

A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?¹

Marcos Roberto Nunes Costa²

Universidade Federal de Pernambuco (Brasil)

marcosnunescosta@hotmail.com



Resumo

Antes de se converter ao cristianismo Agostinho compartilhou de duas concepções dualistas de homem: a maniqueia e a neoplatônica, as quais defendiam ser o homem um composto entre duas substâncias opostas, ambas co-eternas na sua existência, com a diferença que na última a alma é de natureza espiritual, enquanto que para a primeira ser ela de natureza corpórea. Mas em relação ao corpo, ambas correntes defendiam ser este de natureza física e má. Com o cristianismo, Agostinho aprendeu que corpo e alma são duas substâncias criadas *ex nihilo* por um único ser Deus, que não poderia fazer senão o bem. Mas apesar de ter criado todas as coisas do nada, Deus não criou todas no mesmo nível de perfeição, havendo uma hierarquia de perfeição no universo. Tal é o caso do homem, um ser dotado de duas substâncias distintas criadas que se completam para juntas formarem um novo ser — o homem: alma e corpo, sendo a primeira, de natureza espiritual, imutável e eterna, e a segunda, o corpo, de natureza física, mutável e mortal, menos bom ou menos perfeito do que a alma, a qual tem a tarefa de governar o corpo. Nesta concepção, o corpo, apesar de inferior, é algo útil e necessário, pois é através dele que a alma realizada várias de suas funções, dentre as quais as sensações dos objetos sensíveis. Tal é a cooperação entre alma e corpo em Agostinho que alguns comentadores chegam a interpretar que este teria defendido a unidade substancial entre alma e corpo, o aproximando de Aristóteles. Nossa propósito neste artigo é demonstrar que Agostinho não defende nem um dualismo radical, como o maniqueísmo e o neoplatonismo, nem a unidade substancial nos moldes da doutrina hilemórfica de Aristóteles, mas uma posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas substâncias não se excluem, antes pelo contrário se inter-relacionam como co-participantes de tal forma que só ao composto das duas pode-se chamar de homem, mas que, ao mesmo tempo, são substâncias distintas, subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial.

Palavras chave: homem; corpo; alma; dualismo; unidade substancial

Abstract. *The Relation Body-Soul in Man According to Saint Augustine: Dualism or Substantial Unity?*

Before converting to Christianity, Augustine held two dualistic conceptions of man: the Manichaean and the Neoplatonic one, which both claimed that man is a compound of two opposing substances, both of which are co-eternal in their existence, with the dif-

1. Artigo produzido durante o Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, sob a orientação do Prof. Dr. José Meirinhos.
2. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE.

ference that according to the Neoplatonists the soul is a spiritual nature, while for the Manichaeans it is corporeal. In relation to the body, both these schools maintained that it is physical and evil in nature. From Christianity, Augustine learned that body and soul are substances created *ex nihilo* by a single God, who can do nothing but good. Yet, in spite of having created all things out of nothing, God did not create them all on the same level of perfection, there being a hierarchy of perfection in the universe. Such is the case of man, a being endowed with two substances created separately which complement each other in order to form a new being — man. These two substances are soul and body, the first being of a spiritual nature, immutable and eternal, and the second, the body, of a physical one, changeable and mortal, less good or less perfect than the soul, which has the task of governing the body. In this conception, the body, although inferior, is something useful and necessary, because it is through the body that the soul realizes several of its functions, among which is the perception of the sensible objects. Such is the cooperation between soul and body in Augustine that some scholars have concluded that he would have maintained a substantial unity between soul and body, in line with Aristotle. Our purpose in this article is to demonstrate that Augustine does not advocate a radical dualism, such as Manichaeism and Neoplatonism do, nor substantial unity along the lines of Aristotle's hylomorphic doctrine, but an intermediate position, which we will call a "dual or relational conception" in which the two substances do not exclude each other, but rather interact as co-participants in such a way that only the compound of the two can be called man. At the same time they are distinct substances, subsisting ontologically each one in itself and thus maintaining a substantial duality.

Keywords: mankind; body; soul; dualism; substantial unity

Sumário

Introdução	II. Defesa da dualidade do composto corpo-alma no homem, em Agostinho
I. Da «interpretação dualista <i>ad litteram</i> » da relação corpo-alma no homem, em Agostinho	Conclusão
	Referências bibliográficas

Introdução

Antes de se converter ao cristianismo, Agostinho comungou de duas concepções dualistas de homem: a maniqueia e a platônica, ou melhor a neoplatônica, que foi a versão filosófica do platonismo que Agostinho conheceu em Milão³, as quais defendiam ser o homem um composto entre duas sustâncias opostas e/ou antagônicas, ambas co-eternas na sua existência, com a diferença que no platonismo e/ou neoplatonismo, a alma é de natureza espiritual, enquanto que para o maniqueísmo ser ela também de natureza corpórea.

Com o neoplatonismo, que Agostinho absorveu simultaneamente aos ensinamentos cristãos do Bispo Ambrosio, que era a versão cristão do neoplatonismo.

3. Por conta disso, doravante usaremos apenas a nomenclatura «neoplatônica/neoplatonismo», que a foi a versão da filosofia platônica que Agostinho conheceu através das traduções latinas de Mário Vitorino.

nismo em Milão, Agostinho dava os primeiros passados rumo a uma superação do dualismo materialista maniqueu, quando com estes —Ambrósio/neoplatônicos— despertou para o conceito de «substância espiritual», ou da possibilidade de se falar de uma substância para além da matéria, nomeadamente no que se refere a Deus e a alma, coisa que os maniqueus não conheciam. Daí a grande crítica destes a doutrina judaico-cristã de que «o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus», o que para eles cairia necessariamente em antropomorfismo. Isto se dava, como comenta Maria del Carmen Dolby Mugica, pela

incapacidade destes para elevar-se por cima das meras imagens corpóreas até às realidades espirituais. E o próprio Agostinho sofreu desta visão corpórea, que faz tanto da alma como de Deus uma massa corpórea, impedindo-lhe o acesso à verdadeira fé [...]. Mais tarde, pelos ensinamentos de Ambrósio, Agostinho compreenderia que a imagem e semelhança de Deus no homem está precisamente no que este tem de espiritual, em sua alma, aspecto que em nenhum momento os maniqueus ousaram compreender⁴.

Com isto, Agostinho dava o primeiro passo rumo a uma superação do maniqueísmo. Entretanto, em dois outros pontos o neoplatonismo coincidia com a seita de Mani: 1. a alma, embora de natureza espiritual para o primeiro, e corpórea, para o segundo, é pré-existente ao homem, e coeterna com a matéria e, 2. que para ambas correntes, destes dois princípios coeternos, um é essencialmente bom e fonte de bem, o princípio espiritual; e outro é essencialmente mau e origem do mal, a matéria.

Só mais tarde, com a conversão ao cristianismo, Agostinho aprendeu que Deus, Ser único, criou todas as coisas do nada (*ex nihilo*), ou melhor, sem precisar de nada ou de nenhuma matéria pré-existente⁵. Com isto, superando as duas concepções anteriores, agora —na concepção cristã—, corpo e alma são vistas como duas substâncias criadas *ex nihilo* por um único Ser sumamente bom, que não poderia fazer senão o bem, logo corpo e alma não podem ser senão o bem. Mas, apesar de ter criado todas as coisas do nada, Deus não criou todas no mesmo nível de bondade, havendo uma hierarquia de perfeição no universo. Tal é o caso do homem, um ser dotado de duas sustâncias distintas criadas *ex nihilo* que se completam para juntas formarem um novo ser —o

4. Dolby Múgica, 1993: 61-63. Ao que completo Victorino Capánaga: «Ambrósio o ajudou a descobrir um novo universo, em que nem tudo era matéria, mas onde também havia seres espirituais. Porque, quando Agostinho chegou a Milão, o materialismo era o peso de maior impedimento para avançar em seu caminho. Ele impedia o acesso à fé no Salvador que ensinava a fé católica. Os sermões de Ambrósio o guiaram à ontologia do espiritualismo, retificando três imagens adulteradas pelo maniqueísmo: a imagem de Deus, a imagem da alma e a imagem das Divinas Escrituras» (Capánaga, 1974: 19).
5. Para Azcone, 1996: 30, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a cosmologia/antropologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, «no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é pré-existente e independente da divindade [...]. O cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser pré-existente e independente de Deus, mas no nada».

homem: alma e corpo, sendo a primeira —a alma—, de natureza espiritual, imutável e eterna, e a segunda —o corpo—, de natureza física, mutável e mortal, menos bom ou menos perfeito do que a alma, a qual tem a tarefa de governá-lo⁶. Nesta nova concepção cristã, o corpo, apesar de inferior a alma, é algo bom, útil e necessário, pois é através dele que ela realizada várias de suas funções, dentre as quais as sensações dos objetos sensíveis. E tal é a cooperação entre alma e corpo na antropologia agostiniana que alguns comentadores chegam a interpretar que Agostinho teria defendido uma «unidade substancial» entre alma e corpo, no homem, o aproximando-o da concepção hilemórfica de Aristóteles. Nossa propósito neste artigo é demonstrar que Agostinho não defendeu nem um «dualismo radical», como era o caso do maniqueísmo e neoplatonismo, nem a «unidade substancial» nos moldes aristotélicos, como querem alguns comentadores, mas uma posição intermediária, a que chamarímos de «concepção dual ou relacional», em que as duas sustâncias não se excluem, ou não são antagônicas, antes pelo contrário se inter-relacionam de tal forma que só ao composto das duas pode-se chamar de homem, mas ao mesmo tempo são substâncias distintas, auto-suficientes, ou que subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial.

I. Da «interpretação dualista *ad litteram*» da relação corpo-alma no homem, em Agostinho

Embora tenha se convertido ao cristianismo, no que concerne a relação corpo-alma, à primeira vista, nos primeiros escritos de Agostinho, obras marcadamente influenciadas pelo neoplatonismo, parece haver uma estreita proximidade entre a sua concepção de homem e as visões dualistas das duas supracitadas correntes de pensamentos dualistas que Agostinho comungou antes de sua conversão. Essa proximidade pode ver-se, por exemplo, nas referências que Agostinho faz ao corpo como mero acidente, algo desnecessário e prejudicial à alma, e que, portanto, deve ser desprezado pelo homem. De facto, no diálogo *Contra os Acadêmicos*, obra escrita no «retiro de Cassicíaco», Agostinho refere-se ao corpo como «um cárcere tenebroso»⁷, do qual a alma deve se libertar, uma vez que este a prende e a sufoca impedindo-a de enxergar a verdade, pois, como diz mais adiante na mesma obra, «vivemos com grande tranquilidade espiritual, quando protegemos os nossa alma de toda mancha do corpo»⁸.

6. Várias são as passagens nas obras agostinianas em que a alma, por sua superioridade, tem o poder de vivificar e governar o corpo, por exemplo: «A alma é uma substância que participa da razão, constituída para reger um corpo» (Agustín, *De quant. an.*, XIII, 22). E no *Sermão 223*: «Evidentemente, tu vives; tens corpo, tens alma. Visível é o corpo; invisível a alma. O corpo é a morada; a alma quem mora. O corpo, o veículo; a alma quem se serve do veículo; o corpo é como um veículo que é dirigido, a alma, o cocheiro do teu corpo» (id., *Serm.*, 223).
7. Agustín, *Contra acad.*, I, 3, 9.
8. Ibid., I, 4, 11.

A partir desta e outras passagens esparsas que se podem ler nas obras de Agostinho⁹, alguns comentadores deduzem que há uma clara evidência de uma filiação direta de Agostinho ao chamado «dualismo radical antigo», especialmente àquele de origem maniqueia¹⁰ e, principalmente, a neoplatônica (que, paradoxalmente, é a filosofia usada por Agostinho para combater o «dualismo maniqueu»), dando margem a uma «interpretação dualista *ad litteram*». Alguns comentadores defendem que, em Agostinho, o homem aparece como um composto de duas substâncias não só distintas, mas ontologicamente opostas ou antagônicas¹¹: uma boa —a alma, de natureza inteligível ou espiritual, imutável e eterna, e outra má — o corpo, de natureza física, mutável e mortal. Daí a tendência nos sistemas dualistas descendentes de Platão, como é o caso do neoplatonismo, de identificarem a essência (ou substância) do homem com sua alma, sendo, portanto, a união do composto corpo-alma no homem não essencial, mas accidental ou antinatural, motivo pelo qual se defende uma

9. Em muitas outras passagens lemos uma descrição negativa de corpo por parte de Agostinho, como algo que obscurece a alma, impedindo-a de ver a verdade: cf. Agustín, *Enarr. in Ps.*, 147, 22 e 148, 4; id., *De civ. Dei*, XII, 21,1.
10. Não só em relação ao homem, mas em outros pontos, alguns comentadores acusam Agostinho de dualismo maniqueu, ou pelo menos de ter permanecido, ainda que inconscientemente, maniqueu até o resto de sua vida, ou de haver resquícios do maniqueísmo, no pensamento agostiniano, pós-convertido, fruto do seu envolvimento com a referida seita, por aproximadamente nove anos, durante a sua juventude. Tal é o caso do comentador Gustave Combès que, referindo-se à influência do maniqueísmo na obra *A Cidade de Deus*, escreve: «Ele chorará mais tarde por seus erros. Mas suas lágrimas não podem apagar tudo. Faz esforços para livrar-se das ideias da juventude, mas elas deixam sempre um vestígio no fundo da alma, e esse vestígio é tanto mais durável quanto mais tem lutado a alma por defender-se delas e mais dor e sofrimento tem custado abandoná-las.» (Combés, 1976: 36). Entretanto, contestamos, não se trata de dualismo ontológico, como no platonismo e no maniqueísmo, que admitiam a existência co-eterna e incriada dos dois mundos, mas «dualismo ético-moral»; não entre duas substâncias ou naturezas opostas, mas entre duas atitudes humanas, frente a uma única realidade boa — o mundo criado por Deus, conforme observa Étienne Gilson: «Segundo Mani e seus seguidores, havia oposição entre as 'duas Cidades', uma por natureza boa, má por natureza a outra; segundo Santo Agostinho, a ideia de uma natureza má é contraditória em si mesma, a tal ponto que até mesmo a Cidade terrena é boa por natureza e má somente pela perversidade da sua vontade. Por conseguinte, dado que o agostinianismo seja uma doutrina segundo a qual até mesmo as trevas, enquanto ser, são boas, ela se constitui na negação mesma do dualismo maniqueu» (Gilson, 1949: 211). Ou seja, ontologicamente, Agostinho é monista, visto que, para ele, tudo deriva de um único Ser —Deus, que criou tudo do nada, ou melhor, sem precisar de matéria pré-existente.
11. Seguindo as pegadas do comentador Francisco Rego, denominamos aqui de «interpretação dualista *ad litteram*» aquela interpretação que vê Agostinho como um seguidor direto ou literal da visão dualista platônica de homem (cf. Rego, 2001: 2). Entre os defensores desta linha de interpretação veja-se, por exemplo, Enrique Dussel, para quem, em Agostinho «a estrutura do composto humano fora expressa tal como o fizeram os dualistas neoplatônicos» (Dussel, 1974: 179). Também, Francisco Rego apresenta como defensores desta linha de interpretação os comentadores: J. Hessen, Emerich Coreth, G. Manser, Régis Jolivet, Martin Grabmann, Guilhermo Fraile, Maurice de Wulf, Frederick Copleston, Fernand van Steenberghen, Josep-Ignasi Saranyana e Jaime Vélez Correa (cf. Rego, 2001: 652).

rejeição do corpo, visto como um mal e um obstáculo para a sabedoria e a verdadeira felicidade¹².

Entretanto, como observa Victorino Capánaga, diferentemente dos maniqueus e neoplatônicos, «o que o Santo algumas vezes chama de *cárcere* é a situação/consequência do homem decaído pelo pecado original, porém não no sentido ontológico, senão moral, o equivalente a corrupção»¹³. Daí ter dito Agostino, comentando alegoricamente as palavras do salmista: *Tira do cárcere minha alma*; «Se a carne é cárcere, não é cárcere teu corpo, senão a corrupção de teu corpo. Pois teu corpo o fez bom Deus, por ser Ele bom»¹⁴.

Portanto, para Agostinho, o corpo não forma uma substância ontologicamente má ou um mal em si, como defendiam os maniqueus e os neoplatônicos, o que justificaria uma «concepção dualista radical» do composto alma-corpo em Agostino, como defende a supracitada «interpretação dualista *ad litteram*». Tanto é assim que, paralelamente a supracitada visão de negatividade do corpo, já no diálogo *Solilóquios*, outra obra escrita no «retiro de Cassiciaco», encontramos um visão dualista de homem mais branda, quando o corpo aparece não mais como um mal em si, mas, apenas, como um bem inferior à alma. Ali, comentando as palavras de Cornélio Celso acerca da dor física, Agostinho diz: «E a razão dada por ele não me parece absurda: somos compostos de duas partes, a alma e o corpo. A melhor é a alma, e a menos boa, o corpo»¹⁵.

Como se vê, a dualidade aqui não é entre duas substâncias opostas ou antagônicas: uma boa e outra má, como para o maniqueísmo e o neoplatonismo, mas entre duas substâncias distintas, porém ambas boas, não obstante ser

12. Vemos, por exemplo, um reflexo dessa visão radical de negatividade do corpo no neoplatonismo, especialmente em Plotino, o qual, nas *Enéadas*, depois de considerar a união corpo-alma como um acidente, pregar a necessidade de fuga do corpo por parte da alma como forma de seu retorno ao divino, lugar da verdadeira felicidade, quando diz: «Um caminho seguro até onde este conhecimento (da alma superior) consiste em separar, primeiro, a alma do corpo: superar-te a ti mesmo de teu corpo; logo, descartar [...] o sistema dos sentidos junto com os desejos e impulsos e todas as vaidades semelhantes [...], e aí o que fica é a alma que declaramos ser uma imagem do intelecto divino» (Plotino, *En.* V, 3,9), pois já havia anunciado no início da supracitada obra que «o verdadeiro bem da alma consiste em sua união com o princípio-intelectual» (id., I, 2,4).

13. Capánaga, 1974: 228. Muito antes, na p. 85, Victorino Capánaga já havia mostrado que a prisão do corpo, de que fala Agostinho, não tem sentido ontológico, mas moral, quando disse: «Compartilhou ele com os platônicos, e com os maniqueus, e com São Paulo, e com todos os grandes espíritos do reino da devoção no cristianismo o sentimento do desterro e peregrinação, o que chama ele *peregrinationem nostram in gemitu sentire*; mas não era a prisão do corpo no sentido ontológico, senão o distanciamento da pátria verdadeira, a morada em um vale de lágrimas e miséria». Reforça esta tese o comentador Francisco Rego, ao dizer que «a compreensão do corpo como um cárcere da alma é rara em Agostinho, o que faz pensar que somente se pode entender como um resquício involuntário de sua formação neoplatônica. Mas, dada a sua formação cristã, segundo a qual todo o criado é intrinsecamente bom, aquela expressão órfica não pode entender-se em sentido metafísico» (Rego, 2001: 110-111).

14. Agustín, *Enarr. in. Ps.*, 141, 18.

15. Id., *Sol.*, II, 21.

uma mais perfeita do que a outra. E esta dualidade hierárquica, entre bom (superior) e menos bom (inferior) é uma condição natural, ou seja, ontologicamente a alma é superior ao corpo. Tanto é assim que é através da alma que o homem é considerado imagem e semelhança de Deus¹⁶. Daí Agostinho dizer que mesmo uma alma corrompida é sempre superior a um corpo incorrupto, conforme vemos na obra *A natureza do bem*, em sua exposição da disposição hierárquica dos bens, onde, segundo a ordem natural das coisas,

pode acontecer que uma certa natureza superiormente ordenada segundo o modo e a espécie natural seja, mesmo corrompida, melhor do que outra incorrupta, segundo seu modo de grau mais baixo e uma espécie natural inferior. Assim [...], nas naturezas superiores e espirituais, é melhor um espírito racional mesmo corrompido por uma vontade má, do que um irracional incorrupto. E qualquer espírito, mesmo corrompido, é melhor do que qualquer corpo incorrupto [...]. Por muito corrompido que seja um espírito, ele pode dar vida a um corpo. Por isso, mesmo corrompido ele é melhor do que um corpo incorrupto¹⁷.

Inclusive, Agostinho transpõe essa condição ontológica de superioridade da alma sobre o corpo para além da temporalidade, para a eternidade, após a ressurreição, quando diz que, apesar de, na ressurreição, recebermos um corpo restaurado, igual ao seu estado originário antes do pecado original, ao que chama de «corpo espiritual», mesmo assim, na escatologia o corpo será inferior à alma, conforme está escrito no *Comentário aos Salmos*: «Ainda quando nosso corpo for já celeste e espiritual, corpo angélico na companhia dos anjos, nem assim dará conselhos a alma, porque, por ser corpo, o corpo sempre está abaixo da alma, e qualquer alma vil resulta ser mais excelente que o mais excelente corpo»¹⁸.

O que não impede de dizer que o corpo seja um bem, mas, tão somente, que é um bem menor dentro da hierarquia dos seres criados, consoante o grau de participação dos mesmos no Sumo Bem —Deus. Além disso, com o advento do pecado original o corpo sofreu os seus efeitos e corrompeu-se, tornando-se ainda mais inferior à alma.

Essa dualidade hierárquica entre um bem mais elevado, que é superior, e menos bom, que lhe é inferior, será defendida por Agostinho ao longo de toda a sua obra, sendo possível encontrar diversas passagens onde argumenta a favor da superioridade da alma sobre o corpo, principalmente por sua capacidade de raciocínio. No diálogo *Sobre o Livre Arbítrio*, por exemplo, procurando demonstrar que, por possuir uma alma portadora da capacidade de raciocínio, o homem é superior não só aos inanimados, os quais apenas exis-

16. A esse respeito diz no tratado *Sobre a Trindade*: «Cada homem individual, que é dito imagem de Deus não segundo as coisas que pertencem à sua natureza, mas apenas segundo a mente, é uma só pessoa e imagem da Trindade na mente» (XV, 7, 11). Cf. também, *De Gen. ad litt.*, III, 20, 30.

17. Agustín, *De nat. boni*, I, 5.

18. Id., *Enarr. in Ps.*, 145, 3.

tem, mas também aos animados, que, tal como os homens, possuem vida, diz Agostinho:

É inegável, com efeito, que não só temos corpo (existência), mas também certa vida [...], fenômenos que verificamos também nos animais. Temos, além disso, um terceiro princípio, por assim dizer cabeça ou vista da nossa alma, ou o que mais adequadamente se possa chamar de razão ou inteligência [...] Assentamos igualmente que das três realidades é prevalente a que só o homem possui além das outras duas, ou seja, a de entender¹⁹.

II. Defesa da dualidade do composto corpo-alma no homem, em Agostinho

A supervalorização da alma, como parte mais importante no homem, levou Agostinho, em certos momentos, a denominar o homem simplesmente de alma, como, por exemplo, no tratado *Sobre a Trindade*:

Quando dizemos que Jacó não é Abraão, e que Isaac não é Abraão nem Jacó, declaramos por aí que são três: Abraão, Isaac e Jacó. Mas quando se pergunta o que são os três, respondemos que são três homens [...]. E, se nos valêssemos da terminologia costumeira das Escrituras, diríamos ‘três almas’, denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo nela o homem todo. É o que está escrito: ‘com Jacó desceram ao Egito setenta e cinco almas’, ou seja, setenta e cinco pessoas (*Gn* 46,27)²⁰.

Mais um motivo para que os adeptos da «interpretação dualista *ad litteram*» visualizassem em Agostinho uma redução da essência do homem à sua alma e, consequentemente, a exclusão do corpo como elemento ontológico constitui-

19. Id., *De lib. arb.*, II, 6, 13. O mesmo seria dito na obra *A Cidade de Deus*: «Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e inteligência, que o tornou superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente» (Agustín, *De civ. Dei*, XII, 23). Igualmente, no tratado *Sobre a Trindade*, Agostinho chega à mesma certeza, quando diz: «Ninguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe. Portanto, o ser que entende existe e vive, o que não acontece com o cadáver que não vive. Nem acontece com a alma dos animais, que vive, mas não entende. A alma humana, porém, vive, entende e existe, de modo peculiar e mais nobre» (id., *De Trin.*, X, 10, 13). Bem como na obra *A Verdadeira Religião*, quando diz: «Ninguém contesta que os animais irracionais vivem e sentem. Do mesmo modo é aceito ser superior a eles a alma humana. Não pelo fato de ela perceber o sensível, mas pelo poder que ele tem de julgar. Com efeito, são encontrados muitos animais cuja vista é mais penetrante que a dos homens. Mas para levantar um julgamento sobre isso, não é possível a vida exclusivamente sensível. É preciso possuir razão. O que está ausente nos animais é o que faz a nossa superioridade. O ser que julga é superior à coisa julgada — isso é facilíssimo de constatar. Além do mais, o ser racional não julga somente a respeito dos objetos sensíveis, mas também sobre seus próprios sentidos» (id., *De vera rel.*, I, 29, 53).

20. Agustín, *De Trin.*, VII, 4, 7. Igualmente no *Comentário à 1ª Epístola de São João*, Agostinho chega a dizer que o homem é «uma alma racional que habita em um corpo» (*In narr. in 1ª Ep. Joan.*, XIX, 15).

tutivo da natureza do homem, a exemplo do «dualismo radical» presente no maniqueísmo e no neoplatonismo. Entretanto, no caso de Agostinho, isso não passa de uma linguagem alegórica, para demonstrar a superioridade da alma sobre o corpo, pois, apesar de considerar a alma ontologicamente superior ao corpo, nem por isso o corpo, considerado como parte inferior, deixa de fazer parte da natureza humana, conforme vemos já nas obras do período do Agostinho recém-convertido, como, por exemplo, nos dois diálogos *Solilóquios* I,12 e *Sobre a Vida Feliz*, II, 2, e, principalmente, na obra *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*, onde diz:

Que bem pode existir superior ao homem? É difícil saber se não se examina e resolve antes qual a natureza do homem. Não se trata aqui agora da exigência de definir que é o homem, quando quase todo mundo, ou pelo menos meus adversários (os maniqueus) e eu, estamos de acordo com a afirmação de que somos um composto de corpo e alma. A questão é muito distinta: qual das substâncias que mencionamos é a que constitui o homem? São as duas, ou o corpo somente, o só a alma? - Resposta: O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma das duas sem a outra é homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida [...]. O que chamamos, pois, homem? É o corpo e a alma, unidos como dos cavalos que puxam uma carruagem ou a maneira de um centauro²¹.

Essa posição seria reforçada nas obras da maturidade, como, por exemplo, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, onde diz que não podemos denominar o homem nem só pela alma, nem só pelo corpo: «É grande verdade não ser a alma do homem todo homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior; são os dois reunidos que merecem o nome homem»²².

Ou seja, mesmo que a alma seja uma substância superior, e subsistente em si, de natureza incorruptível e imortal, ela necessita de um corpo para com ele formar uma substância nova ou um novo ser: o homem.

Temos então uma visão positiva do corpo, como algo que faz parte, também, juntamente com a alma, da natureza do homem, conforme diz na supracitada obra: «Com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza»²³.

21. Id., *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, I, 4, 6. Essa analogia do composto humano com uma carruagem puxada por dois cavalos reaparece no tratado sobre a *Cidade de Deus*, quando, ao examinar a concepção de Varrão acerca do homem, chega à conclusão de que «nem só a alma, nem apenas o corpo, senão juntamente um e outro formam o homem, e constando todo ele de ambas partes para que seja homem, assim como nós chamamos de biga a dois cavalos atrelados ou uma párea de cavalos, onde, quer o da direita, quer o da esquerda, são parte da biga e a nenhum dos dois, mas unicamente aos dois juntos» (id., *De civ. Dei*, XIX, 3). Passagens estas que, segundo Francisco Rego, remete ao *Fedro* 246, de Platão, em que faz semelhante analogia com a figura do carro alado (cf. Rego, 2001: 75, nota 11).

22. Id., *De civ. Dei*, XIII, 24

23. Id., *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, I, 8. Igualmente, no tratado Sobre a Natureza e Origem da Alma, uma obra da maturidade, diz: «A natureza do homem certamente está constitui-

Nesse sentido, Agostinho superaria os dualismos maniqueu e neoplatônico, nos quais o corpo não passa de um acidente, de algo desnecessário à alma e que, portanto, deva ser desprezado ou neutralizado pelo homem, conforme comenta Stephen Duffy:

Agostinho contempla a pessoa humana como estruturada hierarquicamente, sendo a alma superior ao corpo. Sem embargo, seria precipitado concluir que ele adere simplesmente às tendências neoplatônicas, ao dualismo metafísico. O modelo clássico de pessoa é o de uma mescla ou juxtaposição de alma e corpo [...]. O modelo do cristianismo primitivo é o de uma unidade e integração [...]. Agostinho se desviou da antropologia neoplatônica em pontos cruciais: para ele o corpo não é uma prisão da alma; nem tampouco a presença da alma no corpo representa um castigo divino. Antes, pelo contrário, Deus quis que os seres humanos sejam corpo e alma, e os criou desta maneira²⁴.

Portanto, contrariamente aos maniqueus e aos neoplatônicos que viam o corpo como o mal em si²⁵, Agostinho, baseado no princípio ontológico judaico-cristão de que Deus, Ser único, criou todas as coisas por um ato livre de amor a partir do nada, ou melhor, sem precisar de nenhuma matéria pré-existente (criação *ex nihilo*), defende que tudo que Ele criou, inclusive o corpo humano, é um bem²⁶, ou que no universo criado e governado por Deus não pode existir senão

da por uma alma e um corpo, e é néscio excluir o corpo da natureza humana» (id., *De nat. et orig. an.*, IV, 2,3). E no *Sermão 123* Agostinho diz que «teu corpo o templo do Espírito Santo [...] logo, se deprecias teu corpo, considera teu preço» (id., *Serm.*, 123, 13). Daí Pieretti, 1998, p. 361, comentando Agostinho, dizer que, «muito longe de ser um elemento extrínseco ao homem, o corpo é, pois, parte integrante de sua essência».

24. Duffy, 2001: 86. Igualmente diz Rigby, 2001: 1025: «Agostinho não condenava o corpo. A ideia de que o corpo seja a prisão da alma é uma ideia alheia a doutrina de Agostinho. Ele se esforça muito para rechaçar qualquer sugestão de que haja duas naturezas ou dois princípios. A ideia de que o corpo se encontra em conflito com a alma, ou que é um meio pelo qual a alma é arrastada para baixo, são ideias que repugnam a Agostinho. A divisão está na vontade, não na natureza. Sempre é a mesma alma que quer diferentes fins, seja o fim eterno ou o fim ínfimo, ou ambos. É a vontade a que quer carnalmente, assim como é também a vontade que quer espiritualmente. A vontade não está atada pelo corpo. A vontade se ata a si mesma [...].» Daí Agostinho não aceitar a ideia platônica do corpo como acidente, conforme diz Gilson, 1965: 153: «Por mais influencia que tenha sofrido do neoplatonismo, Agostinho não admitiu um só instante que a matéria fosse ruim, nem que a alma fosse unida ao corpo como castigo do pecado».
25. No tratado sobre a *Natureza do Bem*, criticando a negatividade do corpo por parte dos maniqueus, diz: «Esses, errando, delirando ou pior ainda, verdadeiramente enlouquecidos, não vêem que naquilo a que chamam natureza do mal [o corpo] colocam tantos bens, como, por exemplo, a vida, o poder, a saúde, a temperança, a força [...]» (Agustín, *De nat. boni*, I, 41).
26. Para Azcone, 1996: 30, a noção judaico-cristã de criação é o que torna a ontologia/antropologia agostiniana diferente das que o antecederam, pois, «no pensamento grego, o mundo é eterno ou pelo menos a matéria de que foi formado é preexistente e independente da divindade [...]. O cristianismo defende que o mundo foi criado, vale dizer, sua origem não se encontra em um ser pré-existente e independente de Deus, mas no nada». Por isso, enquanto criado, o corpo é sempre um bem, ainda que presente nos seres mais ínfimos, pois por mais ínfimos que sejam, guardam neles certo número, peso e medida, conforme diz no tratado *Sobre a Natureza do Bem*: «As coisas em que o número, o peso e a medida

o bem, conforme diz no tratado *Sobre a Natureza do Bem*: «Todas as coisas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem»²⁷.

Portanto, o corpo, como os demais seres do universo, foi criado bom, embora inferior à alma, e tendo sido corrompido pelo primeiro pecado do homem (pecado original) tornou-se ainda menos bom ou ainda mais inferior em relação a alma²⁸, e transmitido aos seus descendentes, de forma que até

são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa» (Agustín, *De nat. boni*, 3).

27. Agustín, *De nat. boni*, 1. A esse respeito diz Bettetini, 1999: 93: «Para os neoplatônicos, de fato, a reclusão da alma em um corpo era a suficiente punição de uma culpa originária [...]. Mas Agostinho não pode entender o corpo como uma punição ou uma prisão, como coerentemente mostrará no *De civitate Dei* (XXII, 22; XIV, 2; XXII, 1-5), porque também o corpo é um *bonum* [...].»
28. Diversas são as obras em que Agostinho apresenta o pecado original como primeiro agravador da situação de inferioridade do corpo em relação à alma, como, por exemplo, no tratado *De Gen. contra man.*, II, 7, 8; no tratado *De mor. Ecl. cath. et mor. man.* (I, 22, 40; no *Enarr. in Ps.*, 141, 17-19 e na *Ep.*, 164, 16), a qual traria como consequência, mais pecado e, consequentemente, mais corrupção e mais danificação do corpo (cf. Agustín, *De quant. an.*, XIV, 24). Daí ter dito Gilson, 1965: 153, que, apesar de que «o corpo do homem não é a prisão da alma, tornou-se tal por efeito do pecado original, e o primeiro objeto da vida moral é nos libertar dele». Entretanto, como observa Musatti, 1989: 69-70, apesar de falar da corrupção do corpo e do poder que este tem em se voltar contra a alma, «Agostinho, porém, não fala jamais de corrupção corpórea em si mesma. Nunca a liga a natureza própria do homem. É o homem que permite a desobediência da alma que se rebela à sua vontade e que se turba: é o homem que se concebe como carne [...]. E, mais adiante, baseado no princípio agostiniano de que a alma é ativa e o corpo um instrumento a serviço da alma, completa: «Portanto, ao falar de corrupção da carne se deve pensar que na concepção agostiniana essa segue a corrupção da alma, que em tudo é condutora. A corrupção está, porém, na carne no sentido que a alma a essa se volta de modo não correto; a corrupção tem sua razão de ser e a sua causa na corrupção da alma. Sem esta não pode existir, como não pode existir nenhum apetite. A corrupção da carne é, portanto, a corrupção da alma incapaz de gerir adequadamente o corpo seu instrumento. Deve-se, portanto, dizer que é essa que o corrompe». Portanto, a corrupção não nasce do corpo, mas da alma, e estende-se ao corpo, ou seja, ao homem todo. O mesmo comentador, falando acerca da insistência de Agostinho em demonstrar que, em si, o corpo (e com ele o sexo) é um bem e que o pecado da concupiscência não está no corpo, mas na alma, que usa mal do corpo, diz: «A concupiscência, fruto do orgulho do homem, conduz a um uso incorreto do instrumento corpo por parte da alma, como o carpinteiro que usa mal o martelo [...]. A concupiscência é um sinal evidente do decaimento ontológico da alma, de um estado da alma que possui menos ser» (ibid., 127). E, mais adiante, completa: «A concupiscência é portanto a incapacidade intrínseca da alma de determinar e gerir a si mesma segundo a sua natureza. O papel do corpo na concupiscência é semelhante àquele da sensação e do objeto: a concupiscência provém da alma» (ibid.). Por fim, para não nos alongarmos muito, o próprio Agostinho, em no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*, falando acerca dos vícios e virtudes do homem, diz explicitamente que estes dois elementos pertencem a alma: «Mas seguramente [...], não é para o corpo que se dá preceitos, não para o corpo que se coloca à procura de uma disciplina. Enfim, a tarefa que nós temos a empreender é de descobrir e aprender os bons costumes: coisas próprias da alma. Não é, pois, do corpo quando nós nos esforçamos de adquirir a virtude» (Agustín,

hoje se encontra danificado, não totalmente, pois continua nele certa medida, espécie e peso, daí que nem por isso deixa de ser um bem, um bem inferior, mas um bem, visto que, segundo Agostinho, só o bem existe; ou, onde não existir o bem não existe o ser e vice-versa, conforme diz no tratado *Sobre a Natureza do Bem*: «Nenhuma natureza, enquanto natureza é má²⁹. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição do bem. Se este diminuir a ponto de desaparecer, não havendo nenhum bem, também não se conservará nenhuma natureza»³⁰.

Em suma, ser, bem e existência são sinônimos; onde não existir um não existe o outro:

As coisas em que o número, o peso e a medida são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa³¹.

Assim, ao falar do corpo como parte integrante da natureza do homem, Agostinho reconhece que o corpo não só é um bem (um bem inferior, mas que não deixa de ser um bem), mas, contrariamente aos maniqueus e os neoplatônicos, é algo necessário.

Isto aparece claramente, por exemplo, na chamada «teoria do conhecimento» de Agostinho, na qual, ao falar da sensação (primeiro nível do processo do conhecimento humano, da qual nascem as imagens — fantasmas — das coisas sensíveis) como algo própria da alma, diz que, para que essa aconteça, a alma necessita do corpo (sentidos corpóreos). Entretanto, longe de ser algo ativo, o corpo é passivo, é apenas um veículo, um meio utilizado pela alma para realização da sensação. A alma, ao contrário, é algo ativo, que se utiliza do corpo para produzir sensação (conhecimento). Daí que no diálogo *Sobre a Ordem*, Agostinho fala do corpo como «um instrumento da alma»³², instrumento este que no tratado *Sobre a Cidade de Deus* (X, 6) e no *Comentário Literal ao Livro do Gênesis* (IX, 11) aparecem «como um servo», ou como diz no *Comentário aos Salmos*: «Somos uma alma racional que se serve de um corpo mortal terreno»³³.

29. *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, V, 8). Muito embora pertençam a alma, não podemos esquecer que a ação desta incide diretamente sobre o corpo, daí Agostinho dizer que «o corpo governado por uma alma virtuosa é muito melhor regido[...]» (ibid.).

30. Igualmente, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, são inúmeras as vezes em que Agostinho insiste em afirmar que «nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal» (Agustín, *De civ. Dei*, XI).

31. Agustín, *De nat. boni*, 1.

32. Ibid., 3.

33. Id., *De ord.*, II, 3, 10.

34. Id., *Enarr. in Ps.*, 141, 18. Em muitas outras obras, Agostinho fala dessa relação de subordinação do corpo para com a alma, fazendo dela um instrumento ou ‘servo’ das almas: Cf. *De quant. an.*, XXV, 48: «A sensação é uma experiência do corpo percebida em si pela alma»; *De gen. ad litt.*, III, 5: «Sentir não é algo do corpo, senão da alma por meio do corpo».

Por conta disso, o corpo deve ser preservado (ou cuidado³⁴) e amado e não, ao contrário, desprezado e rejeitado, como faziam os maniqueus e os neoplatônicos³⁵, posto que, como observa Antonio Pieretti, «ainda sendo a alma o elemento mais valioso, boa parte das atividades desenvolvidas por ela depende das funções daquele»³⁶. Daí que, nas *Retratações*, Agostinho, embora respeitando a ideia de que, em última instância, é a alma quem sente através do corpo, mas pela necessidade intrínseca do corpo no processo, fala da sensação como uma atividade conjunta de corpo e alma ao mesmo tempo³⁷.

Por tudo isto, o amor ao corpo faz parte da natureza humana, trata-se de um apetite natural, conforme demonstra Agostinho no tratado *Contra Fausto Maniqueu*: «No homem há um amor natural para com sua carne»³⁸. Por isso, no *Sermão 155*, Agostinho fala com carinho do corpo, fazendo uma analogia com o amor entre marido e mulher: «O corpo é o ‘esposo’ da alma, e a ‘morte’, o inimigo, que lhe tira o seu corpo, seu querido amor»³⁹.

Além disso, há um segundo motivo pelo qual devemos amar nosso corpo: é que, além de ser um bem ontológico natural, ele é, também, um bem esca-

34. Baseado no preceito paulino, segundo o qual «ninguém jamais quis mal à sua própria carne» (Ef 5,29), na *Epístola* 130, Agostinho afirma que, entre os bens que devemos desejar para vivermos convenientemente, está a saúde do corpo, pois «a conservação da saúde relaciona-se com a própria vida: com a sanidade e integridade da alma e do corpo» (Agustín, *Ep.*, 130, 6, 13). E aqui não devemos esquecer que o corpo é um instrumento a serviço da alma. Igualmente no *Sermão* 30, 3, 4, diz: «Eu quero ser todo sadio [...]. Não quero que a carne se separe na eternidade de mim, como se fosse estranha, mas quero que seja toda sã junto comigo».
35. Fazendo um contraponto em Agostinho e Porfírio, Van Bavel, 2001: 47, diz que «Agostinho opõe-se vigorosamente à ideia de Porfírio de que escapar de qualquer maneira do corpo seja condição essencial para a felicidade». Igualmente diz Duffy, 2001: 87: «Repudiou o axioma de Porfírio de que devemos fugir do corpóreo (*omne corpus fugiendum est*), porque o fazendo assim, pensava Agostinho, provocaria a destruição do mundo [...]. O ideal não é escapar do corpo e do mundo, senão o restabelecimento do equilíbrio interior por meio da unificação de todos os níveis do ser do indivíduo, o qual inclui a submissão do corpo à alma». Daí ter dito Capánaga, 1974: 84: «O asceta maniqueu aspira a libertação da matéria, da prisão do corpo; mas o espiritual cristão aspira a total renovação do ser humano, espiritual e corporal [...]. Nesse sentido, os neoplatônicos e os maniqueus se davam as mãos, considerando a matéria e o corpo humano uma prisão vergonhosa que era preciso deixar [...]. Contra platônicos e maniqueus, santo Agostinho prediou a bondade, formosura e nobreza do corpo, que na ressurreição alcançará seu máximo esplendor e glória».
36. Pieretti, 1998: 263.
37. Cf. Agustín, *Ret. I*, 1,2. Aqui, segundo Galindo Rodrigo, 1998: 421, temos uma confirmação da visão agostiniana do composto humano, ao mesmo tempo dualista e monista, ao dizer que «é manifesto a visão marcadamente hierárquica do ser humano por parte de Agostinho, porém também sua visão unitária do mesmo: posto que aqui aparecem o corpo e alma realizando uma atividade bidimensional porém unitária, qual é a de sentir, da qual são dois os princípios, melhor, dos co-princípios de uma mesma ação, enquanto um (o corpo) está submetido ao outro (a alma)».
38. Agustín, *Contra Faust. man.*, XXI, 5. No *Comentário Literal ao Livro do Genesis* Agostinho diz que «Nosso amor à vida é o amor da alma ao seu corpo, um amor que o acompanhará até que o corpo regresse a ela na glória da ressurreição» (id., *De Gen. ad litt.*, XII, 35).
39. Agustín, *Serm.*, 155, 15.

tológico, no sentido de que continuará sendo elemento essencial na vida após a morte, quando ressuscitará e formará, juntamente com a alma, o novo homem na escatologia, e só assim este gozará da paz eterna, conforme diz no tratado *Sobre a Cidade de Deus*:

Sobre a natureza precisa dos corpos ressuscitados dos santos se pode discutir com maior precisão entre os mais conhcedores das Escrituras cristãs; sem embargo, não cabe entre nos a menor dúvida de que nossos corpos hão de ser perduráveis, e se ajustaram quanto a natureza ao exemplo dado pelo corpo ressuscitado de Cristo⁴⁰.

Ou seja, Agostinho toma como referência da ressurreição dos corpos o exemplo de Cristo, o qual se fez carne para que, ao libertar o homem, o libertasse por inteiro, de corpo e alma, conforme diz no tratado *Sobre a Continência*:

[...] o homem resulta de alma e corpo; e, se Deus liberta uma pessoa, a liberta por inteira, alma e corpo. Por quanto, quando o Salvador se dignou de libertar em nós tudo aquilo que havia criado, também ele assume todo o homem⁴¹.

Por isso, em *Sermão 277*, Agostinho, condena explicitamente os maniqueus e os neoplatônicos, por seu desprezo ao corpo, contrapondo-os aos mártires cristão que, acreditando na ressurreição, não menosprezavam o corpo:

Prudentemente, os mártires não desprezaram seus corpos. Porque esta é uma perversa e mundana filosofia dos que não crêem na ressurreição corporal. Lisonjeiam-se de serem grandes menosprezadores do corpo, porque pensam que ele é como um cárcere, onde foram encurralladas as alma que pecaram em outra parte. Porém nosso Deus fez o corpo e alma. Ele é o criador de ambos, o restaurador dos dois⁴².

Claro que, ao falar da necessidade de um corpo após a ressurreição, Agostinho está falando doutra realidade, ou seja, de um corpo restaurado, livre dos defeitos consequentes do pecado original que, no fundo, é um retorno ao seu estado originário antes da queda, conforme aparece no tratado *Sobre a Cidade de Deus*: «Os santos hão de ter, na ressurreição os mesmo corpos que aqui penaram, com a diferença de que não podem sobrevir neles a corrupção ou dificuldade alguma, nem dor alguma ou desventura a sua felicidade»⁴³.

40. Id., *De civ. Dei*, X, 29.

41. Agustín, *De cont.*, XII, 26. Mais informações acerca da necessidade da ressurreição do corpo, para com a alma formar o novo homem, ver: *De quant. an.*, XXXIII, 79; *Enarr. in Ps.*, 40, 16; *Serm.* 155, 13-15; *De civ. Dei*, XIII, 20 e XXII, 30; *Ep.*, 140, 6; *Ep.*, 118, 14; *Contra Faust. man.*, XI, 3, em que, segundo Fitzgerald, 2001: 366, «em vez de afirmar a necessidade de desprender-se do corpo, Agostinho afirma o poder de Deus para transformá-lo».

42. Agustín, *Serm.*, 277,3. A esse respeito, diz Vannini, 1989: 131: «Contra a concepção neoplatônica de, de Plotino e Porfírio, para quem a beatitude não é outro senão a fuga e o abandono do corpo, Agostinho defende a ideia bíblica da criação e da positividade também do corpo».

43. Agustín, *De civ. Dei*, XIII, 19. Na mesma obra, mais adiante, Agostinho chama este novo corpo de «corpo espiritual»: «O corpo será não animal, senão espiritual, sem nenhum dos defeitos próprios da carne» (*ibid.*, XXII, 24, 4).

Conclusão

Apesar de defender uma indispensável necessidade de complementariedade entre alma e corpo, para formarem juntos a natureza do homem, Agostinho não prega uma união substancial radical de alma e corpo, como defendem alguns comentadores⁴⁴, pelo menos nos moldes da chamada doutrina hilemórfica de Aristóteles.

Agostinho, pelo contrário, embora afirmando que só ao conjunto de ambos os elementos, corpo e alma, podemos chamar de homem, mas, diferentemente de Aristóteles, diz que cada um dos elementos que compõem o homem são substâncias ou essências diferentes, conforme diz no tratado *Sobre a Trindade*: «A alma e o corpo não são inteiramente una; pois, que há de tão diverso como a alma e o corpo?»⁴⁵, do que conclui Antonio Pieretti, que, para Agostinho, «corpo e alma são, pois, duas realidades distintas: uma exterior e outra interior: são também duas realidades diversas entre si»⁴⁶. Mais do que distintas⁴⁷, são

44. Dentre os comentadores que afirmam haver uma defesa da «unidade substancial» na antropologia agostiniana, destaca-se Francisco Rego, o qual, em sua tese doutoral largamente citada por nós ao longo deste artigo, ver uma forte influência da doutrina hilemórfica de Aristóteles sobre o bispo de Hipona, chegando ao exagero de, utilizando-se das palavras do bispo pelágiano Juliano de Eclama, denominar Agostinho de «o Aristóteles púnico (*Contra Jul.*, III, 199)», quando na realidade no contexto da obra *Contra Juliano* as palavras de Juliano são usadas exatamente no sentido contrário, para acusá-lo de dualismo maniqueísta (Rego, 2001: 71). Além dele mesmo, Francisco Rego aponta como defensores desta posição os comentadores: Marcos del Río, Michele Frederico Sciacca, Victorino Capánaga, Etienne Gilson, A. Muñoz Alonso, Alberto Caturelli e Francisco Letizia, entre outros (cf. 2001: 652).
45. Agustín, *De Trin.*, VI, 3, 4.
46. Pieretti, 1998: 365. Vemos esta distinção no diálogo *Sobre a Potencialidade da Alma*, quando Agostinho, diante da dificuldade de responder a pergunta de Evódio acerca do que venha a ser a natureza da alma (II, 3), metodologicamente, ou pela via negativa, responde fazendo um contra-ponto entre esta e o corpo: «Não podemos, de modo algum, imaginarmos a alma nem como larga, nem grande, nem poderosa; a meu ver, tudo isto é corpóreo, e se assim falamos da alma, é porque estamos acostumados a falar assim dos corpos [...]. Portanto, não posso responter-te o que venha a ser a alma neste sentido; mas posso afirmar que não seja larga, nem grande, nem forte, nem tenha nada do que estamos acostumados a apreciar como extenso nos corpos» (Agustín, *De quant. an.*, III, 4). Portanto, o corpo é definido como uma substância extensa, ao contrário da alma que não é nada disso.
47. No *Debate com Maximino*, 14, por exemplo, Agostinho diz claramente que «a alma e o corpo são substâncias diversas» (Agustín *Collat. cum Maximino*, 14). Já quando trata de definir o que venha a ser natureza de cada uma das substâncias, pouco diz. Na *Epístola* 18, por exemplo, Agostinho diz apenas que «todo corpo tem *mensura, numerus e pondus*, quer dizer, um corpo é algo que é móvel no tempo e num lugar, e que se distingui assim da alma que não se move» (Agustín, *Ep.*, 18, 2), o que será complementando por outra *Epístola* onde diz que «o corpo, como extenso em três dimensões, contrasta com o espírito [alma], que se acha integralmente onde quer que esteja» (id., *Ep.*, 166, 4). Em diversas outras obras, Agostinho mostra a diferença entre a natureza da alma e a do corpo, como, por exemplo, no *De quant. an.*, I, 2; III, 4; XIII, 22; XIV, 23; XV, 25; *De Trin.*, X, 5-10; *De Gen. ad litt.*, XII, 33; *De immort. an.*, XVI, 25 onde, segundo Egidio Masutti, em todas elas, «a natureza da alma é superior a natureza do corpo, é espiritual, incorpórea, vizinha a substância de Deus, a qual governa o corpo, move os membros, dirige os sentidos, é foco

substâncias criadas separadamente e subsistentes em si: o corpo do homem, segundo o *Livro do Gênesis*, foi criado primeiramente a partir de uma matéria primeira (barro ou humo) pelo próprio Deus, que só depois infundiu em suas narinas o «sopro da vida - alma», criada igualmente *ex nihilo*⁴⁸, a qual subsiste até mesmo após a morte do corpo, diferentemente de Aristóteles, para quem a alma desfalece com a morte do corpo⁴⁹.

Nesse sentido, Agostinho continua sendo um dualista, uma vez que, como diz Allan Fitzgerald, «a união ou mescla matem a diferença substancial entre alma e corpo»⁵⁰, garantido-se assim o dualismo hierárquico entre parte superior e parte inferior. E, ao mesmo tempo, supera o dualismo platônico, visto que afirma a bondade de ambos os elementos unidos por uma relação não acidental ou mecânica, como no platonismo, mas orgânica e intrínseca, que chama de «inefável mistério»⁵¹. Tal oscilação levaria o comentador Egídio Masutti a dizer que «a unidade psicossomática da antropologia bíblica e a bondade fundamental do corpo enquanto criado por Deus dão lugar àquela oscilação entre concepção cristã e concepção platônica que caracteriza o pensamento agostiniano acerca da estrutura do homem»⁵².

-
- do pensamento, o princípio das ações, o receptáculo das imagens dos objetos» (Masutti, 1989: 81).
48. Tanto é assim que no *Comentário Literal ao Livro do Gênesis*, Agostinho dedica dois livros distintos para tratar destas duas realidades distintas: um (VI), para a criação do corpo, e outro (VII), para a criação da alma. Portanto, contra toda e qualquer concepção imanetistas/panteístas/materialistas de alma, as quais concebem a alma humana como derivada de uma substância pré-existente, Agostinho advoga que a alma humana foi criada *ex nihilo* por Deus, sendo ela individual, o que garante seu personalismo moral cristão, segundo o qual cada um é responsável individualmente por seus atos morais. Vejamos o que diz diálogo *Sobre a Potencialidade da Alma*: «[...] por isso devemos entender que a alma, ainda que criada por Deus, seja uma substância própria, que não é nem terra, nem fogo, nem ar, nem água» (Agustín, *De quant. an.*, XIII, 22), que, contrariamente à alma, são elementos extensos que compõem o corpo. Daí ressaltarem Philotheus Boehner e Étienne Gilson, que Agostinho «está persuadido que a alma não procede da substância divina, visto ser uma criatura; que não evoluiu da matéria nem de uma alma animal; que nenhuma alma preexistiu ao corpo; e, enfim, que nenhuma alma é formada de uma suposta substância imaterial, produzida no começo da criação» (Boehner; Gilson, 1982: 181).
49. O comentador Francisco Rego, apesar de sua insistente tese de haver uma defesa da «uniidade substancial» em Agostinho, no entanto reconhece que «a afirmação da alma em termos de realidade substancial é um dado inquestionável na antropologia agostiniana. Esta tese permanece inalterada ao longo de toda sua carreira. Sem dúvida, obedece a necessidade de ordem teológica de afirmar a imortalidade da alma» (Rego, 2001: 100).
50. Fitzgerald, 2001: 364. Igualmente, diz Pieretti, 1996: 24-25: «Assim concebido, é evidente que a relação que une o corpo e alma não pode ser de simples justaposição. Mas também não é uma relação de unidade, porque cada uma mantém a própria identidade e não desaparece no outro. Trata-se de duas realidades distintas e claramente identificadas, mas unidas solidamente entre elas».
51. Agustín, *De Gen. ad litt.*, III, 16. Igualmente no *Debate com Maximino*, diz: «A alma e o corpo são duas substâncias distintas, e, sem embargo, o homem é uno» (Agustín, *Collat. cum Maximino*, 14).
52. Masutti, 1989: 97. Igualmente, diz Pieretti, 1998: 364-65: «Acerca da relação que une corpo e alma há que dizer que a partir do dito aparece evidente que não pode ser mera justaposição,

Por tudo isto, concluímos que, no que se refere à relação corpo-alma no homem, Agostinho não defendeu nem um «dualismo radical», segundo fielmente ou literalmente o maniqueísmo e o neoplatonismo, como querem os defensores da chamada «interpretação dualista *ad litteram*», nem uma «união substancial» ao modo de Aristóteles, como defendem outros comentadores, mas uma posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas sustâncias não se excluem, ou não são antagônicas, antes pelo contrário se inter-relacionam de tal forma que só ao composto das duas substâncias pode-se chamar de homem, mas ao mesmo tempo, fora do homem, são substâncias distintas, auto-suficientes, ou que subsistem ontologicamente cada uma em si, mantendo a dualidade substancial.

Referências bibliográficas

- AGUSTÍN, San (1994). Escritos filosóficos (1º): «Soliloquios – De la vida feliz – Del orden». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. e org. Victorino Capanaga, vol. 1. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1963). Obras filosóficas: «Contra los académicos – Del libre albedrío – De la cuantidad del alma – De la naturaleza del alma y su origen – De la naturaleza del bien: contra los maniqueos». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez e Mateo Lansero, vol. 3. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1956). Obras apolégeticas: «De la verdadera religión – De las costumbres de la Iglesia». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamaría e Erminio Rodríguez, vol. 4. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1985). Escritos apolégeticos (2º): «La Trinidad». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Luis Arias, vol. 5. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1981). «Sermones 1-50» (1º). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. Miguel Fuertes Lanero e Moises Ma. Campelo, vol. 7. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1986). «Cartas (1º): 1-123». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Lope Cilleruelo, vol. 8. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1987). «Cartas (2º): Ep. 124-187». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. e notas Lope Cilleruelo, vol. 11a. Madrid: La Editorial Católica/BAC.

pois, em tal caso, o corpo não seria senão um simples vestido da alma, como sucede de alma maneira no neoplatonismo. Tampouco essa relação se resolve em uma espécie de mescla, pois cada uma conserva a própria identidade e não desaparece no outro. Trata-se, por conseguinte, de duas realidades bem definidas e claramente identificadas, porém unidas solidamente entre si. Como a alma, também o corpo é uma substância: 'Exceto o corpo e a alma, nada há no homem que pertença a sua substância e natureza' (*Serm.*, 150, 4, 5).

- (1954). Tratados morales: «De la continencia». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad., introd. e notas Félix García, Lope Cilleruelo, Ramiro Flórez, vol. 12. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1957). «Del Genesis contra los maniqueos — Del Genesis a la letra». In: *Obras Completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad. introd. e notas Balbino Martín, vol. 15. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1988). «La ciudad de Dios» (1º). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Introd. general e notas Victorino Capanaga. Trad. de Santos Santamaría del Río e Miguel Lanero, vol. 16. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (2001). «La ciudad de Dios» (2º). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad. Santos Santamaría del Río e Miguel Lanero, vol. 17. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1967). «Enarraciones sobre los salmos» (4º). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad. Balbino Martín Pérez, vol. 22. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1983). «Sermones (3º): 117-183». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad. e notas Amador del Fueyo e Pío de Luis, vol. 23. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (2005). «Sermones (4º): 184-272». In: *Obras completas de san Agustín*. 2. Ed. bilingüe. Trad., introd. e notas Pío de Luis, vol. 24. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1993). «Escritos antimaniqueos (2º): Contra Fausto». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad., introd. e notas Pío de Luis, vol. 31. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1990). «Escritos antiarianos y otros herejes: Debate con Maximino, obispo arriano». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad., introd. e notas Teodoro Calvo Madrid e José Ma. Ozaeta León, vol. 38. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1988). «Escritos varios (1º): La inmortalidad del alma». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad. e introd. Lope Cilleruelo *et al.*, vol. 39. Madrid: La Editorial Católica/BAC.
- (1995). «Escritos varios (2º): Las retrataciones». In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad. introd. e notas Teodoro C. Madrid, vol. 40. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1995.
- AZCONE, José Luis (1996). «A importancia da natureza como lugar de Deus». In: VV.AA. *Ecoteologia Agostiniana: simpósio sobre ecoteologia agostiniana a partir da américa latina*. São Paulo: Paulus, 27-81.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne (1982). «Santo Agostinho, o mestre do ocidente». In: *História da filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 2. Ed., trad. e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 139-208.
- BETTETINI, Maria (1999). «La misura delle cose: lettura di alcuni testi di Agostino d'Ippona». In: Valle, Luciano, Pulina, Paola (eds.). *Sant'Agostino e l'Occidente: Sant'Agostino e la fondazione della cultura e dei valori dell'Occidente*. Como-Pacìa: Ibis, 51-94.

- CAPÁNAGA, Victorino (1974). «Cuerpo y alma». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*. Madrid: La Editorial Católica, 227-232.
- COMBÈS, Gustave (1976). *La doctrina politique de saint Augustin*. Paris: Librairie Plon.
- DOLBY MUGICA, María del Carmen (1993). *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*. Madrid: EUNSA.
- DUFFY, Stephen J. (2001). «Antropología». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 84-95.
- DUSSEL, Enrique (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Mendoza: UNC.
- FITZGERALD, Allan D. (2001). «Cuerpo». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 363-367.
- GALINDO RODRIGO, José A. (1998). «Teoría del conocimiento». In: Oroz Reta, Jose; Galindo Rodrigo, J. A. (eds.). *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy: I, la filosofía agustiniana*. Valencia: EDICEP, 407-522.
- GILSON, Étienne (1949). *Introduction a l'étude de saint Augustin*. 3. ed. Paris: Vrin.
- (1965). *A evolução da cidade de Deus*. Trad. João Camillo de Oliveira Tôrres. São Paulo: Herder.
- MASUTTI, Egidio (1989). *Il problema del corpo in s. Agostino*. Roma: Edizioni Borba.
- PIERETTI, Antonio (1996). *Sant'Agostino: sessualità e amore: il dono reciproco nel matrimonio*. Roma: Città Nuova Editrice.
- (1998). «Doctrina antropológica agustiniana». In: Oroz Reta, J.; Galindo Rodrigo, J. A. (eds.). *el pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy: I, la filosofía agustiniana*. Valencia: EDICEP, 329-404.
- REGO, Francisco (2001). *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agustiniano*. Buenos Aires: Ediciones Gladius.
- RIGBY, Paul (2001). «Pecado original». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1018-1029.
- VAN BAVEL, Tarsicius J. (2001). «Amor do Corpo». In: Fitzgerald, Allan D. (ed.). *Diccionario de san Agustín*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 47-48.
- VANNINI, Marco (1989). *Invito al pensiero di sant'Agostino*. Milano: Mursia Editore.

Marcos Roberto Nunes Costa tem Doutorado em Filosofia pela PUCRS – Brasil e Pós-doutorado pela Universidade do Porto. É professor da Graduação e dos Programas de Mestrado e Doutorado em Filosofia da UFPE. É autor de diversas obras sobre o pensamento antigo-tardio, dos quais se destacam: *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé* (Edipucrs, 1999); *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho* (Edipucrs, 2002); *Maniqueísmo: história, filosofia e religião* (2003); *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho* (Loyola, 2008) e *10 lições sobre Santo Agostinho* (Vozes, 2016).

Marcos Roberto Nunes Costa holds a Doctorate in Philosophy from PUCRS – Brazil and has a Postdoctoral degree from the University of Porto. He is a professor of the Undergraduate, Masters and PhD Programmes in Philosophy at UFPE. He is the author of several books on late-ancient thought, among which the following stand out: *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé* (Edipucrs, 1999); *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho* (Edipucrs, 2002); *Maniqueísmo: história, filosofia e religião* (2003); *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho* (Loyola, 2008) and *10 lições sobre Santo Agostinho* (Vozes, 2016).
