

Naturezas funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho

Ricardo Evangelista Brandão¹

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa²

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo mostrar que, no que se refere à relação corpo-alma no homem, apesar de manter um certo dualismo, no qual alma e corpo aparecem como substâncias distintas, Santo Agostinho supera o dualismo platônico, em dois sentidos; primeiro, a distinção não é mais entre duas substâncias antagônicas; uma boa - a alma - e outra má - o corpo -, mas entre uma substância boa - a alma - e outra menos boa - o corpo -, mas ambas são boas, já que foram criadas por Deus. Assim sendo - em segundo lugar -, ontologicamente, o corpo passa a ser elemento constitutivo do ser humano, com funções, paixões e ações essenciais ao homem.

Palavras-chave: Alma, Corpo, Platonismo, Agostinho.

Soul and body natures, functions, passions and actions according to Saint Augustin

Abstract

This Work aims at showing up that, concerning the rapport body-soul and body-soul in man, in spite of maintaining a certain dualism, which soul and body appear in, as distinct substances, Saint Augustin transcends platonic dualism, in two meanings first of all, distinction is no more between two antagonistic substances, a good one – the soul – and other bad one – the body, but between a good substance – the soul – and a less good one – the body. Mean while , both of them – the substances – are good, since they have been created by God. In this perspective – in the, second place – ontologically, the body becomes the human being constituent element, with functions, passions and actions essential to man.

Key word: Soul – Body – Platonism - Augustin

Introdução

Costuma-se, apressadamente, afirmar que a compreensão de Agostinho acerca da relação corpo e alma não passa de uma acomodação da concepção de Platão à teologia escriturística cristã. Logo, segundo os que assim entendem, o Pensador cristão incorporou ao

seu pensamento a ideia platônica de corpo como cárcere da alma³, e da alma como verdadeira essência humana que obstaculiza seu total potencial em sua união com o corpo sensível, somando a ideia cristã de queda e pecado original.

Embora seja impossível não concordarmos que de fato há influência platônica nesse assunto no pensamento agostiniano, é bom lembrar que essa influência não veio diretamente via leitura dos textos de Platão, mas através do Neoplatonismo plotiniano, e que ela não se deu em forma de acomodação pacífica, mas como instrumento de leitura dos problemas filosóficos de sua época e de interpretação das Escrituras cristãs.

Assim sendo, ao dissertar acerca da natureza do homem, o Hiponense foi guiado por três influências fundamentais: a Antropologia maniqueia, os grandes opositores de Agostinho, que, entre outras coisas, defendiam a materialidade da alma, o Neoplatonismo de Plotino e a Tradição cristã. Logo, nosso Pensador ergueu seu pensamento acerca da relação corpo e alma em seu debate ou refutação aos maniqueus. Nesse debate, ele usou como principal referencial teórico a Filosofia de Plotino e as Escrituras cristãs, ou seja, interpretou as Escrituras com um prisma neoplatônico, dando coerência filosófica a elas, e, por outro lado, rebateu essa influência plotiniana quando compreendia que ela estava contradizendo as Escrituras.

No presente trabalho, dissertaremos, no primeiro momento, acerca da natureza do corpo e da alma em Agostinho, estudando assim o que são, quais suas substâncias e que papel ocupam no homem. No segundo momento, pretendemos aprofundar-nos na relação propriamente dita entre alma e corpo, pois, estabelecendo-se que o homem é formado dessas duas substâncias, faz-se necessário explicar como elas relacionam-se para formar o homem. Escolhemos para trabalhar essa relação o conhecimento sensível, na medida em que, exemplarmente, temos as estruturas psíquica e física cooperando para formarem o conhecimento humano.

Outrossim, como Agostinho foi um pensador bastante assistemático, trabalhando inúmeros temas em cada uma de suas obras, não aspiramos traduzir o que ele pensa em toda a sua obra acerca desse assunto, pois seria uma tarefa impraticável para o escopo deste

trabalho⁴, mas refletir sobre a relação corpo e mente nas obras: *Sobre a Imortalidade da Alma*, *Sobre a Música*, *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra*, *Sobre a Ordem*, *Sobre a Natureza do Bem* e *Sobre a Vida Feliz*, por entendermos que nelas se dedicou com especial atenção no referido assunto, e, sempre que possível, dialogar com seus três principais influxos teóricos supramencionados.

1 Naturezas e relação da alma e do corpo, segundo santo Agostinho

Segundo Santo Agostinho, o homem é formado de uma unidade substancial de corpo e alma, porém não devemos entender unidade aqui no sentido radical do termo, como se fosse uma única substância, mas no sentido de que as duas substâncias que formam o homem cooperam de maneira tão harmoniosa, que é como se fosse uma. Logo, o homem é constituído por duas substâncias distintas, corpo e alma, de forma que nem a alma nem o corpo entendidos singularmente podem ser considerados homem, mas apenas pode-se falar em ser humano quando o ente é constituído de ambos, como aclara o Hiponense no diálogo *Sobre a Vida Feliz*: “[...], já que estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma [...]” (*De beat. vit.*, 2, 7). Até esse ponto, não enxergamos importantes desacordos entre o Bispo de Hipona e os platônicos, porém, para Agostinho, a união corpo e alma não é acidental como para Platão, que a compreendia como punição da alma, mas necessária na medida em que Deus criou a alma para se unir ao corpo para formar o humano e vice-versa.

Assim sendo, para o Bispo Filósofo, essa junção é ontológica, ou seja, está na natureza constitucional da alma unir-se com o corpo e na do corpo unir-se com a alma, pois foram assim ontologicamente criados pelo Criador. Existe na alma uma inclinação natural para unir-se ao corpo, e assim vivificá-lo e cuidar dele, e no corpo existe uma inclinação igualmente natural em ser veículo e formado pela alma nesse mundo de corpos sensíveis.

Logo, de certa forma, nesse assunto, Agostinho afastou-se de sua principal fonte teórica, que é o Platonismo plotiniano, pois, se-

gundo Plotino, embora o homem concreto seja formado por corpo e alma, a real essência humana não está nesse composto, mas na alma, portanto, o homem no real sentido do termo é a sua alma, e o corpo é um mero instrumento que ela utiliza para possibilitar sua presença no mundo sensível, como disserta Plotino nas *Enéadas*: “Porém, nós somos nossa alma, [...] um animal é um corpo vivificado, porém, o homem verdadeiro é outro, estando puro de afecções, possuindo as virtudes intelectivas as quais residem na alma mesma” (*En. I, 1, 10*). Quer dizer, embora o homem seja composto por duas partes, sem a alma que é seu princípio racional, o corpo não passa de um corpo vivificado como qualquer animal da natureza, porque só ela tem a condição e possibilidade de entrar em contato com as verdades inteligíveis dispostas no *Nous*.

Plotino, semelhantemente a Agostinho, entende que essa união da alma com o corpo é, de certa forma, necessária, devido ao sistema de processão⁵ a partir do *Uno* e das duas hipóteses iniciais. Logo, ao assumir um corpo, é como se a alma estivesse cumprindo seu papel necessário no encadeamento da processão cósmica. A diferença nesse ponto, entre ambos os filósofos, é o fato de que, para Agostinho, essa união necessária acontece pela vontade livre do Criador, e, para Plotino, não há escolha de um Criador, mas uma processão necessária de todas as coisas a partir do *Uno*⁶.

Outra distinção entre os dois pensadores está no fato de que, para Plotino, a alma preexistia ao corpo, e, já nessa existência *a priori*, como alma pura era considerada como “o homem” em sentido muito mais pleno que no composto, por isso a encarnação é nomenclaturada por ele como queda⁷. Já no pensador de Hipona, a alma não preexistia ao corpo, mas foram ambos criados *ex nihilo* por Deus, no mesmo instante, conseqüentemente, o homem está justamente no composto, na medida em que assim foi constituído pelo Criador desde o início⁸.

Isso não quer dizer que, para Agostinho, o corpo e a alma possuam a mesma importância, muito pelo contrário, pois, embora o homem seja esse composto, a alma é imensamente superior ao corpo, porquanto, corporalmente falando, ele é semelhante a qualquer animal ôntico, mas por meio da alma, destaca-se, tornando-se imagem e semelhança de Deus. Como disserta Agostinho no *Sobre o Gênesis ao*

Pé da Letra, ao enfatizar a superioridade do homem em relação aos demais animais:

[...] nisso o homem sobressai, em que Deus o fez à sua imagem, e por isso o dotou de alma intelectual, pela qual se avantajava aos animais. [...] portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem e semelhança de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente; [...] (*De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 21, 22).

Sendo assim, segundo a perícopé supracitada, o Hiponense defende que o homem, os animais e os demais seres inanimados possuem uma origem comum, todos foram criados por Deus a partir da mesma matéria informe criada *ex nihilo*, que no presente texto, é descrita como terra. Porém, dentre todas as entidades cósmicas só o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e, na medida em que Deus é um ser incorpóreo e espiritual, essa imagem e semelhança não está no corpo, mas na alma, e é justamente através de sua alma racional que o homem é capaz de sobrepujar outros animais, mesmo quando, muitas vezes, é mais fraco fisicamente⁹.

É por meio da alma que é capaz de possuir racionalidade¹⁰ e, por decorrência, a capacidade de escolher, tornando-se um agente moral que busque livremente harmonizar-se ou não com a ordem estabelecida pelo Criador. É também através da alma racional que o homem tem a condição de possibilidade de entrar em contato com as verdades eternas dispostas no verbo divino¹¹. As duas substâncias que compõem o humano possuem uma origem comum, ambas foram criadas por Deus, porém o corpo foi formado a partir da matéria informe criada *ex nihilo*, e a alma, com o sopro do próprio Criador¹². Porém, apesar disso, a alma não partilha da mesma natureza de Deus como no esquema da processão plotiniana, mas foi criada *ex nihilo*, ou seja, nem a partir de alguma matéria preexistente, tampouco a partir da natureza de Deus, mas do nada.

Santo Agostinho apoiando-se na tese de gradação de bem pela proximidade ontológica como *Uno* de Plotino, afirma que, no

cosmos, existe uma gradação de bem medida pela proximidade ontológica de Deus¹³. A alma, por ser a substância espiritual do homem, possui um grau de perfeição mais elevado, já o corpo, conquanto possua um grau menor de perfeição, também é um bem, pois não existe o mal substancial em sua filosofia, mas apenas moral¹⁴. Paradoxalmente, só a alma pode praticar atos morais e, apesar de ser mais próxima ontologicamente de Deus, só ela pode ser má, não má substancialmente, mas torna-se má ao agir contra o propósito para o qual foi criada, que é glorificar a Deus, fazendo uso de sua liberdade com boas ações para com o mundo natural, com os outros semelhantes e para com Deus.

O corpo por si só está na esfera da necessidade como qualquer ser ôntico, mas sai dessa esfera quando perspectivada como veículo agente das disposições da alma. Apesar disso, acentua Agostinho que, por mais corrompido que esteja o espírito pela prática do mal, ainda é superior ao corpo mesmo incorrupto, devido à gradação de perfeição ontológica que ambos possuem:

Igualmente tratando-se das naturezas superiores e espirituais, é mais excelente o espírito racional corrompido pela vontade má do que o ente irracional incorrupto; e qualquer espírito, ainda que esteja corrompido, é superior a qualquer corpo, ainda que este esteja incorrupto (*De nat. boni*, 5).

Agostinho, mesmo deixando clara a superioridade da alma frente ao corpo, afirma a superioridade do corpo humano frente ao mundo sensível, pois, até mesmo em sua substância material, o homem é um reflexo especial da divindade, à medida em que o corpo, com todos os seus sentidos e faculdades, é ordenado com maior perfeição que os outros animais. Quer dizer, ainda que a animalidade humana esteja no corpo, essa animalidade não é como a de qualquer animal, mas como formada especialmente para ser animada por uma alma que é imagem de Deus. O corpo humano, com todo o seu complexo aparato orgânico, serve perfeitamente para dar vazão à expressão sensível da alma humana. Conforme escreve no *Sobre o Gênesis ao Pé da letra*, ao comentar acerca da estatura humana perante os outros animais:

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 advertido a não procurar para si o que é terreno, como os animais, [...]. Portanto, o corpo do homem é também adequado à sua alma racional [...] (*De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 22).

O contexto em que Agostinho construiu sua concepção sobre o corpo foi no debate com os Maniqueus, que pensavam o corpo como emanado do reino das trevas, pois a matéria com a qual ele é formado ora é descrita pelos escritos de Mani, de origem demoníaca. Ou seja, é como se, para os Maniqueus, a matéria tivesse sido criada pelo deus das trevas para ser seu reino, e, na medida em que o corpo humano é formado dessa matéria, é o lugar especial em que o demônio habita no homem, devendo ele ter uma vida ascética para purgar as inclinações pecaminosas do corpo¹⁵. Rebatendo essa tese pessimista ao extremo a respeito do corpo, Agostinho com certa constância, afirma, em seus textos, que a substância material humana, assim como tudo o que existe seja material ou espiritual, provém de uma única e mesma fonte, Deus. Portanto, o corpo humano só por existir já é bom e, por ser criação especial de Deus para em conjunto com a alma formar o homem, jamais pode ser entendido como substancialmente má ou como lugar de purgação dos pecados da alma. Eis aí o nomenclaturado otimismo sensível de Santo Agostinho, como disserta Capanaga:

Aqui volta a reluzir o otimismo agostiniano contra a concepção pessimista dos gnósticos e maniqueus: o corpo não tem origem diabólica nem é uma massa de corrupção. [...] nem o corpo é um cárcere em que a alma tenha sido confinada para purgar antigos pecados, como supunha o mito platônico¹⁶.

2 Funções da alma e do corpo, segundo santo Agostinho

No tratado *Sobre a Natureza do Bem*, Agostinho, ao falar sobre a bondade de todos os seres, por serem originados por um

Deus supremamente bom, afirma que, embora o cosmos seja composto por inúmeras espécies de variados status ontológicos, existem basicamente dois tipos de substâncias, a espiritual e a material, ou seja, tudo o que existe enquanto existe ou é matéria ou espírito¹⁷ e, no homem, temos, exemplarmente, essas duas substâncias que, embora unidas, não se misturam resguardando suas identidades para formar o composto que chamamos de ser humano.

O corpo é a substância material do composto humano e, enquanto material, provém da formação da matéria informe criada *ex nihilo* por Deus, ou seja, o corpo provém de uma substância comum a qualquer entidade do mundo e, por ser sensível, sofre a ação do tempo, como qualquer ente material, corrompendo-se até alcançar o não ser. Assim sendo, está na natureza do corpo caminhar para a não existência, o homem, enquanto matéria, ocupa lugar no espaço e sofre a ação do tempo¹⁸. Por outro lado, a alma é uma substância espiritual, e, portanto, incorpórea, inextensa e que, não sendo matéria, não proveio da matéria informe, mas do próprio sopro de Deus¹⁹ e, por isso, não está dada à corrupção material, mas apenas à moral, sobrevivendo à morte do corpo. Portanto, é justamente devido a sua imaterialidade que o Hiponense defenderá a tese de que ela está presente inteira em todas as partes do corpo ao mesmo tempo, conforme vemos no *Sobre a Imortalidade da Alma*:

Na realidade toda massa que ocupa um lugar, não existe toda inteira em cada uma de suas partes, mas sim na totalidade. Pelo qual, uma de suas partes está em um lugar e outra em outro. A alma, pelo contrário não está só presente em toda massa do corpo que anima, mas também está presente ao mesmo tempo inteira em cada uma de suas partes mais pequenas (*De inmort. animae*, XVI, 25).

Como já dissemos, essas duas substâncias, embora unidas, não se misturam, e, apesar da união, cada uma mantém sua identidade substancial, por isso, o Hiponense, refutando a tese maniqueia da materialidade da alma, ao afirmar que a alma, apesar de unida ao corpo, jamais se tornará corpo: “Agora bem, a alma nunca quererá ser

corpo. Porque todo seu impulso em relação ao corpo é para cuidar dele, vivificá-lo e para que se organize de um certo modo [...]. Agora bem, nada disso pode fazer se ela não é superior ao corpo” (*De Inmort. animae*, XIII, 20)²⁰. No presente fragmento, Agostinho pretende provar que, apesar da união com o corpo, a alma jamais se torna corporal, permanecendo, portanto, imortal, pois é um princípio estabelecido na filosofia agostiniana que o superior deve governar o inferior e, se a alma se materializar, não permanecerá superior ao corpo, não podendo governá-lo. Bom, independente de esse argumento ser forte ou não para demonstrar a imortalidade da alma, o que nos interessa é a ideia de que as duas substâncias permanecem distintas, não obstante sua união no composto.

Um expediente comum na História da Filosofia é definir alguma coisa explicando para que ela serve. Agostinho não foi diferente nesse aspecto, logo, poderíamos dizer que, para nosso Pensador, falar o que a alma e o que o corpo são é o mesmo que descrever para que eles servem. Assim sendo, a função do corpo segundo o Hiponense é basicamente ser veículo da alma neste mundo ôntico, quer dizer, na medida em que o homem está neste composto, ao menos enquanto presente no mundo sensível, o corpo tem por objetivo permitir que a alma seja homem nesta esfera sensível.

Não devemos entender aqui veículo como meio de transporte para locomoção espacial, mas como o próprio passaporte para se relacionar com o mundo. Todo o aparato orgânico do corpo humano é a condição de possibilidade da alma entrar em contato com o mundo sensível, logo, a função do corpo é ser veículo-instrumento para as ações da alma, como diz Agostinho no *Sobre a Cidade de Deus* descrevendo como deve ser a verdadeira dedicação do corpo e da alma a Deus: “Portanto, escravo ou instrumento da alma, o corpo, se legítimo, o bom uso o relaciona com Deus, é sacrifício” (*De civ. Dei.*, X, 6)²¹.

Quanto à função da alma, temos dois aspectos a considerar: uma é a função da alma em sua relação ao corpo; outra é a função da alma em relação às verdades eternas e a Deus. Nós iremos dedicar-nos aqui ao primeiro aspecto dessa função, na medida em que o segundo nos faria adentrar necessariamente por uma teoria do conheci-

mento, o que não é o nosso objetivo. Bem, uma das importantes funções da alma em sua relação com o corpo é dar forma a esse corpo, tornando-o corpo e organismo humano. É como se, com sua união com o corpo, a alma organizasse de tal forma essa matéria orgânica, que a transforma em organismo humano, como disserta o Pensador de Hipona: “Se a alma transmite ao corpo a forma, para que seja corpo na medida em que é corpo, por certo dando-lhe a forma ela não a perde” (*De inmort. animae*, XV, 24).

Com sua presença inteira ao mesmo tempo em cada parte do corpo, a alma dá ordem ao organismo humano, fazendo com que cada órgão que compõe o organismo coopere para que tenhamos um corpo humano capaz de suportar a presença de uma substância espiritual racional, e, ao fazer isto, Agostinho diz que ela cuida e zela pelo corpo, visto que é ela que tem a capacidade de julgar, próprio de sua racionalidade: “[...] a alma nunca quererá ser corpo. Porque todo seu impulso em relação ao corpo é para cuidá-lo, vivificá-lo e para que se organize de um certo modo [...]” (*De inmort. animae*, XIII, 20). Na presente perícopie, Agostinho cita o *vivificar* como mais uma função da alma. Entendemos que esse *vivificar* não é meramente no sentido orgânico, pois os outros seres não possuem alma humana e nem por isso deixam de possuir vida. Mas *vivificar*, neste texto, significa que a alma dá vida propriamente humana ao corpo orgânico, transformando-o em um organismo próprio para dar vazão à forma de ser do ser humano.

Quando Agostinho tenta explicar por que a alma é que dá a forma de vida humana ao corpo e não o contrário, comenta que faz parte da ordem natural da criação que o ser ontologicamente superior dê forma ao inferior: “Assim, pois, seguindo a ordem natural, os seres mais poderosos transmitem aos seres débeis a forma que eles têm recebido da essência suprema; e, quando a transmitem, eles não a perdem” (*De inmort. animae*, XVI, 25). Essa explicação é fortemente de inspiração neoplatônica, pois, de acordo com Plotino, em seu sistema de processão, a partir das três hipóstases iniciais, a única hipóstase não engendrada é o *Uno*; em seguida, cada hipóstase que é gerada, é gerada de seu superior, sem que esse gerador perca potência. Algo semelhante à radiação do sol, em que o raio solar diminui a

luminosidade de acordo com sua distância do astro, e o sol, apesar de irradiar luz para várias camadas de luminosidades diferentes, não perde sua potência, e permanece sol²².

Da mesma maneira, em Agostinho, embora a alma não gere o corpo, de certa forma, ela gera a condição do corpo de ser corpo humano, sem com isso perder a sua condição de alma. Logo, temos aqui uma explicação fundamentada em dois patamares teóricos, o cristão (alma e corpo criados *ex nihilo*) e o neoplatônico.

3 Paixões e ações da alma e do corpo, segundo santo Agostinho

Estabelecendo-se que o homem é formado por duas substâncias distintas, substâncias material e espiritual, cabe necessariamente explicar a relação delas na constituição do humano. Portanto, visto que não há um texto de Agostinho dissertando explicitamente sobre esse tema, nós o trataremos ancorados em sua teoria do conhecimento, especificamente do conhecimento sensível, pois, emblematicamente nessa esfera de conhecimento, as duas substâncias humanas estão imbricadas.

É sabido que, para o Hiponense, o corpo, constantemente, sofre ações da alma, já que, como dissemos, ela dá forma, vida, cuida e faz do corpo seu veículo no mundo sensível²³. E o contrário, porém, é igualmente verdade? Quer dizer, a substância psíquica também sofre as ações do corpo? A impressão que poderíamos ter em um primeiro momento é que isso é perfeitamente possível, principalmente quando consideramos o conhecimento sensível, visto que, nessa forma de conhecimento, o corpo sofre as ações dos objetos da natureza externa e, com sua estrutura orgânica que forma os cinco sentidos, introjeta essas impressões do mundo, e já que essas impressões sensíveis só se tornam conhecimento perpassando pela alma, podemos concluir que a alma sofre as ações do corpo.

O grande problema de Santo Agostinho nessa questão é justamente o princípio de que apenas o superior afeta o inferior e não o contrário. Logo, Deus com suas verdades arquetípicas afeta e dá forma à alma, essa não afeta a Deus, e, por sua vez, a alma afeta e dá forma ao corpo sem ser afetada pelo corpo. Dizendo de outra forma,

semelhantermente aos cosmos platônico e neoplatônico, tudo o que é no sensível imita e participa dos arquétipos imutáveis e, em Agostinho, esses arquétipos estão no projeto intelectual de Deus, a alma recebe dos arquétipos divinos seu ser e, como está implícito em seu modo de ser formar o corpo, também recebe dos referidos arquétipos a forma do corpo e, conseqüentemente, transmite a ele. Assim sendo, Deus dá a forma a alma, e a alma dá a forma que recebe dos arquétipos ao corpo, e essa ação e paixão é unilateral, nem a alma afeta a Deus, tampouco o corpo afeta a alma. Diante disso, como explicar o conhecimento sensível que, como já dissemos, é psicossomático²⁴?

Bem, para salvar a tese da paixão unilateral, o Hiponense utiliza duas instâncias estruturais que formam o conhecimento sensível, a sensação e os sentidos, a sensação pertencente à alma e os sentidos ao corpo. Propriamente falando, a sensação é a estrutura fundamental para a formação do conhecimento sensível; por sua vez, os sentidos do corpo são instrumentos de que a sensação se serve para conhecer os objetos do mundo. É como se os cinco sentidos do corpo humano participassem da sensação que é uma estrutura da alma, pois o corpo com seus sentidos não formam, em hipótese alguma, o conhecimento, mas apenas captam os dados sensíveis para que a alma, com a sensação, forme conhecimento. Como aclara o Pensador nessa emblemática passagem: “E por isso, porque sentir não é próprio do corpo, embora se disserte com agudeza que os sentidos do corpo estão distribuídos de acordo com a diversidade de elementos corpóreos, a alma, à qual é inerente a potência do sentir por um corpo mais sutil” (*De Gen. ad. litt.*, III, 5)²⁵.

Como nos informa o texto supra, o conhecimento sensível não pertence ao corpo, mas à alma por meio do corpo, a alma possui a potência do sentir e o corpo, os instrumentos para que isso aconteça, quando, por exemplo, o homem, com o sentido do tato, percebe algo poroso, não é o corpo que percebe, mas a alma através do corpo²⁶. Outrossim, apesar da sensação pertencer à alma, ela necessita dos sentidos do corpo para ter as sensações. Um cego, embora possua a estrutura da sensação em sua alma, não enxerga por lhe faltar o órgão que serve ao sentido da visão. O cego possui a potencialidade de enxergar (sensação), porém falta-lhe a atualização dessa potência

por lhe faltar a visão, pois, sem a sensação dos dados sensíveis, não há conhecimento e, sem o dado sensível, a sensação não possui conteúdo. Poderíamos dizer kantianamente que, para Agostinho, os dados sensíveis sem a sensação são cegos, e a sensação sem os dados carecem de conteúdo²⁷.

Levando-se em consideração que, apesar de a alma possuir a sensação, necessita do dado sensível captado pelo corpo, como explicar que a alma permanece inafetada pelo corpo, mesmo recebendo dele as impressões do mundo sensível? Bem, nosso Pensador tentará responder a esse paradoxo no tratado *Sobre a Música*, ancorado nas ideias de espiritualidade e da atenção da alma. Portanto, visto que, como dissertamos, a alma é uma substância espiritual, e por decorrência, não ocupa um lugar específico no corpo, mas está em todo o corpo ao mesmo tempo, com a sensação ela percebe o mundo exterior pelos sentidos do corpo dirigindo sua atenção para aquela parte específica do corpo que está sendo afetada pelo mundo exterior. Isto é, na medida em que a alma está presente em todos os órgãos do corpo ao mesmo tempo, quando o mundo externo afeta o corpo, essa afetação só se torna sensação quando a alma dirige a sua atenção para aquela parte do corpo afetada. Assim sendo, não é o corpo que, ao ser afetado, age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atenção para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar a sensação sem sofrer nenhuma ação do corpo. Como esclarece Santo Agostinho:

Quando a alma sente no corpo, não sofre um influxo seu, mas sim atua com mais atenção nas paixões do corpo, [...]. Pois este sentido, que ainda quando nada sentimos, está apesar disso em nós, é um instrumento do corpo, utilizado pela alma com tão hábil direção que está nela melhor disposta para responder com atenção às paixões do corpo [...]. Então se diz que a alma, quando sente, integra, penso eu, as paixões do corpo, sem sofrer essas mesmas paixões (*De musica*, VI, 5, 10).

No citado texto, o corpo é entendido de forma tão servil à espiritualidade da alma, que os sentidos que são instrumentos do cor-

po são tratados quase como faculdades da alma, por isso, quando o corpo faz uso de qualquer um de seus cinco sentidos, visto que o corpo com sua substância material tem como seu maior sentido de existir, ser instrumento da alma, é a alma na verdade que sente, cheira, percebe o sabor, escuta e enxerga. O corpo, mesmo sendo na constituição humana o outro da alma, não passa, em sua funcionalidade, de mera extensão sensível da alma que sofre paixões da alma e do mundo exterior sem, no entanto, ter a menor condição de possibilidade de agir sobre a alma. Os sentidos nada mais são que uma forma particular de ação da alma sobre o corpo. Assim sendo, o corpo sofre, a todo momento, ações do mundo exterior, seja calor, frio, dor, etc.²⁸, mas só se tornam sensações quando a alma volta sua atenção para determinada afetação corporal e, quando isso acontece, com apoio da memória, esses dados sensíveis se tornam conhecimento sensível.

Da mesma forma o corpo pode ser afetado por algo, seja como dor, fome, sede, etc., e esses estímulos orgânicos não serem percebidos pela alma por ela estar distraída com alguma outra atividade, e só quando ela dirige-se para a dor, a fome ou a sede é que se tornam dor, fome e sede para a alma²⁹, e assim acontece com quaisquer estímulos sensíveis. A alma, devido a sua espiritualidade, está presente em todos os órgãos do corpo, mas está presente, de certo modo, atenta às paixões do corpo, sem que ela seja afetada.

No *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra*, Agostinho, ao dissertar acerca da superioridade da alma em relação ao corpo, afirma o seguinte:

[...] portanto, ainda que vejamos primeiro algum corpo que antes não víamos, e em seguida comece a imagem do mesmo a estar no nosso espírito, no qual podemos nos lembrar quando se ausentar, contudo, o corpo não produz a sua imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo com rapidez admirável, a qual dista de modo inefável da lentidão do corpo (*De Gen. ad. litt.*, XII, 16, 3).

No citado texto, o Filósofo, no esforço de manter o princípio de que o superior afeta, mas não pode ser afetado pelo inferior, afirma

que as imagens captadas pelos órgãos do corpo são primeiramente formados na alma, porém o argumento aqui não é tão claro como o da atenção, pois diz que a alma é mais rápida que o corpo, para produzir a imagem, de forma que antes de o corpo afetar a alma com a imagem, a alma já produzira a referida imagem. Mesmo não estando claro no texto em que consiste a antecipação da alma para formar a imagem, entendemos, mediante outros escritos mais claros, que essa rapidez é a própria potencialidade da sensação, que se utiliza do corpo para captar os dados sensíveis transformando-os em imagem, de forma que não é o corpo, mas a alma que produz a imagem.

Semelhantemente Plotino defende a tese de que, na medida em que a alma é muito superior ao corpo, ela age constantemente sobre o corpo, fazendo-o veículo, porém não sofre nenhuma ação do corpo, visto que “o incorpóreo não pode ser afetado, em qualquer modo que seja, pelo corpóreo”³⁰. Logo, o conhecimento sensível será interpretado como agência da alma sobre o corpo, que se dá ao indivíduo através de duas estruturas, a sensação exterior que é uma faculdade dos órgãos do corpo que o permite receber as impressões do mundo, e a percepção sensitiva, que é uma potencialidade da alma em que ela capta, cognoscitivamente, as impressões do corpo, transformando-as em conhecimento sensível.

Portanto, o conhecimento sensível, como qualquer informação sensível, é a ação da percepção sensitiva da alma por meio da sensação exterior do corpo frente aos dados sensíveis³¹. Segundo Plotino, todo esse movimento de afetar sem ser afetada da alma, é justificado pelas duas instâncias que existem na alma denominadas de alma inferior e superior. A inferior é a instância da alma que entra em contato com o corpo e mundo sensível, e a superior se relaciona diretamente com as formas arquetípicas dispostas no *Nous*. Portanto, no processo do conhecimento sensível, a alma superior ilumina a alma inferior no captar as impressões sensíveis por meio do corpo, por isso a alma é como se fosse uma luz que, ao focalizar determinada coisa, torna-a conhecimento mediante a iluminação previamente adquirida no seu contato com as verdades eternas³².

Assim sendo, não há grandes diferenças entre Agostinho e sua principal fonte teórica Plotino –, pois ambos se esforçam para

resguardar a tese de que a alma, sendo uma instância ontológica superior ao corpo, afeta e não pode ser afetada pelo corpo, utilizando argumentos bastante parecidos. A princípio, a diferença é apenas nomenclatural, visto que os termos sensação e sentidos do Hiponense correspondem respectivamente aos termos percepção sensível e sensação exterior usados por Plotino. Porém, quanto a explicar como se dá de fato esta relação alma e corpo diante do conhecer sensível, mestre e discípulo se distanciam um pouco, já que Plotino defende a ideia de que a alma, mediante um prévio conhecimento das verdades eternas, lança luz sobre os obscuros dados sensíveis decorrentes da afetação do corpo, gerando o conhecimento. E Santo Agostinho faz uso da ideia da atenção da alma para as paixões do corpo, para explicar o mesmo acontecimento.

Apesar de percebermos nessa breve análise que Agostinho muito dependeu da psicologia plotiniana, faz-se necessário lembrar que ambos foram afetados por problemas levantados pelo seu tempo. No caso do Pensador de Hipona, a refutação da doutrina maniqueia traz uma carga de sentido que modifica sobremaneira o significado de sua concepção do dualismo antropológico frente à de Plotino. Logo, a influência é inegável, mas igualmente inegável é o abismo que separa a intenção motivadora de cada um dos pensadores, que, com toda certeza, não nos autoriza a dizer que a antropologia agostiniana é uma mera acomodação cristã da antropologia plotiniana.

Notas

- ¹ Graduado em Filosofia pela UNICAP, Mestrando em filosofia pela UFPB.
- ² Professor de Filosofia Patrístico-Medieval da UNICAP e do INSAF – Recife, líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, atual Presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Medieval – SBFM. Professor do Mestrado em Ciências da Religião – UNICAP.
- ³ Segundo Victorino Capanaga, as poucas vezes que Agostinho utiliza a expressão “cárcere da alma”, referindo-se ao corpo, não a usa no mesmo sentido de Platão, que é ontológico, mas no sentido moral, na medida em que o corpo tornou-se veículo do pecado após a queda (Cf. CAPANAGA, Victorino. *El enigma del hombre*. In: **Obras completas de San Agustín**. 6. ed. bilingue Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994a. v.1, p. 65).

- ⁴ Neste aspecto Agostinho se torna um pensador muito árduo, visto que, em sua dinâmica de filosofar, aborda muitos temas em cada obra, e na medida em que escreveu mais de 150 tratados e diálogos, centenas de cartas, sermões e pequenos tratados, constitui-se uma tarefa muito difícil pesquisar um determinado tema no Hiponense considerando toda a sua obra. Um quadro completo das obras de Santo Agostinho organizado cronologicamente encontra-se em: CAPANAGA, Victorino. Introducción a los diálogos: principio, proceso y fim de la filosofía agustiniana. In: **Obras completas de San Agustín**. Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994b. v.1, p. 384-387.
- ⁵ A derivação das duas hipóstases iniciais e do mundo do *Uno*, embora seja comumente chamada de Emanação, vários especialistas em Filosofia Antiga são de opinião de que é mais acertado nomenclaturar esse processo como processão, pois ela é o que melhor designa o fato de que o mundo deriva da *Psyché*, e a *Psyché* do *Nous*, e o *Nous* do *Uno*, sem com que o superior, ao engendrar o outro, se empobreça (Cf. REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: as escolas da era imperial. 2. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. vol. IV, p. 426). Como disserta este Plotino nas *Enéadas*: “Portanto, que cada alma primeiro considere isto: que ela mesma gerou todas as coisas vivas, insuflando-lhes a vida, tanto nas alimentadas pela terra e nas alimentadas pelo mar, como as criaturas do ar e nos divinos astros do céu [...] como a existência da alma procede da inteligência, ela é intelectual, mas sua intelecção tem o modo do raciocínio discursivo [...] cada número procede pela e do *Uno* é sempre uma forma ideal: assim, o princípio intelectual (*Nous*) é constituído pelas ideias que vêm à existência nele. Ou melhor, por um lado, ele é constituído pelo *Uno*, e, por outro, por si mesmo” (*En.* V, 1). Note que nessa citação Plotino comenta a geração do mundo pelas três hipóstases iniciais, em sentido contrário do inferior ao superior: mundo, *Psyché*, *Nous* e o *Uno*.
- ⁶ Como diz REALE, 1994, vol. IV, p. 499, comentando as *Enéadas*: “Observe-se desde logo que a razão principal da descida das almas particulares aos corpos individuais deve ser buscada, em primeiro lugar na própria lei que regula a ‘processão’ de todas as coisas do *Uno*”. Apesar disso, Plotino se mostrará oscilante entre queda da alma e necessidade de descida ao corpo, é como se fosse uma punição, mas uma punição necessária (Cf. *En.*, V, 1, 1).
- ⁷ Cf. *En.*, IV, 8, 3-5.
- ⁸ Cf. *De Gen. ad. litt.*, VI, 12, 20-25, 36.
- ⁹ Cf. *Ibid.*, III, 20, 30.
- ¹⁰ Todo ser criado tem seu peso ou tendência natural na ordem cósmica, o peso natural do homem é o fazer uso de sua racionalidade, pois é, principalmente, através dessa faculdade da alma, que o homem é imagem de Deus (Cf. *Conf.*, XIII, 9, 10; *De civ. Dei.*, XI, 28).
- ¹¹ No *De Magistro*, Agostinho disserta acerca do mestre interior e do mestre exterior para aquisição de conhecimento, o primeiro se obtém a partir do

- contato com as verdades eternas no *Lógos*, que é o Cristo e o próprio mestre interior, e o segundo, através do contato intersubjetivo de conhecimentos externos ao homem, ambos os tipos de conhecer se dão por meio da alma.
- ¹² Sopro de Deus é uma expressão extraída do relato bíblico da criação do homem (*Gn.*, 2,7), Agostinho interpreta essa passagem entendendo o sopro metaforicamente como a ação de Deus na criação da alma, não de forma substancial, pois se assim fosse a alma teria a mesma substância de Deus (Cf. *De Gen. ad. litt.*, VII,1,1-5,8).
- ¹³ Como comenta Agostinho: *De civ. Dei.*, XI, 16: “Entre os seres que têm algo de ser e não são o que é Deus, seu autor, os viventes são superiores aos não viventes, como os que têm força generativa ou apetitiva aos que carecem de tal faculdade. E, entre os viventes, os seres sencientes são superiores aos não sencientes, como as árvores e os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem de natureza”. Apesar desse trecho não citar as duas substâncias humanas, a referida hierarquização também serve a elas, como na constituição orgânica de qualquer animal, todas as substâncias possuem graus diferentes de ser no cosmos agostiniano.
- ¹⁴ Cf. *De nat. boni.* 1; *De civ. Dei.*, XII, 2; *De lib. arb.*, I, 16, 34; II, 19, 53.
- ¹⁵ O professor Marcos Costa comenta em detalhes diversos mitos cosmológicos maniqueus em que está revelada a identidade ontológica da matéria e, conseqüentemente, do corpo segundo os discípulos de Mani, como aclara nesse comentário: “Assim sendo, esse segundo reino – reino das trevas – é identificado no maniqueísmo com a noite, ou trevas: noite da matéria, do erro, da morte, da carne e do desejo. O seu chefe, o demônio (Ahrimán, no mandeísmo), que, no maniqueísmo, recebe o nome majestoso e sinistro de príncipe das trevas, não é um deus, como vimos, porque sua essência é o oposto de Deus. Seu nome próprio é a matéria, *hylé*; a mãe de todos os demônios” (COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo**: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 48).
- ¹⁶ CAPANAGA, 1994a, p. 65.
- ¹⁷ Como diz Agostinho: “Por outro lado, toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem – não pode provir senão do supremo e verdadeiro Deus, [...] e a espírito e matéria reduz-se toda a natureza criada. Segue-se daí, necessariamente, que toda e qualquer natureza ou é espírito ou é corpo” (*De nat. boni.*, 1).
- ¹⁸ Cf. *De Gen. ad. litt.*, VI, 18, 29-28, 39.
- ¹⁹ Cf. *Ibid.*, VII, 2, 3-5, 7; 11, 17-15, 21. É necessário lembrar a questão de fundo que Agostinho pretende resolver nestes textos, é refutar a tese maniqueia de que a alma é feita de uma matéria sutil.
- ²⁰ No contexto da presente referência, Agostinho tenta provar a imortalidade da alma com a tese da impossibilidade de ela se tornar corpo, pois, nem ela

- própria, mesmo se quisesse, teria condição de sê-lo, tampouco outro externo a ela tem a condição de fazê-lo, e mesmo se, remotamente, houvesse a possibilidade disso acontecer, a alma deixaria de ser alma e não formaria mais o homem, pois o homem é justamente esse composto.
- ²¹ No diálogo *Sobre a Ordem*, ao debater acerca do que consistem a sabedoria e a ignorância, afirma que o corpo, com seus sentidos são instrumentos da alma para captar as impressões do mundo, jamais captará as trevas, pois elas são, por definição, ausência para os olhos: “[...] não obstante, quando considero os sentidos do corpo, que são instrumentos de que usa a alma, e me provém algum elemento de comparação com o entendimento, apenas posso confessar que nada pode ver as trevas” (*De ord.*, II, 3, 10).
- ²² A metáfora da luz é utilizada por Plotino para explicar a processão de todas as coisas do *Uno*, logo, o *Uno* é como uma luz que irradia concentricamente camadas sucessivas de luminosidade que diminuem de intensidade de acordo com a sua distância da luz, e a luz, mesmo irradiando, não perde luminosidade ao irradiar (Cf. *En.*, IV, 3, 17).
- ²³ Cf. *De inmort. animae*, XV, 24. No presente texto, Agostinho, no afã de provar a imortalidade da alma, argumenta que todas as paixões do corpo em relação à alma provam que essa última é superior e jamais poderá tornar-se corporal, porque perderia a condição de alma, e se a alma deixar de ser alma, o corpo não será corpo, já que ele recebe a condição de corpo da alma.
- ²⁴ Psicossomático não no sentido patológico, mas no etimológico, em qualquer instância que envolve o psíquico (alam) e o somático (corpo).
- ²⁵ Também: *De civ. Dei.*, XI, 27, 2.
- ²⁶ O professor D. Beda Kruse traz o eloquente exemplo da dor: “A sensação da dor parece ser sofrida pelo corpo; na verdade, porém, é a alma que sofre pelo corpo” (KRUSE, D. Beda. O ensinar e aprender em o “*De Magistro*” de Santo Agostinho. In: **Atualidade de Santo Agostinho**. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1995. p. 103).
- ²⁷ Não é nossa pretensão afirmar que o que Kant escreveu em sua primeira crítica, Agostinho já disse no século IV, pois, a finalidade de cada pensador era bem distinta. Agostinho pretendia explicar o conhecimento sensível salvando a proeminência da alma sobre o corpo, e Kant mostrar os limites da razão especulativa para o conhecer. Todavia, ambos chegam a ideias parecidas no que tange à formação do conhecimento sensível: “[...] destituído de sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado. Isento de entendimento, nenhum objeto seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios. Intuições sem conceitos são cegas” (KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001. p. 90).
- ²⁸ Agostinho afirma que, quando o corpo está em perfeita saúde, a alma não dirige sua atenção para nenhuma parte específica do corpo, por não haver necessidade do corpo do socorro da alma (Cf. *De musica*, VI, 5, 13). A alma só dirige sua atenção à determinada paixão do corpo quando ela quer, ou quando há necessidade por parte do corpo.

²⁹ Cf. *De Gen. ad. litt.*, XII, 23, 49.

³⁰ REALE, 1994, vol. IV, p. 505.

³¹ “[...] a faculdade sensitiva da alma não tem necessidade de estender-se às coisas sensíveis, diretamente, mas deve antes consistir numa especial capacidade perceptiva das marcas, que, como consequência da sensação, se formam no vivente; pois essas já são de espécie inteligível: pois a sensação exterior é uma imagem daquelas; mas a potência da alma é muito mais verdadeira, segundo a essência, pois é contemplação de formas, pura e impassível” (*En.*, I, 1, 7).

³² Cf. *Ibid.*, IV, 6, 3. REALE, 1994, vol. IV, p. 505, comenta algo interessante a respeito: “Antes, para Plotino, na impressão sensorial que se produz no nosso corpo, a alma vê (embora no nível mais fraco e mais débil) o rastro de formas inteligíveis e, portanto, a própria sensação é, para a alma, uma forma de contemplação do inteligível no sensível”.

Referências

AGOSTINHO, Santo. Comentário Literal ao Gênesis. *In: Comentários ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 15-498 (Coleção Patrística, n. 21).

_____. Comentário literal ao Gênesis, inacabado. *In: Comentários ao Gênesis*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. p. 593-643 (Coleção Patrística, n. 21).

_____. **A vida feliz**: diálogo filosófico. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. 109 p.

_____. **A natureza do bem**. Trad. de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. 81 p. Edição Bilíngue.

_____. **Confissões**. 5. ed. Trad. de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulinas, 1984. 418 p.

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 294 p. (Coleção Patrística, n. 8).

_____. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 4. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Parte II, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).

AGUSTÍN, San. **La inmortalidad del alma**. Trad. de José Bezic. Buenos Aires: Instituto de Filosofía/Universidad Nacional de la Ciudad Eva Perón, 1953. 87 p.

_____. Del orden. *In: Obras completas de San Agustín*. 6. ed. bilingüe. Trad. introd.. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994, vol. I, p. 587-772.

_____. La música. *In: Obras completas de San Agustín*. ed. bilingüe. Trad. introd.. y notas de Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988, vol. XXXIX, p. 49-361.

CAPANAGA, Victorino. El enigma del hombre. *In: Obras completas de San Agustín*. 6. ed. bilingüe Trad., introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994a. v.1, p. 64-77.

_____. Introduccion a los diálogos: principio, proceso y fim de la filosofia agustiniana. *In: Obras completas de San Agustín*. Traduccion, introduccion y notas de Victorino Capanaga. 6. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994b. v.1, p. 384-426.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo**: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003. 175p.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001. 605p.

KRUSE, D. Beda. O ensinar e aprender em o “*De Magistro*” de Santo Agostinho. *In: Atualidade de Santo Agostinho*. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1995. p. 101-144.

PLOTINO. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1998. vol. I, II, III.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: as escolas da era imperial. 2. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. vol. IV, 608p.

Endereço para contato:

marcosc@unicap.br

theophania@ig.com.br

