por serem passadas são consideradas apenas como um instante de infelicidade ou infortúnio. Que inconveniente haveria, pois, para mim, o fato de ignorar quando comecei a existir, se constato que agora existo e não desespere de continuar a existir no futuro?<sup>48</sup>

<sup>47</sup> C. AYOUB, *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, Paulus, São Paulo 2011, p. 53.

<sup>48</sup> SANTO AGOSTINHO, *O livre arbítrio*, op. cit., pp. 221-222.

O que Agostinho faz aqui não é de forma alguma um abandono da questão, mas uma afirmação da existência que a recoloca sob outra perspectiva. A *anima rationalis* pode e deve ser assumida em todas as suas características e possibilidades a partir do sujeito existente. Aliás, é esta existência anímica e corpórea que deve ser tomada como tarefa e esperança<sup>49</sup>, suas potencialidades não dependem da elucidação de sua origem, mas de seu “modo de ser”, é isto que Agostinho quer afirmar, vislumbrando uma tarefa a ser cumprida, nomeadamente a de conduzir a alma ao seu destino mais “natural” que é a felicidade<sup>50</sup>. Neste horizonte que a pergunta sobre a origem da alma será recolocada junto aos textos bíblicos.

#### **4. A recolocação da pergunta pela origem da alma no L° X do “Comentário literal ao Gênesis”**

Ao retomar a interrogação o autor mantém como fio condutor de sua reflexão a presença do pecado original na alma humana. Contudo, trabalha diretamente na fonte dos textos bíblicos que fomentam sua reflexão racional com respeito ao problema, nomeadamente, Gn 1-3 e alguns pontos das cartas de Paulo, tornam-se o critério basilar desde o qual Agostinho opera um “recorte”<sup>51</sup> em sua reflexão a fim de produzir uma construção mais acabada e, na medida do possível, definitiva sobre a “origem metafísica” da alma. Na obra supracitada o enfoque agostiniano parte de um dado incontestável, de que a alma humana fora criada por Deus, com isto sua investigação abandona definitivamente a perspectiva platônica ainda de certo modo “tolerada” em “*O Livre Arbítrio*”, o problema é responder o como se deu este processo. Para tanto, ao falar das primeiras coisas criadas que compõe a obra da criação no início do Gênesis, ele delimita o seguinte: «pareceu que se devia dizer como mais provável e mais tolerável que a alma do homem foi criada

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>50</sup> Esta posição de uma “*teleologia da felicidade*” intrínseca em toda reflexão de Agostinho sobre a alma humana é refletida em E. GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, op. cit., 2010.

<sup>51</sup> Para Agostinho, «a alma de Adão foi claramente criada por Deus, mas a origem das almas na sequência da existência humana constituem um considerável problema» (R. TESKE, «Augustine’s theory of soul», op. cit., p. 120).

entre aquelas obras, mas a de seu corpo, no mundo corpóreo, somente como uma razão em semente»<sup>52</sup>.

Colocando a questão no horizonte de sua “teoria das razões seminais”<sup>53</sup> o autor mantém como possíveis as seguintes posições:

Que as almas humanas derivam das almas dos anjos criadas nos primeiros seis dias da criação.

Que entre as primeiras obras de Deus foi feita uma única alma do primeiro homem, de cuja geração todas as outras foram feitas.

Que novas almas são feitas sucessivamente, às quais nenhuma razão criada precedeu nos primeiros seis dias da criação.

Agostinho considera a primeira posição intolerável, uma vez que recorre a outro elemento da criação para justificar a derivação da alma. Assim, ele entende ser indigno tolerar que a alma provenha de um céu corpóreo ou mesmo de um elemento inferior que componha a obra da criação. Sua investigação irá se restringir, portanto, às outras duas posições, que em um primeiro momento parecem confluir em alguns aspectos. Ele diz que se tomarmos por certa a terceira posição, de modo algum isto negaria a segunda, pois

A alma não é uma criatura de outra espécie, diferente daquela segundo a qual o homem foi feito no sexto dia à imagem de Deus, não se pode dizer retamente que Deus faz agora a alma que então não conclui. Com efeito, já então fizera a alma que agora fez [...] e esta ação não contraria aquelas razões das coisas futuras que inseriu no universo, pelo contrário, está de acordo com elas, pois convém que tais almas, as quais agora faz e infunde, sejam infundidas nos corpos humanos, com os quais a partir daquelas primeiras obras, continua a propagação por uma ininterrupta sucessão<sup>54</sup>.

Embora aqui Agostinho tome o caminho de uma perspectiva conciliadora, ele ainda busca, à luz de diversas passagens das Escrituras, sobretudo do Antigo Testamento, confirmar as hipóteses. Entretanto, antes, faz questão de ressaltar que seja qual for a posição assumida, a

<sup>52</sup> SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 2005, p. 345.

<sup>53</sup> Este é um tema amplo e bastante complexo em Agostinho, tratado em pormenores por C. AYOUB, *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, op. cit., e E. GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, op. cit..

<sup>54</sup> SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, op. cit., p. 348.

razão humana tem condições de mostrar que a natureza da alma não se confunde com nada corpóreo nem com quaisquer outros elementos da criação e, por isso, distingue-se tanto da natureza do corpo, como da natureza de Deus, dos anjos ou de seres irracionais. É como uma natureza própria e distinta (mas imagem e semelhança de Deus) que Agostinho quer tomar a alma humana nos textos sagrados. Se na abordagem dos primeiros textos sua reflexão não apresenta uma grande evolução, é nas cartas de Paulo, mais precisamente em Rm 5<sup>55</sup>, que ele encontra o lugar onde ancorar seu pensamento.

Aqui o pensamento agostiniano toma outra perspectiva, Adão é colocado na condição de uma “matriz” da espécie humana da qual derivam todos os seres humanos tanto em sua dimensão corpórea como em sua dimensão anímica, e tendo Adão sofrido o castigo por sua queda, igualmente todos os homens comungam desta condição. Se concebemos que o corpo a nada pode aspirar sem ser vivificado pela alma, então, faz-se mister admitir que «a causa da concupiscência carnal não reside apenas na alma, e muito menos apenas na carne. Tem origem nas duas; ou seja, na alma, porque sem ela não se sente prazer algum, e na carne, porque sem ela não se sente prazer carnal»<sup>56</sup>. Ao compreender que inclusive nas idades mais pueris o homem apresenta sinal da presença do pecado, Agostinho entende que necessariamente a origem da alma de alguma forma se reporta a Adão.

O problema está em dizer exatamente “como” esta “origem” se reporta a ele. Sob este horizonte Agostinho debate-se com a argumentação “traducionista”, segundo a qual a alma criada sem pecado por Deus, passa a tornar-se pecadora na medida em que se atrela a um corpo derivado de homem como seu princípio de vida. Sob este argumento a alma poderia curar-se recordando de sua origem, sofrendo

<sup>55</sup> O texto paulino diz: «Por um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram [...]. Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só resultou para todos os homens a justificação que traz a vida. Assim como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim pela obediência de um só muitos foram constituídos justos» (Transcrição conforme encontra-se no texto agostiniano em SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, op. cit., p. 357.

<sup>56</sup> SANTO AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, op. cit., p. 359.

as consequências do pecado apenas na medida em que permanece atrelada ao corpo que carrega a mancha de Adão, contudo, diz ele, «essa alma que contraiu certo contágio da carne de pecado, de forma alguma pode ser culpada, nem de pecado algum, pois não foi criada daquela primeira alma pecadora, mas é assim por natureza e foi dada à carne por Deus»<sup>57</sup>. Embora não elimine a possibilidade de que o pecado possa ser transmitido também pela carne, Agostinho reluta que o seja somente por ela, como conviria a um pensador neoplatônico. Logo, a fim de salvaguardar a responsabilidade humana pela presença do mal na criação, ele precisa que de alguma forma a origem da alma pecadora se reporte a Adão, mesmo admitindo que a substância corpórea possa ser igualmente transmissora da mancha do pecado original.

Agostinho precisa debater em torno da procedência da alma do próprio Cristo, Ele concebido pelo Espírito Santo na carne de Maria sem pecado, estaria salvaguardado do problema da transmissão. Contudo, a respeito dos demais homens sua posição mais definitiva parece se tornar um tanto “agnóstica” quando ele conclui dizendo:

A respeito das demais almas, sem vêm do pai ou do alto, vençam os que puderem; eu ainda fico na dúvida entre as duas opiniões e me inclino umas vezes para uma, outras vezes para outra, exceto, entretanto, que não acredito e confio que não acreditarei, com a ajuda de Deus à minha inteligência, em quem quer que seja que tagarele a respeito desse assunto e diga que a alma seja corpo ou alguma qualidade ou adaptação corporal, se assim se pode dizer o que os gregos denominam *harmoniam*<sup>58</sup>.

Dessa forma, se suas reflexões não lhe trazem até aqui uma conclusão definitiva acerca da “origem metafísica” da alma na forma de uma espécie de “ponto de origem”, isto ocorre pelo reconhecimento de um limite da razão que agora passa a se alicerçar em um “*silêncio das fontes bíblicas*” acerca do problema, pelo menos no que tange ao alcance de Agostinho sobre elas. Seu pensamento tende, efetivamente, a fixar-se naquilo que é possível perceber sobre a *anima* enquanto seu modo de ser e, a partir daí, flertar sobre alguns aspectos referentes à origem, mas sem a pretensão de poder abarcar a totalidade do processo de criação do ser,

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 377.

ao menos pelo que é iluminado através da revelação. Portanto, o que se diz a partir daí, de alguma forma aprofunda as investigações acerca da natureza da alma, seu objetivo central, todavia, não contempla a totalidade de seu processo metafísico.

Este horizonte lhe conduz a reafirmar e consolidar alguns aspectos acerca da questão. Primeiramente de que as almas são criaturas de Deus destinadas a serem a forma individual e singular dos seres humanos, se procedem diretamente da alma de Adão ou são criadas posteriormente, Agostinho mostra que é uma questão secundária no momento. É fato que há na natureza humana uma espécie de “contágio do pecado” de Adão que precisa ser superada, embora a forma de sua transmissão ainda permaneça um tanto obscura.

Desde o tempo de sua conversão, a origem das almas dos homens ulteriores a criação representou para Agostinho um sério problema, um problema que ele não resolveu nunca de maneira definitiva [...]. Ele não podia encontrar pessoalmente nem na Escritura, nem nos escritos eclesiásticos uma solução definitiva ao problema. A ideia traducionista por outro lado, ainda que proporcionasse uma explicação relativamente clara acerca de como todos estavam em Adão, quando ele pecou, vai contra a ideia de que a alma é incorpórea<sup>59</sup>.

Neste sentido, que o ponto mais ressaltado por Agostinho é a diferença substancial entre a alma e a corporeidade, seja qual for a questão a que o pensamento precisa dissertar sobre ela, sua incorporeidade deve ser assumida de qualquer forma sob pena de se pensar as coisas inteligíveis condicionadas às “imagens corpóreas” a que ele tanto faz menção. Esta é a posição de um pensamento preocupado fundamentalmente com a percepção da “facticidade” da vida anímica. Dada a impossibilidade de encontrar uma linguagem adequada para pensar o problema, a fim de não cair em um “*fisicalismo* da alma”, Agostinho alicerça-se nas Escrituras cristãs para não pensar sob o prisma do materialismo anímico como o fizeram os maniqueus e outros em sua

<sup>59</sup> R. TESKE, «Alma», op. cit., pp. 28-29.



época<sup>60</sup>, confirmando seu pensamento como uma teoria da vida interior da mente.

### Considerações finais

Se o pensamento de Agostinho acerca da alma na maioria dos aspectos mantém-se dentro da esteira de problematização que a antiguidade consagrou, sob outros legas para o Ocidente novas contribuições referentes à maneira de se problematizar a questão da “vida da mente”, dentre as quais, talvez a mais significativa seja a de que ao tratar das estruturas que compõem as propriedades mentais que são condições de possibilidades de nossas atividades intelectivas, ou seja, do “ser” da *anima*, Agostinho é enfático em defender que tal pensamento precisa de uma linguagem e de uma abordagem próprias a que ele nomeia como “incorporalidade”.

Este é o ponto decisivo de toda sua reflexão, não se trata de dissociar completamente a realidade inteligível da sensível, ao contrário, trata-se de aprofundar sua co-principialidade, contudo, para tanto, é preciso que a realidade anímica seja compreendida absolutamente como um elemento “não corpóreo” que compõe a condição humana, somente a partir daí o problema da *mens* pode ser colocado de maneira fidedigna à sua natureza. Aliás, é exatamente isto que ele intenta ao converter sua reflexão transformando a “interioridade” humana no núcleo do problema sobre a compreensão da realidade. Poderia ser objetado a Agostinho que ao esforçar-se para distanciar seu pensamento do fisicalismo anímico, sua teoria tenha caído em um psicologismo exacerbado. Todavia, o que Agostinho busca no interior da alma não é a afirmação de um elemento egoísta, mas a possibilidade de pensar a totalidade do real desde outra perspectiva que não a que se desenvolve na esteira dos elementos materiais e espaciais, em sua linguagem, mutáveis.

<sup>60</sup> Sobre este ponto é importante ter presente sua reflexão contra os maniqueus nos Livros VI e VII das “*Confissões*”. «Agostinho demonstrava verdadeira aversão a versão maniqueia de transmigração de almas, porque os maniqueus sustentavam não somente que as almas retornavam a corpos não humanos, senão também que todas as almas eram partículas de Deus» (R. TESKE, «Alma», op. cit., p. 27).

O “não-naturalismo” de Agostinho em sua teoria da alma, visa dissertar sobre as condições de possibilidades do conhecimento e sobre o modo de ser da própria *mens*, seu objetivo é demonstrar que: a “natureza” humana não se reduz à matéria e não deriva tão somente dela. Obviamente ele depara-se com sérios limites quanto a isso, a tentativa de calcar a substância anímica em uma “origem definida” demonstra o quanto desafiador é para a Filosofia o projeto agostiniano. Contudo, mostra igualmente a dificuldade de se reduzir a *mens* humana a uma simples combinação material.

Dela deriva outra questão cara ao pensamento de Agostinho, a existência de uma personalidade individual e singular que não pode se reduzir à mutabilidade da matéria corporal, sob pena de ver comprometida sua própria liberdade. Disto decorre a centralidade da questão do pecado original em sua reflexão acerca da origem da alma. Agostinho tem claro que ao falar sobre isto não está se referindo a uma entidade anímica na perfeição de sua natureza, a tendência da mente humana em se fixar nas coisas corpóreas limita a percepção que ela pode ter de sua própria natureza, daí o esforço de Agostinho na busca por um pensamento que possa superar tal contradição e atingir o nível da incorporeidade.

Se os elementos epistêmicos de Agostinho ainda demonstram-se limitados para definir com exatidão o fundamento incorpóreo da alma, são suficientemente originais para nos demonstrar sua manifestação e inaugurar, através da “interioridade”, uma espécie de “segunda via” para além do materialismo no que se refere à reflexão acerca da condição humana, que obviamente não se encerra em Agostinho, mas abre o pensamento para novas perspectivas acerca da reflexão em torno da atividade mental do homem. Sem cair em um materialismo exacerbado ou mesmo em uma divinização da alma, Agostinho consegue elaborar uma reflexão sobre a condição humana, onde o elemento material e o elemento espiritual formam em unidade, a identidade de um ser marcado pela multiplicidade das formas em seu ser.

**Referências bibliográficas**

- AGOSTINHO, Santo, *Comentário ao Gênesis*, trad. Agostinho Belmonte, Paulus, São Paulo 2005.
- *O livre arbítrio*, 5. ed., trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 2008.
- *A vida feliz*, 4. ed., trad. Nair de Assis Oliveira, Paulus, São Paulo 2010.
- *Sobre a potencialidade da alma* Hackett Publishing, trad. Aloysio Janssen Ferreira, Vozes, Petrópolis 2013.
- *La inmortalidad del alma*, in [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it).
- *Confissões*, trad. João de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), São Paulo 2004.
- *Solilóquios*, 4. ed., trad. Adauri Fiorotti, Paulus, São Paulo 2010.
- *A cidade de Deus*, trad. Oscar Paes Leme, Vozes, Petrópolis 2012, v.1 e v.2.
- *Carta 166 (A Jerónimo acerca de la anima)*, in *Obras completas de San Agustín*, trad. Lope Cilleruelo, La Editorial Católica/ BAC, Madrid 1972, tomo XI.
- AYOUB, C., *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, Paulus, São Paulo 2011.
- BIOLO, S., *L'Autoconscienza in S. Agostino*, Analecta Gregoriana, v.172, n.15, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.
- BROWN, P., *Santo Agostinho: uma biografia*, 6. ed., trad. Vera Ribeiro, Record, Rio de Janeiro 2011.
- CARY, F., *Augustine's Invention of the inner self: the legacy of a Cristian Platonist*, University Press, Oxford 2000.
- GILSON, É., *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, 2 ed., trad. Cristiane Ribeiro Ayoub, Paulus, São Paulo 2010.
- HANKEY, W. J., «Mente», in A. D. FITZGERALD (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, trad. Constantino Ruiz-Gallardo, Monte Castelo, Burgos 2001.

MATTHEWS, G., *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. Álvaro Cabral. Zahar, Rio de Janeiro 2007.

MEAGHER, R., *Augustine: on the inner life of the mind*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1998.

OLIVEIRA e SILVA, P., “Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus em Agostinho”, *Civitas Agostiniana*, 1-1 (2012) 34-58.

REGO, F., *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agostiniano*, Ediciones Gladius, Buenos Aires 2001.

STREFLING, S., “Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate anima* de Santo Agostinho”, *Revista Transformação*, Marília, (2014) 37-3.

TASKED, R., «Alma», in A. D. FITZGERALD (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, trad. Constantino Ruiz-Gallardo Monte Castelo, Burgos 2001.

— “Augustine’s theory of Soul”, in STUMP, E. - KRETZMANN, N. (org.), *The Cambridge companion to Augustine*, University Press, Cambridge 2000.