

Os princípios das atividades mentais na teoria da alma de Agostinho

The principles of mental activity in the theory of Augustine's soul

Matheus Jeske Vahl¹

Resumo: O debate acerca das condições e da natureza das atividades mentais em Agostinho deve ser tomado no horizonte de sua “teoria da alma”. Para o autor a alma é o princípio de vitalidade que se expressa de diferentes modos nos seres criados, sobretudo, no homem, de cuja alma integra a faculdade inteligível chamada *mens*. Através dela a alma humana tem a condição de compreender suas relações básicas com os outros seres e agir na formação de sua identidade, sobretudo moral. Agostinho entende que o fundamento da *mens* é a existência de um “sujeito cognoscente”, diferente do corpo e com natureza inteligível - condição básica das operações mentais.

Palavras-chave: Alma. *Mens*. Sujeito.

Abstract: The debate about the conditions and nature of mental activities in Augustine should be taken on the horizon of his “theory of the soul”. For the author, soul is the principle of vitality that is expressed in different ways in created beings, especially in humans, whose soul integrates the intelligible faculty called *mens*. Through it the human soul has the ability to understand its basic relations with other beings and act in the formation of its identity, especially moral. Augustine believes that the foundation of the *mens* is the existence of a “knower”, distinct from body and with intelligible nature - basic condition of mental operations.

Keywords: Soul. *Mens*. Subject.

1. Introdução

Ainda que possuísse um referencial teórico em grande parte distinto do que predomina na filosofia desde Descartes e, mais ainda, do que figura nas correntes científicas que desde o século passado expõem a capacidade de análise empírica das atividades da mente², o pensamento de Agostinho levanta questões e suscita problemas ainda hoje caros para quem se dedica à busca pelas condições de possibilidade das atividades mentais humanas. Sem dúvida um dos grandes contributos agostinianos está em colocar esta questão dentro de uma reflexão mais ampla, precisamente a que trata de estabelecer os traços do que seria uma “identidade humana”, tanto em nível individual quanto no que se refere aos fatores que distinguem o ser humano dos demais seres. Outro aspecto se refere à linguagem com a qual o pensamento deve abordar este tema. Crítico do materialismo predominante em várias escolas do Império

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: matheusjeskevahl@gmail.com

² Sobre este ponto ver BRAIDA, 2005 e STALNAKER, 2003.

Romano tardio, Agostinho concebia que a vida humana manifestava-se através de faculdades e ações mais complexas de serem entendidas e explicadas do que as que compreendiam o âmbito das relações materiais do corpo humano, e tais manifestações implicavam o uso de uma linguagem que diferia da utilizada no âmbito estritamente material.

O debate em torno destas questões é fomentado por Agostinho no que poderíamos denominar como sua “teoria da alma”. Na esteira da cultura que predominava no pensamento antigo, ele utiliza o termo *anima* para designar a instância a que correspondem as atividades “não materiais” dos diversos entes que manifestam vida na realidade do mundo. O ponto nevrálgico de seu pensamento está na forma de entender a natureza da *anima*, especificamente no que compete ao ser humano. Mesmo tratada em vários pontos de sua obra, com nuances³, a “teoria da alma” tem seus principais traços desenvolvidos nos escritos que competem à primeira fase de seu pensamento (antes de 395), no qual o autor demonstra mais estar envolto à assimilação dos conceitos neoplatônicos predominantes em seu contexto⁴ e à sua coerência com diversos pontos teóricos da doutrina cristã, assimilados por ele como formas de entendimento da realidade tão ou mais importantes do que os que vinham das escolas platônicas.

Discorrer sobre o assunto significa tratar de um ponto que envolve questões das mais diversas possíveis, mas, sobretudo, toca na maneira como o autor concebe a situação humana frente à realidade e a relação da mesma com seu fundamento. Desde sua “conversão intelectual”, a partir da leitura dos textos platônicos⁵, toda compreensão da Verdade 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 “*Soliloquios*”: “desejo conhecer a Deus e a alma, absolutamente nada mais”⁶. Para Agostinho, perguntar sobre Deus e a alma significa interrogar-se pelo ser do homem e pela Verdade em que o

³ A teoria da alma em Agostinho é desenvolvida basicamente em três pontos distintos que se encontram entre si: (1) Compete aos escritos de Cassiciaco com forte acento neoplatônico podendo ser compreendido também em “*De Libero Arbitrio*”; (2) é desenvolvida em “*Confissões*” e apresenta uma forte temática metafísica concentrada na relação da alma com a realidade divina e com a memória; (3) é a elaboração mais complexa do autor acerca do tema que está entre os livros VIII-XIV de “*De Trinitate*” e traz uma reelaboração de elementos presentes nos outros textos.

⁴ BROWN, 2011, p. 95.

⁵ 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. *Ibidem*, p.123.

⁶ AGOSTINHO, *Soliloquios* I, 2,7.

mesmo se fundamenta e, mais do que isso, significa adentrar no único âmbito desde o qual a realidade do mundo pode ser compreendida para além de sua mutabilidade espacial. E na medida em que vislumbra este mundo como “criado”, a interrogação acerca da natureza da alma inevitavelmente pressupõe a Agostinho a situação da alma em relação ao Ser divino.

2. As propriedades ontológicas da alma humana: a subsistência e a *mens*

A teoria da alma agostiniana possui duas influências bem definidas: o platonismo⁷, de 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 às ideias básicas de criação e ressurreição do corpo nas quais criam os cristãos. Isto faz com que ao falar da alma, Agostinho ainda que ratifique sua diferença em relação à dimensão corpórea do homem, 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, ou seja, a dimensão anímica tem sentido para ele enquanto é parte de uma identidade única e criada no tempo.

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 em que este corpo é animado, e sob tais aspectos nada temos a ver com as espécies que se fixam no solo⁸.

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. Logo, falar sobre a alma significa fundamentalmente tratar 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

⁷ 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 Platoniorum*” 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: BROWN, 2011, p. 107.

⁸ AGOSTINHO, *De Quantitate anima* III, 4.

mesma, pois, ainda que se esteja falando da alma como ser incorpóreo, está referindo-se sempre a um ser criado no tempo: “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”⁹. A *anima* é o princípio de vida que se expressa no movimento temporal, porém, não se reduz espacialmente a ele como os corpos, por isso, justamente, é o princípio formal deles¹⁰.

Nesse sentido que o homem comunga, em sua realidade corpórea, especificamente através das funções vegetativa e sensitiva, com uma condição pertencente às plantas e aos animais. Nessas atividades se radica igualmente o desenvolvimento ontológico da alma – ser vida de uma realidade corporal – onde quatro propriedades fundamentais caracterizam seu ser: a incorporeidade; a imortalidade; a subsistência e a substancialidade. A demonstração dessas propriedades passa fundamentalmente pela compreensão do ser da alma humana enquanto substância diferente, porém, não antagônica da substância corpórea, pois, para Agostinho, vendo a manifestação da *anima*, “é inacreditável em tal harmonia algo que não esteja necessariamente no sujeito corporal”¹¹.

Dessa forma, aparece, 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 antigo¹², onde percebemos que “as funções da alma sobre o corpo alcançam inclusive a ordem da subsistência. Sem a alma que unifica, o corpo se desintegra ontologicamente [...], a ação da alma sobre o corpo é da ordem do ser”¹³, ou seja, na maneira de uma “co-principialidade” existencial. Pode-se dizer que em Agostinho temos a concepção de uma natureza humana

⁹ AGOSTINHO, *De Immortalitate animae* I, 2.

¹⁰ 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*”.

¹¹ AGOSTINHO, *De Immortalitate animae* I, 1.

¹² MORESCHINI, 2008, p. 43.

¹³ REGO, 2001, p. 119.

composta por substâncias diversas, nomeadamente, inteligível e corpórea, porém, que uma existe em função da outra na construção da identidade humana.

Todavia, se nos vegetais este princípio vital e incorpóreo tem a função unicamente de dar 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*¹⁴. 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”¹⁵, isto é, que independem, diretamente ao menos, de suas funções orgânicas e até mesmo, em certo sentido, das sensitivas¹⁶. 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. É pela atividade da *mens* que o homem se reconhece como humano, que pode atribuir significado aos bens que compõem seu mundo e projetar um sentido à sua vida que transcende sua natureza material. É nesse 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 fascinante em que ele mesmo está imerso”¹⁷. 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, antes de tudo, uma operação “vital”, própria daquele cuja *anima* possui a *mens*. Dessa forma, a primeira e mais importante condição de possibilidade da atividade mental é a própria vida anímica no mundo, pois, “assim como a arte não pode dar-se fora da vida, assim tampouco se dá a vida senão em uma alma. O que existe necessita seu

¹⁴ Em Agostinho, o termo *mens* refere-se a uma parte da alma composta pela *ratio*, *intelligentia* e pela *voluntas*, não sendo 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.

¹⁵ Dado ao recorte feito neste artigo, não dissertamos aqui sobre as propriedades das diversas operações mentais em Agostinho. Para tanto, recomendamos a leitura de MATTHEWS, 2007, p. 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.

¹⁶ 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*”.

¹⁷ HANKEY, 2001, p. 886.

próprio lugar, e o que é inalterável não pode perder seu ser”¹⁸. A compreensão da natureza da alma humana tem, pois, um núcleo: a *mens*. Esta, contudo, é incompreensível por si mesma, isto é, não podemos abordar a *mens* como se fosse um organismo corporal, ela é viva, mas de natureza inteligível, ainda que se manifeste em órgãos corporais, portanto, sua compreensão passa inevitavelmente pelo entendimento das relações que estabelece com o mundo e das representações que delas podem ser criadas¹⁹.

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

Em sua obra “*Solilóquios*”²⁰ Agostinho nos apresenta um claro e propedêutico resumo de sua teoria da iluminação²¹, cujo foco são as relações em que a alma pode produzir conhecimento sobre si mesma e sobre Deus. 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 corpóreos²², porém, esta não é a condição nem da alma, menos ainda de Deus, que são substâncias incorpóreas. Disso 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 Verdade²³ e compreender as coisas que são incorpóreas como a alma

¹⁸ AGOSTINHO, *De Immortalitate animae* I, 3.

¹⁹ Neste ponto aparece a linguagem como mediadora da atividade mental na compreensão do mundo. Este tema é tratado pelo autor nos livros X-XI de “*De Trinitate*”.

²⁰ 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”. Cf. TESKE, 2000, p. 117-118.

²¹ A respeito desta teoria no pensamento de Agostinho e seu desenvolvimento em sua obra ver: GILSON, 2010, p. 59.

²² Isto é explicado em “*Sobre a potencialidade da alma*” entre os capítulos XXIII a XXX, bem como em “*O Livre Arbitrio*” no livro II entre os capítulos III e VII. Sobre este ponto diz ainda Rego: “o agir humano manifesta a integração entre corpo e alma particularmente na ordem do conhecimento sensível e intelectual” Cf. REGO, 2001, p. 124.

²³ A concepção da “Verdade” em Agostinho é amplamente desenvolvida em várias obras como “*A Vida Feliz*”, “*Solilóquios*”, no livro II de “*O Livre Arbitrio*” 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”.

ou até mesmo as “formas” que designam o ser dos outros bens criados. Dialogando com sua própria “Razão”, Agostinho ouve a seguinte definição:

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 proporcionar²⁴.

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 de uma luz que lhes clarifica a Verdade. Deus é entendido por Agostinho como aquele que existe e também 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, que atua como um elemento inteligível cuja função é desvelar o ser dos entes. Afirma o autor que 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”²⁵.

Um ponto de partida crucial para entender o funcionamento da inteligência é saber diferenciar “Verdade” de “verdadeiro”. Segundo o autor para conhecer a alma e a Deus, “primeiro se deve conhecer a Verdade pela qual possam ser conhecidas as outras coisas”²⁶. Agostinho identifica a Verdade com o modo de Deus manifestar-se sobre sua criação²⁷, 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. O entendimento da verdade dos entes é, portanto, o entendimento do nível de sua participação no Ser. Donde se pode concluir que a falsidade não

Agostinho a identifica com Deus e a função da razão é ter acesso a ela confirmando a veracidade sobre as coisas criadas.

²⁴ AGOSTINHO, *Soliloquios* I, 6, 12.

²⁵ AGOSTINHO, *Soliloquios* I, 7, 14.

²⁶ AGOSTINHO, *Soliloquios* I, 15, 27.

²⁷ NOVAES FILHO, 2009, p. 253.

tem origem no próprio 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 alma²⁸.

Neste ponto se evidencia outra dimensão da *mens* colocada por Agostinho: a vontade²⁹. Entendida em sua obra como sinônimo de amor³⁰, 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”, mais precisamente, as imagens delas que nos são dadas pelos sentidos, a alma perde-se e ofusca sua possibilidade de conhecimento das realidades inteligíveis, incluindo ela mesma³¹. Estas imagens produzidas pela sensibilidade podem funcionar como uma espécie de bloqueio da própria luz do Ser que possibilita o conhecimento. Em síntese, 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 seu fundamento e a um sentido mais amplo dentro da realidade – que se confunde com o próprio *telos* que o homem assume à sua vida – a operação epistêmica da *mens* incorre em engano³². Logo, “a completude e a unidade da existência humana se dá perfeitamente onde entendimento e amor são exatamente co-extensivos na *mens*”³³. Isto implica em compreender que uma nítida expressão da presença do pecado na alma humana é, pois, seu “mau funcionamento”, desde o aspecto volitivo da intenção, da escolha, até o âmbito da operação epistêmica pela qual o homem conhece as coisas e vem a direcionar sua vontade.

²⁸ Uma das mais graves consequências da presença do mal na mente humana é o comprometimento de sua capacidade de discernimento, do que decorre a forma ofuscada com que o homem por vezes acaba entendendo as imagens da realidade produzidas pelos sentidos. Agostinho trata este ponto nos livros IX-X de “*De Trinitate*”.

²⁹ É igualmente vasto o tema da “vontade” como propriedade da *mens* em Agostinho. Dois textos, contudo, se sobressaem em sua construção: “*O Livre Arbitrio*” e os livros VIII a XIV de “*A Trindade*”. Especificamente neste último, temos a elaboração ontológica mais acabada do “sujeito mental” agostiniano.

³⁰ GILSON, 2010, p. 243.

³¹ 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, pois estas são necessárias para o nosso conhecimento acerca do real. A questão que ele pontua se refere à forma como a *mens* opera com as imagens.

³² 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.

³³ MEAGHER, 1998, p. 103.

Neste momento “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”³⁴. Dessa forma que Agostinho 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 aparecer³⁵. Todavia, este sujeito não é apenas conhecedor, mas vivente, e dentre as condições de possibilidade enunciadas encontra-se a condição moral do sujeito, pois, se a atividade epistêmica da *mens* é sempre relacional, a forma de sua relação com o mundo, isto é, seus critérios e direções, são decisivos na formação de sua compreensão sobre ele.

4. 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 opere operações intelectuais “puras”³⁶, 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 sem negar a condição de “vivente” do ser humano? Agostinho o faz afirmando a “*imortalidade da alma*”. Em seus primeiros escritos, ele fundamenta esta posição recorrendo à razão e à memória como condições inteligíveis em que a identidade do sujeito mental se sedimenta. Em “*Soliloquios*”, 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 – por que, 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 corporal³⁷.

³⁴ OLIVEIRA E SILVA, 2012, p. 50. Sobre este ponto ver também GILSON, *Ibidem*. p. 59-212.

³⁵ Este ponto é afirmado por Agostinho no capítulo VIII do livro I de “*Soliloquios*”.

³⁶ Este termo não aparece em Agostinho, importamos ele da linguagem moderna para melhor se entender a questão colocada.

³⁷ AGOSTINHO, *Soliloquios* I, 19, 33.

O argumento agostiniano pressupõe a existência do sujeito cognoscente, cujo ser subsiste sem depender diretamente da atividade orgânica corporal. Portanto, este sujeito precisa buscar certa “imutabilidade” que Agostinho identifica na razão e na memória. 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 parece 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 sem deixar de produzir representações puras acerca da realidade do mundo, 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 onde ao separar-se da razão, é menos, e isto é prejudicar-se, tender ao nada³⁸.

Agostinho trabalha aqui com a categoria anímica da incorporeidade. Distinguir a alma 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*³⁹. 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, mas temporal. Ela faz ciência através das imagens que lhe vêm 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 que não se encontra na realidade corporal. No fundo “Agostinho busca uma concepção da alma humana que lhe dê um espaço para encontrar uma realidade como Deus [...], precisa conceber na alma um espaço que seja privado [...], um tipo de espaço diferente da inteligibilidade do mundo”⁴⁰.

Neste sentido, ele encontra na própria alma os primeiros vestígios acerca da natureza de Deus, não por uma observação de palavras e signos, mas pela compreensão da natureza e do modo de ser da alma em si. 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

³⁸ AGOSTINHO, *De Immortalitate animae* I, 5, 10.

³⁹ Sobre este ponto ver ainda STREFLING, 2014, p. 191 e REGO, 2001, p. 152.

⁴⁰ CARY, 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 p. 126-131.

procurar apreendê-la “o homem apreende de início a sua própria existência. Mas ele não se aprende apenas como sendo, ele se sabe vivente”⁴¹. Descobre sua definição mais evidente e transformadora – podemos pensar a Verdade a partir do 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”⁴². Justamente nesta condição se afirma sua “imagem e semelhança” com o Ser divino.

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”⁴³. 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 seja signo de sua presença”⁴⁴. Embora em vários momentos Agostinho pareça adotar a posição ciceroniana⁴⁵ e admitir que a imortalidade da alma signifique 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. Essa proximidade não é espacial, mas natural da alma com a Verdade, e nisso consiste sua “imortalidade”.

Na 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. 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

⁴¹ GILSON, 2010, p. 36.

⁴² CARY, *Ibidem*. p. 131.

⁴³ AGOSTINHO, *De Immortalitate animae* I, 6, 12.

⁴⁴ REGO, 2001, p. 366.

⁴⁵ Sobre a relação de Agostinho com a teoria da alma em Cícero ver: MORESCHINI, 2008, p.440 e CARY, 2000, p. 125.

humano amar os seres de acordo com sua dignidade”⁴⁶. Trata-se de perceber na história de cada sujeito a ação do impulso primitivo da alma: de pelo uso disciplinado da razão, tornar-se “imagem e semelhança” de seu Criador. As atividades epistêmicas desenvolvidas ao longo da vida são vistas dentro de uma “totalidade moral” que identifica a história humana, mais precisamente, o *telos* a que ela pendeu, os graus enunciados são como etapas que vão demarcando este percurso. Vemos, portanto, que a alma humana em Agostinho enquanto identidade de cada sujeito é uma realidade em formação e, em função disso, a atividade da *mens* encontra sua razão de ser. Mesmo com o poder de exercer atividades puras, estas têm sentido na medida em que são compreendidas como pertencentes a uma totalidade mais ampla: a vida do sujeito.

5. Considerações finais

O pensamento de Agostinho acerca da alma lega para o Ocidente grandes contribuições referentes à maneira de se problematizar a questão da “vida da mente”. Para ele é fato que as atividades mentais possuem “faculdades inteligíveis” que garantem sua produção, assim como o fazem os órgãos corporais. Este é o ponto decisivo de sua reflexão: não se trata de dissociar completamente a realidade inteligível da sensível ou negar uma em função da outra, ao contrário, trata-se de aprofundar sua co-principialidade. Contudo, para tanto, é preciso que a realidade anímica, onde estão as faculdades da *mens*, 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 apenas a que se desenvolve na esteira dos elementos materiais e espaciais, em sua linguagem, mutáveis.

Seu objetivo é demonstrar que a “natureza” humana não se reduz à matéria e não deriva tão somente dela. Agostinho vê como redutível de sua capacidade e natureza

⁴⁶ STREFLING, 2014, p. 198.

compreender a *mens* humana como uma simples combinação material, prova disto é uma questão cara a seu pensamento: a existência de uma personalidade individual e singular que não pode se reduzir à mutabilidade da matéria corporal, sob pena de comprometer a liberdade. Neste sentido, a natureza das operações mentais em Agostinho sempre reporta a uma problemática moral: como compreender a operação livre da vontade e o senso de responsabilidade que dela decorre sem conceber a existência de uma natureza inteligível no homem?

Se os elementos epistêmicos de Agostinho ainda demonstram-se limitados para definir com exatidão o fundamento incorpóreo da alma, através da “interioridade” eles abrem 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 à necessidade de dar conta de dimensões da vida humana como a intimidade e a moralidade, cuja compreensão inevitavelmente escapa à simples análise da matéria, ainda que possa encontrar nela várias de suas condições de possibilidade.

6. Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **O Livre Arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **A Vida Feliz**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução de Aloysio Jansen Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **La inmortalidad del alma**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index2.htm>. Acesso: 01 out. 2016.

_____. **Confissões**. Tradução de João de Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. **Solilóquios**. Tradução de Adaury Fiorotti. 4. ed. São Paulo, Paulus, 2010.

_____. **A Cidade de Deus**. 2 volumes. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Carta 166 (A Jerônimo acerca de la anima)*. In: **Obras completas**. Tomo XI. Tradução de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica BAC, 1972.

AYOUB, C. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

BIOLO, S. *L'Autoconscienza in S. Agostino*. In: **Analecta Gregoriana**, v. 172, n. 15. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

BRAIDA, C. R. **Três aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong**. Florianópolis: Rocca Brayde, 2005.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

CARY, P. **Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Cristian Platonist**. Oxford: University Press, 2000.

GILSON, E. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Ribeiro Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

HANKEY, W. J. *Mente*. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001.

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

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

NOVAES FILHO. **A Razão em exercício: Estudos sobre a Filosofia de Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

OLIVEIRA E SILVA, P. *Fundamentos ontológicos e antropológicos da Visão de Deus em Agostinho*. In: **Revista Civitas Agostiniana**, v. 1, n. 1, 2012, pp. 34-58.

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

STALNAKER, R. C. **Ways a World Might Be: Metaphycal and Anti-Metaphycal Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STREFLING, S. *Os sete graus de atividade da alma humana no De Quantitate anima de Santo Agostinho*. In: **Revista Transformação**, Marília, v. 37, n. 3, 2014.

TESKE, R. *Alma*. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001.

_____. *Augustine's theory of soul*. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Orgs.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: University Press, 2000.