

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO-UFMT  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS-ICHS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

***Antropologia Patrística: o enigma do homem***

**Sávio Laet de Barros Campos  
Cuiabá, 2010.**

**Sávio Laet de Barros Campos**

***Antropologia Patrística: o enigma do homem***

*Trabalho da disciplina Questões Filosóficas VIII, do Prof. Dr. Fabio Di Clemente do Curso de Especialização em Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso.*

**Cuiabá, 2010**

## Introdução

Neste artigo serão contempladas algumas facetas da “antropologia” vigente na *Patrística*. A fim de levarmos a termo esta empresa, elegemos quatro padres, cujas obras abrigam perspectivas concernentes à antropologia filosófica que julgamos não devam ser olvidadas. São eles: Atenágoras de Atenas, Gregório de Nissa, Nemésio de Emesa e Agostinho de Hipona. A influência deles, máxime de Agostinho, será recorrente até a alta Idade Média. A ressonância das suas teses repercutirá por séculos afora no pensamento cristão. Aqui iremos ater-nos à antropologia de cada um deles, mormente no que toca às relações entre alma e corpo. A nossa abordagem será filosófica.

Acerca da ordem dos pensadores, obedeceremos à cronologia: Atenágoras de Atenas, Gregório de Nissa, Nemésio de Emesa e Agostinho de Hipona. Quanto ao discurso, fá-lo-emos da seguinte maneira: tentaremos produzir uma breve síntese da sua antropologia, privilegiando as suas concepções acerca das relações entre alma e corpo; referindo-se especificamente a Agostinho, faremos breves observações acerca da terminologia da sua “psicologia”, seguida por uma exposição concisa da sua *teoria da sensação*, onde se observa com maior nitidez como ele pensa, na concretude da existência, as relações entre alma e corpo. Da *teoria das sensações*, passaremos às *descobertas do cogito* e da *verdade*, pois são nelas que a noção de *conhecimento* – coroa das relações entre alma e corpo em Agostinho – encontram o seu término natural e espontâneo. As exposições dos demais autores serão mais sucintas. Após termos abordado os pensadores elencados, seguir-se-ão as considerações finais deste trabalho.

Relativamente à bibliografia, no que concerne às fontes, teremos as próprias obras dos autores como referenciais teóricos, máxime utilizando a “Coleção Patrística” da *Editora Paulus*, no seu segundo volume, que colige os principais textos apologéticos do cristianismo primitivo, entre os quais se encontra arrolada a obra sobre a qual arazoaremos: *Sobre a Ressurreição dos Mortos*, de Atenágoras. De Gregório Niceno, valer-nos-emos das obras: *A Criação do Homem*, *A Grande Catequese* e *A Alma e a Ressurreição*, todas editadas também pela “Coleção Patrística” da *Editora Paulus*, em seu volume XXIX. Em relação a Nemésio,

disporemos do opúsculo *De Natura Hominis*, com tradução de Gilson. Por fim, em se tratando de Agostinho, lançaremos mãos de várias obras que discriminaremos no decorrer do texto.

No que toca aos comentadores, teremos como aporte intelectual três obras. De Atenágoras, tráfegaremos pela clássica obra de Étienne Gilson, *La Philosophie au Mon Âge. De Scot Érigène à Guillaume d'Occam* [1922], na sua versão modificada – *La Philosophie au Mon Âge. Dès Origines Patristiques à la Fin du XIV* – que data de 1944. A tradução que seguiremos, no caso, será a brasileira, feita por Eduardo Brandão e lançada pela Editora *Martins Fontes*, em 1995: *A Filosofia na Idade Média*. Já de Gregório Niceno e Nemésio de Emesa, valer-nos-emos da *História da Filosofia Cristã. Desde as Origens até Nicolau de Cusa* [1951] – parceria de Gilson com Philotheus Boehner –, trazida para o vernáculo pelo Prof. Raimundo Vier, em 1970, a partir da edição alemã: *Christliche Philosophie – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues* [1952 a 1954]. Quanto a Agostinho, frequentaremos a *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, outro clássico de Étienne Gilson. Transitaremos nesta obra através da recente edição brasileira pelas editoras *Discurso Editorial* e *Paulus*, que conta com tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub.

É tempo de passarmos ao desenvolvimento do que foi proposto.

## 1. Desenvolvimento

Começemos abordando o pensamento de Atenágoras de Atenas.

## 1.1. Atenágoras

### 1.1.1. A antropologia de Atenágoras: o homem é corpo e alma

De Atenágoras sabemos apenas que era filósofo e nascido em Atenas. De espírito pacífico, não tinha o mesmo gênio agressivo de Taciano, embora fosse cristão como ele. Sua obra, *Petição em Favor dos Cristãos*, foi dirigida ao imperador estóico Marco Aurélio. Em Atenágoras, não há o desejo de fazer remontar a Moisés as ideias filosóficas do paganismo que eram concordes com o cristianismo. Para ele, bastava acentuar que, se Platão era monoteísta, não se poderia condenar os cristãos por serem. A obra citada acima, como bem observa Gilson, nos reserva uma grande surpresa: nela se encontra a primeira prova da unicidade do Deus cristão. Outra obra de Atenágoras é o tratado *Sobre a Ressurreição dos Mortos*. Ela é particularmente significativa para a história das relações entre *fé* e *razão*. Nela o nosso filósofo distingue o *possível* do *necessário*. Primeiramente se põe a provar que a ressurreição da carne não é *impossível*; só depois se propõe a demonstrar que ela é *necessária*. Igualmente sabe distinguir o *argumento racional* do apelo à *fé*. Em nenhum momento da obra reservada à razão, vemo-lo apelar para a ressurreição de Cristo. Sabe distinguir, ademais, um discurso que visa apenas a defender a verdade daquele que visa a expô-la de forma conexa. Foi Atenágoras, além disso, quem primeiro soube perceber na doutrina platônica – para a qual o *homem é a sua alma* – as dificuldades que esta levantava para o dogma da *ressurreição da carne*. Desta sorte, tais dificuldades fizeram-no aderir à *concepção aristotélica* do homem: o homem é naturalmente um ser constituído de alma e corpo.<sup>1</sup>

Tendo como certo o conceito de criação, Atenágoras afirma que Deus, por ser sábio, não fez o homem em vão. Tampouco Deus fez o homem para dele se utilizar, pois o sábio não precisa de nada. Ademais, não se pode dizer também que Deus tenha feito o homem para utilidade de qualquer outra criatura. Com efeito, sendo o

---

<sup>1</sup> Vide: GILSON, Etienne. **A filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 17 e 18.

homem um ser de razão, não poderá estar submetido a nenhuma outra criatura: seja ela maior ou menor do que ele.<sup>2</sup> Donde fica patente, uma vez eliminadas estas possibilidades, que Deus fez o homem pelo próprio homem.<sup>3</sup> Agora bem, o que foi feito por outra coisa pode deixar de ser, desde que cesse aquilo pelo qual foi feito.<sup>4</sup> Entretanto, aquilo que existe em virtude de si mesmo, não poderá deixar de ser.<sup>5</sup> Ora, Deus fez o homem pelo próprio homem. Destarte, Deus concedeu às criaturas racionais uma permanência para sempre, a fim de que, dotadas de inteligência como são, pudessem conhecê-LO, bem como contemplar a Sua sabedoria e seguir a Sua lei e a Sua justiça.<sup>6</sup> De fato, para Atenágoras, Deus não teria feito o homem, dotando-o de inteligência e da capacidade de conhecê-LO, se realmente não quisesse que ele permanecesse.<sup>7</sup> Ora, se o homem deve permanecer para sempre, haverá ressurreição, pois se não houvesse, o homem não poderia permanecer para sempre, visto que ele não pode escapar da morte.<sup>8</sup> Daí que, da causa da criação do homem – contemplar a Deus –, podemos deduzir a sua permanência para sempre. E da sua permanência para sempre, podemos demonstrar que é evidente a necessidade da sua ressurreição, porque não pode se subtrair à morte.

É, pois, no âmbito desta sua defesa da ressurreição que devemos procurar as concepções de Atenágoras acerca do homem. Com efeito, para “provar” que a ressurreição da carne [*sarx*] é inevitável, ele recorre à concepção aristotélica

---

<sup>2</sup> ATENÁGORAS. **Sobre a Ressurreição dos Mortos**. 2ª ed. Trad. Ir. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. 12: “Deus, porém, não fez o homem em vão, pois Deus é sábio, e na sabedoria não cabe obra vã; também não é para a sua própria utilidade, pois ele de nada necessita, e quem absolutamente de nada necessita, nenhuma coisa do que ele faz lhe pode servir de qualquer utilidade; mas também não o fez por motivo de qualquer obra das que ele criou, pois nenhuma das criaturas dotadas de razão e juízo, maiores ou menores, nem foi nem é feita para a utilidade de outro, mas para a própria vida e permanência dessas criaturas.”

<sup>3</sup> *Idem. Op. Cit.*: “[...] é evidente que, quanto à razão primeira e mais geral, Deus fez o homem por motivo do próprio homem e pela sua bondade e sabedoria, que se contempla em toda a criação.”

<sup>4</sup> *Idem. Ibidem*: “De fato, o que foi feito por motivo de outra coisa, é natural que também deixe de ser, quando cessa aquilo para o qual foi feito e não pode permanecer em vão, pois nada do que é vão tem lugar nas obras de Deus.”

<sup>5</sup> *Idem. Op. Cit.*: “Mas o que foi feito em razão do próprio ser e da vida conforme a sua natureza, como a própria causa está ligada à natureza e é olhada apenas quanto ao próprio ser, jamais poderia receber uma causa que destruísse totalmente o seu ser.”

<sup>6</sup> *Idem. Op. Cit.*: “[...] mas para aqueles que levam em si mesmos a imagem do seu Criador, são dotados de inteligência e participam do juízo racional, a estes o Criador destinou uma permanência para sempre, a fim de que, conhecendo o seu Criador e o seu poder e sabedoria, seguindo a lei e a justiça, vivam eternamente sem trabalhar naquelas coisas com que afirmaram a sua vida anterior, apesar de estarem em corpos corruptíveis e terrenos.”

<sup>7</sup> *Idem. Op. Cit.* 13: “Sabemos muito bem que ele jamais teria feito um animal assim, nem o teria adornado com tudo o que fosse necessário para a sua permanência, caso não fosse sua vontade que efetivamente permanecesse.”

<sup>8</sup> *Idem. Op. Cit.*: “[...] a causa da criação nos garante a permanência para sempre e a permanência garante a ressurreição, pois sem ela não seria possível ao homem permanecer para sempre.”

segundo a qual *o homem não é a sua alma, mas um composto de corpo e alma*. Agora bem, se o homem é destinado à eternidade, e se, por outro lado, ele não é somente a sua alma, mas um ser *composto da união de corpo e alma*, então é necessário dizer que o corpo não pode perecer, senão que deve também permanecer e gozar do mesmo fim da alma.<sup>9</sup> Logo, a ressurreição é necessária, haja vista que o corpo se corrompe com a morte e a permanência somente da alma não equivaleria à permanência do homem enquanto tal.

Consideremos, doravante, o pensamento de Gregório de Nissa.

## 1.2. Gregório de Nissa

### 1.2.1. A antropologia de Gregório: a alma como princípio que anima o corpo

Para Gregório Niceno, o universo é constituído de dois mundos: o visível ou sensível e o invisível ou inteligível.<sup>10</sup> O homem, por seu corpo, está unido ao mundo sensível; por sua alma, encontra-se unido ao invisível. Destarte, o homem é o elo entre estes dois mundos.<sup>11</sup> Por sua racionalidade, alcança o ápice da perfeição do mundo sensível. De fato, é superior aos animais que existem, vivem e sentem, é

---

<sup>9</sup> *Idem. Op. Cit.* 15: “Agora, como universalmente toda a natureza consta de alma imortal e de corpo que foi adaptado a essa alma no momento da criação; como Deus não destinou tal criação, tal vida e toda a existência à alma por si só ou ao corpo separadamente, mas aos homens, compostos de alma e corpo, a fim de que pelos mesmos elementos dos quais se geram e vivem, cheguem, terminada a sua vida, a um só e comum termo [...]”.

<sup>10</sup> GREGÓRIO. **A grande catequese**. Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011. VI, 2. p. 301: “Dois são os planos que o pensamento divisa na realidade, onde a especulação distingue o mundo inteligível e o mundo sensível. E nada poderia conceber-se fora desta divisão na natureza dos existentes. [...]. De fato, a natureza inteligível é uma realidade incorpórea, inapreensível e sem forma; a natureza sensível, ao contrário, como o próprio nome indica, está sujeita à percepção dos sentidos.”

<sup>11</sup> GREGÓRIO. **A criação do homem**. Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011. XVI. pp. 98 e 99: “De fato, creio que das palavras da divina Escritura nos seja dada grande e elevada doutrina: entre os dois extremos opostos um do outro, o homem é meio entre a natureza divina e incorpórea e a vida sem razão dos animais. E no composto podemos constatar as duas ordens: do divino, a razão e a inteligência não admitindo a distinção em macho e fêmea, e do irracional ao qual participa a constituição somática dividida em macho e fêmea.”

superior às plantas que somente existem e vivem, e ultrapassa também os seres inanimados que apenas existem.<sup>12</sup> Na verdade, o homem existe, vive, sente e pensa.<sup>13</sup> No entanto, seria errado deduzir daí que o homem possua três almas, visto que ele possui uma só [a racional], que acumula todas estas faculdades.<sup>14</sup>

Para Gregório, a alma, de um modo geral, pode ser definida como um *princípio que anima um corpo*, e a *alma racional* do homem é uma substância que, unida ao corpo, dá vida e sensibilidade a ele.<sup>15</sup> Desta feita, a alma não existe antes do corpo, do contrário seríamos levados a afirmar a possibilidade da transmigração das almas.<sup>16</sup> Ora, a transmigração é inadmissível não somente do ponto de vista cristão, mas também por causa da própria natureza de cada espécie, porquanto cancela a distinção entre as espécies.<sup>17</sup> Destarte, como pensar que uma alma racional possa habitar uma planta ou a alma de um animal, destituída de

---

<sup>12</sup> GREGÓRIO. **A criação do Homem**. XIV. p. 92: “O nosso discurso, descobriu três diferenças na potência vital: a primeira, ‘nutritiva’, não tem sensação; a segunda, nutritiva e sensitiva ao mesmo tempo, não tem atividade racional; enfim, a última, racional e perfeita, se expande através de todas as outras, de sorte que ela está presente em todas e na inteligência em sua parte superior.”

<sup>13</sup> GREGÓRIO. **A alma e a ressurreição**. Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011. Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011. II. pp. 206 e 207: “Uma vez que a vida dotada de faculdades sensoriais não pode subsistir sem a matéria, e a inteligência não pode hospedar no corpo se não se une à faculdade sensorial, a formação do homem segundo a história [sagrada] sucedeu em último lugar [...]. [O homem] recebeu da vida vegetal a faculdade de nutrir-se e aquela de crescer (essas duas faculdades se encontram também nas plantas [...]); e herdou dos animais irracionais a faculdade de regular-se com base nas sensações. A faculdade pensante e racional permanece pura de toda mistura e, considerada em si mesma, é marca distintiva desta natureza.”

<sup>14</sup> *Idem*. **A criação do homem**. XIV. p. 93: “Entretanto, não se deve concluir que o composto humano seja formado de uma mistura de três almas que se poderiam considerar em suas delimitações próprias e que daria a pensar que a nossa natureza é um composto de várias almas. Na realidade, a alma, em sua verdade e perfeição é uma por natureza, sendo, ao mesmo tempo, inteligível e sem matéria, ligada à natureza corporal através das sensações.”

<sup>15</sup> *Idem*. **A alma e a Ressurreição**. II. p. 182: “[...] a alma é substância gerada (*ousía genētē*), vivente (*zōsa*), intelectual (*noerá*), que, em um corpo dotado de órgãos sensoriais transmite, em virtude de si mesma, a força vital e a faculdade de perceber objetos sensíveis até que a natureza que recebe as percepções continue a existir.”

<sup>16</sup> GILSON. **A filosofia na Idade Média**. p. 68: “Gregório rejeita, aliás, expressamente, a preexistência da alma ao corpo, tese origeniana cujo corolário inevitável é a tese da transmigração das almas.”

<sup>17</sup> GREGÓRIO. **A alma e a ressurreição**. V. p. 243: “Dizer que a mesma alma é ora dotada de razão e inteligência e está envolvida pelo invólucro de um corpo humano, ora habita nas cavernas junto às serpentes, ora se nutre de carne, ora vive na água, ora cai em uma planta desprovida de sensações que finca raízes [...], outra coisa não é senão pensar que todas as coisas são uma única realidade, e que a natureza dos seres é única, confusa em uma comunhão onde tudo se mistura e não conhece distinções, uma vez que nenhuma propriedade separa mais uma coisa da outra. Quem afirma que uma mesma coisa se encontra em todos os lugares quer dizer somente que tudo é uma unidade, uma vez que as aparentes diferenças não impedem a mistura entre seres que não deveriam ter nada em comum. Consequentemente, quando vê um animal carnívoro ou venenoso, deve necessariamente admitir que aquilo que lhe aparece é da mesma raça que ele [...]”.



racionalidade, passe a habitar um homem?<sup>18</sup> Tampouco a alma existe depois do corpo, pois um corpo sem alma não é um corpo, mas um cadáver.<sup>19</sup> Logo, só nos resta afirmar que a alma passa a existir simultaneamente ao corpo.<sup>20</sup>

Na verdade, no germe humano, vale dizer, no momento mesmo da sua concepção, já está contido – potencialmente – ao homem inteiro.<sup>21</sup> Decerto que é de acordo com o desenvolvimento dos órgãos corpóreos – presidido pela alma – que a mesma alma vai desenvolvendo as suas próprias funções.<sup>22</sup> Ademais, ligada a toda a atividade do corpo, a alma está toda presente em todo o corpo e ao mesmo tempo.<sup>23</sup> De fato, todos os órgãos corpóreos são animados pela alma, a ponto de, se um órgão estiver doente, a atividade da alma daí se subtrair; dá-se o mesmo com o músico que não consegue exercer a sua arte, se o seu instrumento de trabalho está estragado.<sup>24</sup>

---

<sup>18</sup> *Idem. A criação do homem.* XXVIII. p. 143: “Aqueles que defendem o primeiro discurso e julgam precedente à vida no corpo a comunidade de almas, não me parece que se tenham purificado dessas doutrinas imaginadas pelos Gregos sobre a metempsicose. Quem procurasse com diligência acerca disso, acharia que, para esses, o discurso é arrastado para aquele que diz que tenha pronunciado um dos seus sábios: ele nasceu homem, se reveste de um corpo de mulher, voa entre os pássaros, torna-se arbusto e termina por viver nas águas. Se este sábio diz essas coisas de si mesmo, segundo minha opinião, não me parece longe da verdade. Verdadeiramente, essas opiniões que dizem que uma só alma passa através destas situações são da irracionalidade dos peixes ou da insensibilidade dos carvalhos; a causa desta opinião absurda é a crença na preexistência das almas.”

<sup>19</sup> GREGÓRIO. **A alma e a ressurreição.** V. p. 255: “Se se admite que a alma vive em uma condição particular, preexistente ao corpo, é necessário atribuir certo valor aos raciocínios absurdos daqueles que fazem habitar as almas nos corpos por causa do mal. Mas, de outro lado, nenhuma pessoa sensata pode supor que as almas nasçam sucessivamente e sejam posteriores à formação do corpo, uma vez que é evidente a todos que nenhum ser desprovido de alma possui em si mesmo a força de produzir o movimento e o crescimento [...]”. *Idem. A criação do homem.* XXIX. p. 148: “De fato, toda carne, se ela não tem alma, está completamente morta, a morte sendo a privação da alma. Ora, ninguém poderá dizer que a privação é anterior à posse, como se alguém sustentasse que o inanimado que está morto venha antes da alma.”

<sup>20</sup> *Idem. Ibidem. A alma e a ressurreição.* p. 255: “Não resta, portanto, senão supor que a formação da alma e a do corpo tenha uma única e idêntica origem.” *Idem. A criação do homem.* XXIX. p. 146: “Na criação dos seres particulares, uma coisa não precede à outra na existência: nem o corpo vem antes da alma, nem vice-versa: assim o homem dividido por uma diferença temporal estaria em contradição consigo mesmo.”

<sup>21</sup> GREGÓRIO. **A criação do homem.** XXIX. p. 147: “Com efeito, a configuração do futuro homem aí já está [*i.é, no embrião*] em potência, mas a alma está escondida, uma vez que ela não pode manifestar senão segundo a ordem lógica. [Os colchetes são nossos].”

<sup>22</sup> *Idem. Ibidem.* XXIX. p. 147: “Pela mesma razão julgamos que a semente humana no princípio da constituição tenha difundido em si a potência da natureza. Esta se desenvolve e se manifesta segundo a lógica do desenvolvimento físico, caminhando em direção ao seu cumprimento, não tomando como ajuda nada de externo, mas progredindo para o seu estado de perfeição em uma concatenação lógica.” *Idem. Ibidem.* XXIX. p. 148: “Assim também a alma está no embrião, mas não visível: ela se manifestará em sua atividade segundo a natureza, acompanhando o crescimento do corpo.”

<sup>23</sup> GREGÓRIO. **A alma e a ressurreição.** II. p. 195: “Portanto, nada impede à alma estar igualmente presente em todos os elementos do corpo, sejam esses misturados entre si quando se encontram ou divididos quando substitui a decomposição.”

Agora bem, uma vez unida ao corpo, a alma nunca mais se separa dele.<sup>25</sup> Mesmo no caso da morte, a alma permanece unida ao corpo. Embora com a morte os elementos do corpo se dispersem ou se misturem a outros elementos estranhos à alma, esta última, por sua espiritualidade, consegue manter-se unida aos elementos que constituíram o seu corpo.<sup>26</sup> Depreende-se do que foi dito, que também no agir há estreito e indissolúvel laço entre alma e corpo. De fato, se, por um lado, sem a “[...] potência inteligível, não há sensação”<sup>27</sup>, uma vez que o intelecto é a causa da sensação e princípio de movimento<sup>28</sup>, por outro, como o homem só pensa a partir do que sente, “[...] cessando as sensações, a inteligência permanece também inativa”<sup>29</sup>. Há, pois, uma interdependência entre alma e corpo e entre as próprias faculdades da alma, que explica o fenômeno da vida.

Passemos à consideração do pensamento de Nemésio de Emesa.

### 1.3. Nemésio de Emesa

#### 1.3. 1. A antropologia de Nemésio: o homem é um microcosmo

De Nemésio de Emesa nada sabemos além do fato de ter sido Bispo. A obra a ele atribuída, *De Natura Hominis*, exerceu significativa influência durante a

<sup>24</sup> *Idem. A criação do homem*. XII. p. 81: “Na realidade, todo o corpo é construído à maneira de um instrumento musical. Como acontece frequentemente aos cantores que estão impossibilitados de mostrar o seu talento, pois o instrumento está fora de uso, se desgastou com o tempo ou quebrou-se em uma queda ou a ferrugem e o abandono o tornaram inutilizável, de sorte que permanece sem som, mesmo se é um flautista de primeiro valor que o toca, da mesma maneira a inteligência, que se comunica a todo o seu instrumento, adaptando-se convenientemente às atividades inteligíveis em conformidade com a sua natureza, exerce a própria atividade nas partes que se encontram no estado natural; mas onde a fraqueza de uma parte se opõe à sua operação, ela permanece sem eficácia [...]”

<sup>25</sup> *Idem. A alma e a Ressurreição*. II. p. 195: “A alma se encontra, portanto, nos elementos nos quais, uma vez por todas, ela foi gerada, e nenhuma necessidade pode arrancá-la desta união.”

<sup>26</sup> *Idem. Ibidem*: “Portanto, nada impede à alma estar igualmente presente em todos os elementos do corpo, sejam esses misturados entre si quando se encontram divididos ou quando substitui a decomposição.”

<sup>27</sup> *Idem. A criação do homem*. XIV. p. 93.

<sup>28</sup> *Idem. A alma e a ressurreição*. II. p. 182: “[O corpo] se move quando a sensação age nos órgãos e quando a energia inteligível atravessa a faculdade sensitiva, movendo com os próprios impulsos os órgãos sensoriais conforme as impressões [que esses recebem]”.

<sup>29</sup> *Idem. A criação do homem*. XIII. p. 87.

escolástica, pois todos a tinham como de autoria de São Gregório de Nissa. Na verdade, em muitos pontos a obra possui concepções análogas às do pensamento do grande doutor niceno. Contudo, em outros tantos aspectos, afasta-se da doutrina de São Gregório.

A antropologia de Nemésio destaca-se dentre outras por algumas razões a que tentaremos aludir. Importa dizer que, *a priori*, Nemésio assume a definição platônica de que *o homem é a sua alma*. Todavia, quando começa a tratar das potências da alma, ocorre uma mudança de perspectiva e é a influência aristotélica que passa a predominar na sua abordagem. Quando trata das paixões da alma, é manifesta a influência de Epicuro.<sup>30</sup> Notável também é a preocupação do Bispo de Emesa com a exatidão dos conceitos. O seu modo de acolher ou de rejeitar a doutrina dos antigos revela-nos alguém com grande conhecimento dos autores profanos. Por isso mesmo, é preciso reconhecer que, como frisa Philotheus Boehner, Nemésio, não só por ter sido confundido com Gregório na alta Idade Média, senão também pela exatidão dos conceitos, influenciou, sobremaneira, nomes como Alberto Magno e Tomás de Aquino.<sup>31</sup>

Em Nemésio, o homem é um *microcosmo*, um *universo reduzido*.<sup>32</sup> Por sua alma, ele está unido ao mundo dos espíritos; por seu corpo, ao mundo sensível. Sendo assim, o homem apresenta-se como o laço de união entre estes dois mundos.<sup>33</sup> De fato, percebemos no mundo uma hierarquia de perfeições: os minerais existem, as plantas existem e vivem, os animais existem, vivem e sentem, e o homem, como microcosmo, contém todas estas perfeições do universo em sua alma racional. De resto, esta ordem harmoniosa que existe no mundo é, para Nemésio, uma prova irrefutável da existência de Deus.<sup>34</sup>

Agora bem, a própria posição intermediária do homem no cosmo define a sua sorte: se ele abraçar os bens espirituais, unir-se-á a Deus, mas se der mais valor

---

<sup>30</sup> Por não ser o nosso objeto de estudo, não iremos tratar da “psicologia” dos atos humanos em Nemésio.

<sup>31</sup> Vide: BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. pp. 106 e 113-114.

<sup>32</sup> GILSON, Etienne. **A filosofia Na Idade Média**. p. 74: “Ele [o homem] é um microcosmo, isto é, um universo em redução.” [O colchete é nosso].

<sup>33</sup> *Idem. Ibidem*: “Composto de um corpo e de uma alma racional, ele serve de traço-de-união entre o mundo dos corpos e o dos espíritos.”

<sup>34</sup> *Idem. Ibidem*: “Esta unidade de ordem, que faz do conjunto das coisas um todo digno desse nome, é, de resto, a prova mais manifesta da existência de Deus.”

aos bens sensíveis, tornar-se-á semelhante aos animais.<sup>35</sup> Destarte, é fundamental, para estabelecer os critérios éticos que deve seguir, que *o homem conheça a si mesmo tal como é*.<sup>36</sup> Ora bem, os platônicos dizem que a alma é uma *substância completa* que se serve de um corpo; Aristóteles e Dinarco, ao contrário, definem a alma como *o ato de um corpo que possui a vida em potência*. Nemésio opta pela definição de alma dada por Platão, notadamente pelas consequências éticas que tal definição acarretará. Assim sendo, para ele, o homem não é uma alma e um corpo, mas *uma alma que se serve de um corpo*. Ora, sendo o homem a sua alma, deve ele abraçar os bens da alma e desprezar os bens corporais, sob pena de se igualar aos animais.<sup>37</sup>

Entretanto, aqui surge um problema que Nemésio não se esquivava de resolver: como a alma, sendo uma substância completa, poderá unir-se a um corpo e, com ele, formar uma unidade? Se, como diz Platão, a alma se serve do corpo como de uma roupa, e sendo que a roupa não faz parte do corpo que a ela se une, como podemos dizer que exista uma unidade entre corpo e alma?<sup>38</sup> Nosso filósofo resolve esta “difícil questão”, dizendo que os inteligíveis – diferentemente dos sensíveis – são capazes de se unirem a quaisquer coisas aptas para acolhê-los, sem que a elas se misturem.<sup>39</sup> De fato, nas uniões sensíveis sempre ocorre mistura e confusão. Assim o alimento ingerido se transforma no sangue de quem o ingere. Mas com os

---

<sup>35</sup> *Idem. Ibidem*: “A posição intermediária que o homem ocupa entre a ordem dos corpos e a ordem dos espíritos define o problema de seu destino: ele se tornará semelhante a Deus ou se degradará, pelo simples fato de que se voltará para os bens espirituais ou para os bens do corpo.”

<sup>36</sup> *Idem. Ibidem*: “Conforme seja justa ou falsa, nossa concepção da natureza humana e da alma por exercer, pois, uma influência benéfica ou funesta em nossa vida. De fato, tudo depende aqui da idéia que teremos da alma [...]”.

<sup>37</sup> NEMÉSIO. **De Natura Hominis**. In: GILSON, Etienne. **A filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Trad. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 74 e 75: “Platão diz que o homem não é sua alma e seu corpo, mas uma alma que se serve de tal corpo. Desse ponto de vista, ele conheceu melhor que Aristóteles o que concerne ao homem e nos orienta, por isso, para o estudo apenas da alma e de sua divindade. Assim, assegurados de sermos nós mesmos almas, amaremos e buscaremos tão-somente os bens da alma, isto é, as virtudes e a felicidade; e não amaremos os desejos do corpo, pois que não são os do homem, mas principalmente do animal, e do homem apenas por via de consequência, pois o homem também é um animal.” Note-se que, ao se voltar para a análise das faculdades da alma, Nemésio ver-se-á forçado a atenuar as consequências do dualismo platônico. Aqui iremos nos ater à sua antropologia, onde prevalece o dualismo.

<sup>38</sup> *Idem. Ibidem*. p. 76: “Platão não quer que o animal seja feito de uma alma e de um corpo, mas que seja uma alma que usa de um corpo, por assim dizer, como se fosse uma roupa. No entanto, há nisso um inconveniente: como a alma pode constituir uma só coisa com seu corpo? [...] a roupa não é um só com quem a veste.”

<sup>39</sup> GILSON. **A filosofia na Idade Média**. p. 76: “Os inteligíveis são de tal natureza, que podem se unir aos corpos capazes de recebê-los e, apesar disso, permanecerem distintos deles [...]”.

inteligíveis ocorre algo diverso: ou existem em si mesmos ou deixam de existir.<sup>40</sup> Desta feita, se, por um lado, sabemos que a alma está unida ao corpo pelo fato de ela perceber as modificações deste corpo<sup>41</sup>, por outro, sabemos também que a alma não se confunde com o corpo, porque pode subsistir sem ele; por exemplo, durante o sono ou durante um êxtase. Finalmente, isto atesta que ela pode vir a existir sem o corpo, vale dizer, que é imortal.<sup>42</sup> De sorte que se pode concluir que a alma se une ao corpo tal qual um inteligível, ou seja, sem se misturar com ele e sem alterar-se.<sup>43</sup>

Passemos a considerar o pensamento de Agostinho.

## 1.4. Agostinho

### 1.4.1. A Antropologia: o enigma do homem

Agostinho, no *De Trinitate* [399-419], consoante os pensadores de antanho, define o homem como *um animal racional submetido à morte*.<sup>44</sup> Ora, no *De Civitate Dei* [416-427], infere um corolário espontâneo acerca da definição acima. Com efeito, diz ele que, sendo o homem um animal racional, ele não pode ser, quanto à sua natureza, nem o seu corpo, em separado, nem a sua alma, tomada isoladamente, mas sim um ser resultante da união entre corpo e alma, sendo o corpo a parte inferior e a alma a parte superior.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> *Idem. Ibidem*: “[...] uma substância inteligível só pode subsistir como tal ou cessar de existir.”

<sup>41</sup> *Idem. Ibidem*: “Sabemos que ela [a alma] é unida a ele [o corpo], pois percebe as suas modificações [...]”. [Os colchetes são nossos].

<sup>42</sup> *Idem. Ibidem*: “É-nos igualmente garantido que ela [a alma] não se confunde com ele [o corpo], já que pode tornar-se independente dele durante o sono ou o êxtase e já que, aliás, é imortal.” [Os colchetes são nossos].

<sup>43</sup> *Idem. Ibidem*. “Resta, pois, a alma se unir ao corpo à maneira das substâncias inteligíveis, isto é, sem se alterar.”

<sup>44</sup> AGOSTINHO. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994. VII, 4, 7: “[...] o homem como os antigos o definiram é um animal racional e mortal.”

<sup>45</sup> AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. XIII, XXIV, 2: “[...] o homem não é apenas alma nem apenas corpo, mas composto de alma e de corpo. É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior.”

A fórmula acima seria perfeita, se o próprio desenvolvimento do pensamento de Agostinho – notadamente nos chamados “primeiros escritos” – não tratasse de impor-lhe dificuldades sem par. De fato, no *De Quantitate Animae* [388], Agostinho, em vez de definir a alma em função do homem, define o homem em função da alma. Por conseguinte, em vez de o homem ser uma substância oriunda da união de alma e corpo, ele passa a ser a sua alma, que é definida como sendo *uma substância racional destinada a reger o corpo*.<sup>46</sup>

Agora bem, fazendo a alma gozar de uma *substancialidade* própria, Agostinho salvaguarda, deveras, a sua unidade, mas compromete a do homem. Vê-se, desta sorte, enredado num *mistério*: como uma substância que pode, pela sua própria definição, existir à parte, é capaz de unir-se à outra substância, que também pode existir à parte? Com efeito, sendo a alma uma substância e o homem também, como uma pode se unir à outra, sem que a substancialidade de ambas seja comprometida?<sup>47</sup>

Noutra obra, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* [387-9], contemporânea ao *De Quantitate Animae*, ao ver-se ante esta mesma dificuldade, Agostinho já não tem mais certeza acerca da questão “*Quid est homo?*”, e responde a ela com ressalvas: “O homem, como aparece [*appareť*] ao homem, é *uma alma racional que se serve de um corpo mortal e terreno*”<sup>48</sup>. Finalmente, no livro XXI do *Civitate Dei*, confessa que, diante da questão “*Quid est homo?*”, sobretudo no que diz respeito à união entre alma e corpo, encontramos-nos diante de um mistério admirável e incompreensível ao próprio homem.<sup>49</sup>

Destarte, a questão da união entre alma e corpo passa a ser para ele uma *questão de fé*, que só mediante a Revelação pode encontrar uma resposta

<sup>46</sup> AGOSTINHO. **A Grandeza da Alma**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Joaquim Pereira Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2008. XIII, 22: “Pois parece-me que é [a alma] substância dotada de razão, destinada a governar o corpo.” [Os colchetes são nossos]

<sup>47</sup> GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. p. 97: “Em segundo lugar, e devido a uma conseqüência natural que Agostinho busca não evitar, a definição de homem torna-se extremamente difícil nessa doutrina, pois dificilmente se vê como o homem, que é uma substância, poderia resultar da união de sua alma, que também é uma substância, com seu corpo, uma terceira substância.”

<sup>48</sup> AGOSTINHO. **I Costumi della Chiesa Cattolica e i Costumi dei Manichei**. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index2.htm>>. Acesso em: 02/08/2014. I, 27, 52: “L'uomo dunque, come appare all'uomo, è un'anima rationale che si serve di un corpo mortale e terreno.” [A tradução é nossa].

<sup>49</sup> AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. XXI, 10, 1. Também esse outro modo segundo o qual os espíritos se unem aos corpos e os tornam animais é de todo admirável e incompreensível ao homem. E isso é o homem mesmo.”

satisfatória. Acerca do indivíduo enquanto pessoa, é nas *Confessiones* [399] que Agostinho reconhece o *grande enigma* que o homem é para si próprio. Ao se perguntar a si mesmo – “E tu, quem és?”, ele responde – “Um homem”<sup>50</sup>. Entretanto, ao querer saber o que é isto mesmo que ele é, a saber, um homem, declara: “[...] tornei-me para mim mesmo um problema, e esta é a minha fraqueza”<sup>51</sup>. Pelo que ele deixa de interrogar a si próprio acerca de si mesmo e passa a interrogar a Deus: “Que sou eu, então, ó meu Deus? Qual a minha natureza?”<sup>52</sup>. Ao que ele responde que o fundamento do que dirá acerca de si próprio e da natureza do homem é procedente da Revelação divina:

Confessarei, pois, o que sei de mim; e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, *eu o conheço graças à tua luz, e o que não sei, ignorarei, até que minhas trevas se transformem na luz do meio-dia diante de tua face.*<sup>53</sup>

Portanto, a “antropologia agostiniana” é, fundamentalmente, uma “antropologia teológica”. De fato, a questão do homem que, para a filosofia, é um mistério quase imperscrutável, desnuda-se diante do Deus criador e onisciente. O próprio Agostinho confessa: “Existe, porém, algo no homem que nem sequer seu espírito conhece. Mas tu, Senhor, que o criaste, tudo conheces”<sup>54</sup>.

#### 1.4.2. *Fixando alguns pontos da terminologia agostiniana no âmbito da sua antropologia e psicologia*<sup>55</sup>

Como a sua “antropologia”, também a sua “psicologia” é *flutuante* no que concerne à terminologia. Discriminemos, sinteticamente, os significados diversos que alguns termos comportam no seu pensamento.

---

<sup>50</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Antônio da Silveira Mendonça e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. X, 6, 9.

<sup>51</sup> *Idem. Ibidem.* X, 33, 50.

<sup>52</sup> *Idem. Ibidem.* X, 17, 26.

<sup>53</sup> *Idem. Ibidem.* X, 5, 7. [O itálico é nosso].

<sup>54</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>55</sup> As ponderações que se seguem foram tomadas de: GILSON. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. pp. 95 e 96.

Os termos “anima” e “animus”, por exemplo, frequentemente não são sinônimos em Agostinho. “Anima” significa o princípio vital que anima os corpos tanto dos homens quanto dos animais. Já o termo “animus” é preferencialmente usado por Agostinho para denominar a alma humana, sendo, portanto, além de *princípio vital*, uma *substância racional*. É sob este aspecto que Agostinho chama de “animus” o “*summus gradus animae*”. A passagem mais evidente desta distinção encontra-se no *De Civitate Dei*, e nosso pensador parece tomá-la de Varrão:

[...] O próprio Varrão declara haver três graus de alma em toda natureza e na natureza universal. O primeiro, que circula por todas as partes do corpo que vive e não tem sentido, mas apenas força para viver. Tal força, diz o referido autor, infiltra-se em nosso corpo, nos ossos, nas unhas e nos cabelos, do mesmo modo que no mundo as árvores se alimentam e crescem sem sentido e de certa maneira vivem. No segundo grau a alma é sensitiva e comunica a sensibilidade aos olhos, aos ouvidos, ao nariz, à boca e ao tacto. *O terceiro grau, ou seja, o grau supremo, é o espírito, em que domina a inteligência, nobre privilégio de que, exceto o homem, todos os animais carecem.*<sup>56</sup>

Por vezes, ele chega a identificar “animus” e “mens”, como noutra passagem da mesma obra: “A mesma coisa sucede com o que se sente com a mente [*mens*] e o espírito [*animus*] [...], quer dizer, com as coisas invisíveis que não se encontram ao alcance de nosso sentido interior”<sup>57</sup>. Aliás, o próprio termo *spiritus* possui dois sentidos inteiramente diferentes em Agostinho. O primeiro deriva de Porfírio e designa a *imaginação* ou *memória sensível*, que reproduz a imagem dos objetos apreendidos pelos sentidos. É, portanto, superior à vida [*anima*], mas inferior ao pensamento [*mens*].<sup>58</sup> Entretanto, Agostinho dá outro sentido à palavra “spiritus”,

<sup>56</sup> AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. VII, XXIII, 1.

<sup>57</sup> *Idem. Ibidem*. XI, III.

<sup>58</sup> No *De Genesi ad litteram* [401-415], Agostinho diz: AGOSTINHO. **Comentário Literal ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005. XII, XXIV, 51: “A visão espiritual é mais excelente que a corporal e a intelectual mais excelente que a espiritual. [...] A visão espiritual, por sua vez, pode dar-se sem a corporal, quando surgem no espírito imagens de corpos ausentes e quando se imaginam muitas imagens de acordo com a vontade ou se apresentam independentemente da vontade. Mas a visão espiritual necessita da intelectual para se fazer julgamento, mas a intelectual não necessita da espiritual que é inferior e, por isso, a corporal está submissa à espiritual, e ambas à intelectual.” A propósito da hipotética purificação da alma, supostamente defendida por Porfírio, das “artes ilícitas”, por meio da “teurgia”, declina Agostinho acerca do termo *spiritus* na *Cidade de Deus*: *Idem. A Cidade de Deus*. X, IX, 2: “Ora, afasta-nos de tal arte, dizendo-a pérfida, perigosa na prática, proibida pela lei, ora parece ceder à opinião contrária



desta feita mais diretamente inspirado nas *Escrituras*. Na sua acepção escritural, “spiritus” designa a *parte racional da alma* e, por conseguinte, aquela que especifica o homem enquanto tal, distinguindo-o dos animais. Neste sentido, Agostinho discrimina os elementos que constituem o homem da seguinte forma:

Há três elementos dos quais o homem é constituído: espírito, alma e corpo. Diz-se também de dois, porque a alma é frequentemente mencionada junto com o espírito, já que sua parte racional, da qual se encontram privados os animais, chama-se espírito e é, para nós, a coisa principal. O princípio vital que nos une ao corpo, ao invés, chama-se alma. Enfim, o próprio corpo é o nosso último elemento, porque é visível.<sup>59</sup>

Nosso filósofo distingue ainda três termos: *mens*, *ratio* e *intelligentia*. A *mens* é a parte superior da alma racional [*animus*]; é ela que adere aos inteligíveis e a Deus. Numa passagem emblemática do *Enarrationes in Psamos* [concluída em 416], especificamente no *comentário ao Salmo 3*, Agostinho é claro sobre a superioridade da *mens*: “A meu ver, cabeça é aqui o espírito humano [*mentem ipsam humanam*], chamado, com justeza, cabeça da alma [*caput animae*] [...]”<sup>60</sup>. Agora bem, a *mens* contém, naturalmente, duas outras faculdades, a *ratio* e a *intelligentia*, conforme atesta o próprio Agostinho: “[...] a mente, porém, a que se encontram unidas, por natureza, a razão e a inteligência [...]”<sup>61</sup>. A *ratio*, segundo a clássica definição consignada no diálogo *De Ordine* [386/387], é o movimento pelo qual a *mens* passa de um conhecimento a outro, compondo-os ou dividindo-os: “A razão [*ratio*] é o movimento da mente [*mens*] capaz de distinguir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem”<sup>62</sup>. A inteligência, por sua vez, é a parte superior da *mens*,

---

e logo a *teurgia* se torna útil para purificar a alma, senão na parte intelectual em que percebe as verdades inteligíveis, puras de todas as formas corporais, *pelo menos na parte espiritual em que capta as imagens dos corpos*.” [O itálico é nosso]

<sup>59</sup> AGOSTINHO. **La Fede e il Simbolo**. X, 23. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/fede\\_simbolo/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/fede_simbolo/index2.htm)> Acesso em: 04/12/2010: “Tre sono gli elementi di cui l'uomo è costituito: lo spirito, l'anima e il corpo. Si dice anche che siano due, perché l'anima è spesso nominata insieme con lo spirito; infatti la sua parte razionale, di cui sono privi gli animali, si chiama spirito ed è per noi la cosa principale. Il principio vitale che ci unisce al corpo, invece, si chiama anima. Infine, il corpo di per sé è il nostro ultimo elemento, poiché è visibile.” [A tradução é nossa].

<sup>60</sup> AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos** [Salmos 1-50]. 2ª ed. Trad. Monjas Beneditinas. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2005. 3, 3. [Os colchetes são nossos].

<sup>61</sup> *Idem*. **A Cidade de Deus**. XI, II.

<sup>62</sup> AGOSTINHO. **A Ordem**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Joaquim Pereira Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2008. II, XI, 30. [Os colchetes são nossos].

conforme estabelecido no *De Libero Arbitrio* [388], na fala de Evódio, que Agostinho assente: “A ela [*intelligentia*], considero de tal modo ser um bem, que nada vejo poder existir de melhor no homem”<sup>63</sup>. De resto, na concepção de Agostinho, a *intelligentia* se confunde com o *intellectus*, como ele mesmo aponta no *Comentário ao Salmo 31*: “Entendimento ou inteligência [*Intellectus vel intellegentia*]”<sup>64</sup>.

Ora bem, mas em que consiste, justamente, esta superioridade do *intellectus*? Consiste no fato de ser ele que está em contato direto com a *luz divina*. De acordo com uma passagem do *Tractatus in Joannis Evangelium* [414-417], ele é a parte da *mens*, que recebe – de forma imediata – a *iluminação divina*, que é o próprio Deus:

Na nossa alma há uma faculdade chamada “entendimento”. Essa faculdade que também toma o nome de “mente”, é iluminada por uma luz superior. Essa luz superior é Deus<sup>65</sup>

Em uma palavra, a *intelligentia* é uma *visão interior* pela qual a *mens* percebe a verdade, que lhe é descoberta pela luz divina. Numa períclope eloquente do *comentário ao Salmo 32*, ao falar da *inteligência divina*, Agostinho define a inteligência de uma maneira geral. Ora, tal definição – segundo nos parece – aplica-se – guardadas as devidas proporções – à *inteligência humana*: “O que quer dizer ‘entende’? [*Intelligit quid est?*]. [Ver] o que há de mais íntimo e secreto [*Secretius et interius videt*]”<sup>66</sup>.

Ademais, Agostinho distingue o “homem exterior” do “homem interior”. O *homem exterior* constitui-se de tudo aquilo que temos em comum com os animais: a vida vegetativa, o conhecimento sensível, as imagens sensíveis e as recordações dos objetos sensíveis. O *homem interior* é constituído daquilo que é propriamente humano, isto é, da *mens* na sua função de *julgar* as nossas *sensações*, medindo os corpos e as figuras segundo as proporções dos números, às quais ela tem acesso mediante as *razões eternas* e *incorpóreas* que contempla enquanto *intelligentia*. Segundo esta concepção, Agostinho afirma que o homem enquanto tal é este

---

<sup>63</sup> AGOSTINHO. **O Livre-Arbitrio**. 3ª ed. Trad. Nair Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. I, 1, 3. [O colchete é nosso].

<sup>64</sup> *Idem*. **Comentário aos Salmos**. 31, 9.

<sup>65</sup> AGOSTINHO. **Comentário ao Evangelho de São João: O Verbo de Deus**. 2ª ed. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1954. v. I. XV, 19.

<sup>66</sup> *Idem*. **Comentário aos Salmos**. 32, 22. A tradução brasileira traz “vê”. Porém, optamos por “ver”, a fim de o período ficar inteligível e consoante o sentido do texto.

*homem interior*. Eis a passagem do *De Trinitate* onde Agostinho elabora esta distinção:

Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação da vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também referem-se ao homem exterior.<sup>67</sup>

Pouco adiante, no mesmo tratado, ele arrazoa o que seja o *homem interior* a partir desta função da *mens*, que consiste em julgar, segundo as razões eternas que ela contempla como *intelligentia*, as coisas corpóreas.<sup>68</sup> Por fim, Agostinho distingue ainda, na *mens*, a “razão superior” e a “razão inferior”. Não se trata, diz Agostinho, de dividir a *mens*, fazendo com que ela perca a sua unidade, mas apenas de distinguir dois ofícios diversos: “Quando, pois, nós falamos acerca da natureza da alma humana [*natura mentis humanae*], enfocamos apenas uma só realidade. O duplo aspecto que acabo de distinguir, ou seja, inteligência e ação, vem somente em relação às suas duas funções”<sup>69</sup>.

Na verdade, trata-se de duas funções diversas da mesma *mens*, que permanece *una*. A função da *ratio inferior* é prover o homem das necessidades corporais, a fim de que ele possa dispor-se à contemplação, conforme exige a nossa natureza. Neste sentido, a *ratio inferior* trata das coisas sensíveis, relativas ao corpo, moderando as nossas paixões e apetites sensíveis. Assim, dizemos que a sua função é da *ordem da ação*. Diríamos, ainda, que a sua atividade constitui o que designamos com o nome de *vida ativa*. No entanto, tal operação só é possível quando esta *razão inferior* permanece unida à *razão superior*, que está em contato direto com a luz divina e cuja função específica consiste na contemplação das

---

<sup>67</sup> *Idem. A Trindade*. XII, 1, 1.

<sup>68</sup> *Idem. Ibidem*. XII, 2, 2: “Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízos a respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. Essas razões, se não estivessem acima da mente humana não seriam imutáveis. Entretanto, se elas não tivessem nenhuma ligação com nosso ser, que lhes é submisso, não poderíamos emitir um juízo a respeito daquelas realidades corporais. Ora, fazemos juízos sobre tais realidades, baseados na razão de suas dimensões e figuras, e cuja razão nossa mente reconhece como imutável.”

<sup>69</sup> *Idem. Ibidem*. XII, 4,4. [O colchete é nosso].

*razões eternas*. É, pois, de acordo com estas *razões eternas* que a *ratio inferior* julga e submete as realidades sensíveis às espirituais. A vida que a *ratio superior* proporciona ao homem é denominada *vida contemplativa*.<sup>70</sup> Mediante uma analogia baseada na narrativa bíblica acerca da criação do homem e da mulher, Agostinho propõe uma comparação que ajuda a esclarecer a questão:

Assim como dentre todos os animais não foi encontrado para o homem uma auxiliar semelhante a ele, senão a parte que dele foi tirada para ser formado o casal, assim também para a nossa mente [*menti nostrae*], pela qual nos ocupamos da verdade transcendental e íntima, não se encontra uma auxiliar semelhante entre as partes da alma que temos em comum com os animais que seja apta para o trato com as coisas corporais como o exige a natureza humana. Por isso, esse algo de nossa alma racional – não a ponto de romper a unidade, mas como delegado para colaborar no bem do conjunto – é repartido para os encargos de sua ação própria. E assim como o homem e a mulher formam uma só carne, assim também a única natureza espiritual da alma abrange a nossa inteligência [*intellectum nostrum*] e nossa ação [*actionem*], ou seja, nosso conselho e execução; ou, ainda, a razão e o apetite racional; ou que se use qualquer outra expressão mais significativa. E do mesmo modo como do casal humano está escrito: *Serão uma só carne* [Gn 2, 24], também se pode dizer das duas funções da alma: são duas numa só alma [*Duo in mente una*].<sup>71</sup>

Temos, portanto, na substância racional [*animus*], que é o homem, a *mens*, cuja função mais elevada é a *intelligentia*, que se confunde com o *intellectus* e que

---

<sup>70</sup> Acerca da distinção entre vida contemplativa e vida ativa em Agostinho, vide: AGOSTINHO. II **Consenso Degli Evangelisti**. I, 5, 8. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/consenso\\_evangelisti/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/index2.htm)> Acesso em: 02/08/2014: “All'anima umana sono proposte due forme di virtù: quella attiva e quella contemplativa. Con la prima si cammina, con la seconda si perviene; nella prima si fatica per purificare il cuore e renderlo degno di vedere Dio, nella seconda si riposa e si vede Dio; la prima osserva i precetti che regolano la presente vita temporale, la seconda gode della manifestazione della vita eterna. Pertanto l'una opera, l'altra riposa, poiché l'una ha il compito di purificare dai peccati, l'altra fruisce della luce di chi è già purificato. E per quanto concerne la presente vita mortale, l'una si occupa delle opere d'una buona condotta, l'altra consiste prevalentemente nel credere alla parola e, sia pure in pochissimi, in una qualche visione dell'immutabile verità, visione peraltro speculare, enigmatica e parziale.” “À alma humana são oferecidos dois tipos de virtudes: a ativa e a contemplativa. Com a primeira se caminha, com a segunda se atinge; na primeira se fatiga para purificar o coração e torná-lo digno de ver a Deus, na segunda se repousa e se vê a Deus; a primeira observa os preceitos que regem a presente vida temporal, a segunda tem a manifestação da vida eterna. Portanto, uma opera, outra repousa, porque uma tem a tarefa de purificar do pecado enquanto a outra recebe a luz dos já purificados. E no que concerne à presente vida mortal, uma se ocupa das obras de boa-conduta, a outra consiste prevalentemente em acreditar na palavra e, muito embora em poucos, numa certa visão da verdade imutável, entretanto, visão de espelho, enigmática e parcial.” [A tradução é nossa].

<sup>71</sup> *Idem*. **A Trindade**. XII, 3,3. [Os colchetes são nossos].

está em contato direto com a luz divina. Agora bem, quando a *intelligentia* está voltada unicamente para a contemplação [*contemplatione*] das razões eternas, temos a *ratio superior*. Quando esta mesma *intelligentia* passa a exercer a função de julgar as coisas corporais e submetê-las ao seu domínio, segundo as regras das razões eternas que contempla, temos a *ratio inferior*, que está voltada à ação [*actionem*]. Duas funções numa mente una [*in mente una*].

Ora, não faria sentido terminarmos este estudo, sem tentarmos traduzir em termos mais concretos o pensamento de Agostinho no que concerne às relações entre alma e corpo. Afinal, como se dá este entrelaçamento no dinamismo da existência humana? É o que esmeraremos por responder, traçando as principais características da *teoria das sensações* que Agostinho desenvolveu.

#### 1.4.2. A teoria da sensação

A respeito da natureza do homem, conforme já vislumbramos, há no pensamento de Agostinho o que podemos chamar de umas das “indeterminações agostinianas”, segundo a expressão cunhada por Étienne Gilson.<sup>72</sup> De fato, enquanto cristão, Agostinho defende que o homem é uma unidade de alma e corpo. É o que diz, por exemplo, no *De Civitate Dei*: “[...] o homem não é apenas alma nem apenas corpo, mas composto de alma e de corpo”<sup>73</sup>. Quando filosofa, no entanto, adere à definição platônica segundo a qual o homem é uma alma que se serve de um corpo. Assim se expressa no *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*: “O homem, como aparece [*apparet*] ao homem, é uma alma racional que se serve de um corpo mortal e terreno”<sup>74</sup>.

Agora bem, a questão é que Agostinho não somente adere à definição platônica, senão que tira dela o corolário de que a alma possui uma *transcendência hierárquica* em relação ao corpo. No *De Quantitate Animae*, afirma: “Pois parece-me que é [a alma] substância dotada de razão, destinada a governar o corpo”<sup>75</sup>. Desta

---

<sup>72</sup> *Idem. Ibidem.* p. 104.

<sup>73</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. XIII, XXIV, 2.

<sup>74</sup> Vide nota 43.

<sup>75</sup> Vide nota 41.

feita, a alma só estaria unida ao corpo por uma *aptidão natural* para ser o seu princípio vital. É o que acentua Agostinho, no *De Genesi ad Litteram*: “Mas se a alma é feita para ser enviada ao corpo [...] considera-se melhor que o queira por sua natureza”<sup>76</sup>. No mais, a alma transcenderia de tal modo ao corpo em excelência, que nenhuma das paixões sofridas por este a afetariam, visto que de maneira alguma o inferior pode agir sobre o superior. É o que assevera Agostinho:

Não se há de pensar que o corpo faz algo no espírito, como se o espírito se submetesse ao corpo que age pela condição de ser matéria. Com efeito, de todos os modos é mais excelente o que faz do que a matéria da qual se faz algo. De modo algum o corpo é mais excelente o espírito, pelo contrário, o espírito é mais excelente que o corpo de modo eminente.<sup>77</sup>

Desta sorte, pode-se questionar então: se a alma é assim tão superior ao corpo, como é possível a *sensação*, ou seja, a relação ou a influência da alma sobre o corpo ou do corpo sobre a alma? Antes de tudo, tenhamos presente o que dissemos acima: a alma une-se ao corpo para ser-lhe um *princípio vivificador*. Ora, para conservar a vida do corpo, que consiste na unidade entre as suas partes, alma, inteira e simultaneamente presente em todo o corpo e em cada uma de suas partes, exerce sobre ele uma espécie de “ação onipresente”, oriunda, por sua vez, de uma assim chamada “atenção vital” que lhe é conatural. Esta *atenção vital* explica a possibilidade da sensação. É o que salienta Agostinho na *Epistolae 166*:

De fato, a alma se estende por todo o corpo que ela torna animado, não mediante uma difusão no espaço, mas mediante a sua atenção vital. Pois ela está presente, toda inteira e simultaneamente, em todas as partes do corpo.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> AGOSTINHO. **Comentário Literal ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005. VII, XXVII, 38.

<sup>77</sup> *Idem. Ibidem*. XII, XVI, 33.

<sup>78</sup> AGOSTINHO. **Lettera 166**. 2, 4. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera\\_167\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_167_testo.htm)>. Acesso em: 05/11/2011: “L'anima infatti si estende per tutto il corpo ch'essa rende animato non mediante una diffusione nello spazio ma proprio mediante la sua tensione vitale.” [A tradução é nossa]. No *De Immortalitate Animae*, ele não é menos incisivo quanto a este ponto: AGOSTINHO. **L' Immortalità Dell' Anima**. 16, 25. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/immortalita\\_anima/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/immortalita_anima/index2.htm)>. Acesso em: 05/11/2011: “A alma está, simultaneamente, toda presente, não só na extensão total do corpo, mas também em cada uma de suas partes.” [A tradução é nossa].

A partir destes pressupostos, nosso autor passa, de fato, a explicar a *sensação*. Ela ocorre da seguinte forma: os objetos sensíveis estimulam os órgãos corporais; estes, por sua vez, sofrem as suas ações; e a alma, conquanto não sofra nenhuma mudança, em razão da sua “atenção vital” para com o corpo, percebe esta modificação que o corpo sofre, e gera da sua própria substância uma imagem do objeto que fez o corpo padecer alguma modificação. No *De Genesi ad Litteram*, Agostinho explica:

Portanto, ainda que vejamos primeiro algum corpo que antes não víamos, e em seguida comece a imagem do mesmo a estar no nosso espírito, no qual podemos nos lembrar quando se ausentar, contudo, o corpo não produz a sua imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz em si mesmo com rapidez admirável, a qual dista de modo inefável da lentidão do corpo.<sup>79</sup>

Ora, é a esta *percepção da alma*, que produz em si mesma uma *imagem do objeto sensível* que afetou o corpo, que Agostinho dá o nome de *sensação*: “Penso que *sensação* é a percepção pela alma do que sofre o corpo”<sup>80</sup>. Destarte, só há *sensação* quando a alma toma consciência de que o corpo sofreu a ação de algum objeto sensível: “A *sensação* é certamente toda reação no corpo que não se oculta à alma [...]”<sup>81</sup>. Sendo assim, a *sensação* é uma *ação da alma*; segundo Boehner e Gilson, “[...] a *sensação* é, na realidade, uma espécie de exploração do corpo pela alma”<sup>82</sup>.

Agora bem, as *sensações* podem informa-nos: ou acerca de alguma necessidade do corpo ou acerca da existência de algum objeto sensível exterior. Comum a todos estes objetos é a sua instabilidade. Sujeitos a toda sorte de mudanças, tão logo são apreendidos pela alma, deixam de ser o que são, apagam-se ou sucedem-se, morrem e se corrompem. Por isso mesmo, não são passíveis de conhecimento, pois “Conhecer é apreender pelo pensamento um objeto que não muda e que sua própria estabilidade permite manter sob o olhar do espírito”<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis*. XII, XVI, 33.

<sup>80</sup> *Idem*. *A Grandeza da Alma*. XXIII, 41.

<sup>81</sup> *Idem*. *Ibidem*. XXV, 48.

<sup>82</sup> BOEHNER, GILSON. *História da Filosofia Cristã*. p. 160.

<sup>83</sup> GILSON. *A filosofia na Idade Média*. p. 146.

Ora, os *céticos acadêmicos*, que postulavam somente a existência dos objetos sensíveis, todos sujeitos à mudança, defendiam, por consequência, a impossibilidade de qualquer conhecimento, no sentido estrito do termo. A estes Agostinho refuta, fundamentando a existência da certeza através do “cogito” (*Si fallor, sum*), certeza esta que é a condição de possibilidade da existência da verdade. Importa notar que Agostinho fundamenta a existência da certeza, tomando como ponto de partida exatamente a base do pensamento cético, a saber, a dúvida. A fundamentação da certeza e da existência da verdade é o termo espontâneo da *antropologia agostiniana* e das suas especulações sobre a interligação de alma e corpo. Por esta razão – ainda que brevemente – não nos podemos furtar a falar sobre a sua *epistemologia*, cujo conceito basilar é o *cogito*.

### 1.4.3. O cogito agostiniano: a fundamentação da existência da certeza a partir da dúvida

Com respeito ao *cogito* em Agostinho, Gilson e Boehner remetem-nos a três passagens. A primeira delas, no diálogo *Solilóquios*:

Razão: Tu que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes?

Agostinho: Sei.

Razão: De onde sabes?

Agostinho: Não sei.

Razão: Sabes que te moves?

Agostinho: Não sei.

Razão: Sabes que te pensas?

Agostinho: Sim

Razão: Portanto, é verdade que pensas?

Agostinho: Sim.

Razão: Tu queres existir, viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> AGOSTINHO. *Solilóquios*. Trad. Adauri Fiorotti. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998. II, 1, 1.



Contemplemos o texto. O que ele nos diz? Antes de tudo, coloca-nos um questionamento: sabemos que existimos? Ao que ele próprio responde: sim, sabemos. Volta a indagar-nos: sabemos que existimos por que nos movemos? Diz que não. Novamente interpela-nos: sabemos que existimos por que vivemos? Deparamo-nos com mais uma negativa. Conclui, interrogando: então, como sabemos que existimos? Sabemos que existimos porque pensamos, melhor: sabemos que existimos porque *sabemos que pensamos*. Logo, segundo a perícope, o pensamento é o fundamento da certeza da nossa existência, porque, se penso, vivo. Com efeito, ninguém poderia pensar se não vivesse. Igualmente, se penso, existo. De fato, ninguém poderia pensar se não existisse. Por conseguinte, se penso, posso concluir: sou *eu* quem pensa, sou *eu* quem vive, sou *eu* quem existe.

Assim, o que diferencia os homens dos animais não é somente o conhecimento; na verdade, os animais também possuem certo grau de conhecimento. Não basta, tampouco, notar – pura e simplesmente – que o homem conhece os inteligíveis. De fato, é mister acrescentar que o que distingue o homem dos animais irracionais é o fato de ele conhecer os inteligíveis e saber que os conhece. Destarte, eu conheço e sei que conheço; existo e sei que existo; vivo e sei que vivo: “[...] tudo o que entendo, sei que entendo, e sei que quero o que quero, e recordo tudo o que sei”<sup>85</sup>.

Isto posto, Agostinho dá um passo a mais, numa passagem clássica do *De Trinitate*. Ei-la:

Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida lembra-se do motivo de sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. *Ainda que duvide de outras coisas não deve duvidar que duvida. Visto que se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa.*<sup>86</sup>

O que salta aos olhos aqui é a *dúvida*. Com efeito, pode-se duvidar de tudo, mas não se pode duvidar de que se esteja duvidando! Quem duvida? Pergunta Agostinho. Eu, responde também Agostinho. Logo, pode-se duvidar de tudo, mas

---

<sup>85</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. X, 11, 18.

<sup>86</sup> *Idem. Ibidem*. X, 10, 14. [O itálico é nosso].

toda dúvida pressupõe ao menos uma certeza: a existência do “eu” que duvida. A existência do “eu” é, assim, a condição de possibilidade de toda e qualquer dúvida. Se o “eu” não existisse, dúvida alguma seria possível. Mas Agostinho só arremata o argumento no *De Civitate Dei*. Nesta obra, torna-se claro que se trata de uma refutação ao ceticismo dos Acadêmicos, minando-o nos seus pontos mais fortes: a dúvida e o engano. Senão, vejamos:

*Pois, se me engano, existo. Quem não existe não pode enganar-se; por isso, se me engano, existo. Logo, quando é certo que existo, se me engano? Embora me engane, sou eu que me engano e, portanto, no que conheço que existo, não me engano. Segue-se também que, no que conheço que me conheço, não me engano. Como conheço que existo, assim conheço que conheço.*<sup>87</sup>

O *Si fallor, sum*, mostra que Agostinho deduz a certeza da própria dúvida, pois não podemos duvidar que estejamos duvidando.<sup>88</sup> Logo, é pelo menos certo que duvidamos. Além disso, se me engano, sou eu que me engano, pois se não fosse eu a me enganar, o engano não seria sequer possível para mim. Logo, se me engano, existo. O engano não existiria se eu não existisse antes para me enganar. Não existiria dúvida se “eu” não existisse para duvidar. Não haveria engano, se não existisse o “sujeito” do engano. É certo, portanto, que eu existo. A dúvida, o engano, alicerces do *argumento cético*, voltam-se, pois, contra os mesmos céticos, visto que, enquanto fundados no pensamento, evidenciam ao menos a certeza da dúvida e da existência do “eu pensante” em estado de dúvida. Por isso, diz Agostinho:

[...] Quem quer que perceba intelectualmente que duvida, percebe uma verdade. Possui uma certeza sobre esse objeto. Possui, pois, uma certeza sobre um objeto verdadeiro. Por conseguinte, quem quer que duvide da existência da verdade, possui em si mesmo, algo de verdadeiro, de onde tira todo fundamento para a sua dúvida. [...] Não possui, pois, o direito de duvidar da existência da verdade aquele que de um modo ou de outro chegou à dúvida.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. XI, XXVI. [Os itálicos são nossos].

<sup>88</sup> AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002. 39, 73: “Se não percebes bem o que digo, e duvidas que isso seja a verdade, toma consciência, pelo menos, de que não duvidas que tenhas duvidado.”

<sup>89</sup> *Idem. Ibidem.*

Agora bem, a fundamentação da existência da certeza pelo *cogito* já nos coloca, *de jure e de facto*, diante do conhecimento da verdade, sendo a verdade, em Agostinho, *aquilo que é (quod est)*<sup>90</sup>. Ora, ante esta evidencia, a saber, de que é certo que podemos chegar ao conhecimento *daquilo que é*, temos que as relações entre alma e corpo – ao menos na *lógica* de Agostinho – não podem ser postas em dúvida, pois elas nos reportam ao conhecimento do verdadeiro e não do falso, como queriam os cétricos Acadêmicos. A nosso ver, é assim que Agostinho encerra a sua “teoria do conhecimento”. Mas fica indeterminado – nos termos acenados por Gilson – o que é este “eu” que o *cogito* nos desvelou.

Passemos às considerações finais deste ensaio.

### Conclusão

No âmbito da filosofia cristã, Atenágoras, motivado pela *dogmática cristã da ressurreição*, foi o primeiro pensador a adotar a concepção aristotélica de homem, segundo a qual este seria uma *substância composta de alma e corpo*. Para ele, o *homem não é a sua alma*. Por conta disso, se é o homem que ressuscita, e ele não é a sua alma, é claro que, para haver a ressurreição do homem, urge admitir a ressurreição da carne.

Gregório Niceno, para refutar a doutrina da *transmigração das almas*, oriunda do *orfismo* e do *platonismo* e que alguns cristãos haviam adotado, defende que o corpo não existe sem a alma a que se une, e tampouco a alma preexiste ao corpo ou existe depois do corpo, senão que ambos começam a existir *simultaneamente*, sendo a alma princípio de vida do corpo. Todavia, a alma não se confunde com o corpo, já que os inteligíveis têm a faculdade de se unirem à matéria sem se misturarem com ela. Contudo, uma vez unida ao corpo, a alma não se separa mais totalmente dele, nem mesmo pela morte. Com efeito, embora com a morte haja uma separação parcial entre alma e corpo, a alma continua vinculada àquele corpo ao qual esteve unida, precisamente por ser inteligível. De fato, para Gregório, a alma

---

<sup>90</sup> *Idem. Ibidem.* 36, 66: “Se está claramente manifesto que a falsidade faz crer na existência daquilo que não é [*quod non est*], compreende-se que a verdade seja a que manifeste aquilo que é [*id quod est*].” [Os colchetes são ossos].

racional ou inteligível acumula as funções condizentes à alma vegetativa e sensitiva, não havendo, no homem, senão uma só alma.

Com Nemésio de Emesa, vemos o homem ser chamado de um “microcosmo”, por reunir em si todos os elementos do mundo sensível e por ser, pela alma – que é espírito – o elo entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Em Nemésio, ademais, o homem torna-se o signo da ordem universal, pois a alma, além de dar vida ao corpo, pela sua racionalidade, passa a exercer uma função hierárquica sobre o corpo. Desta feita, o inteligível passa a dominar o sensível e o imaterial ao material. Por motivações notadamente *éticas e ascéticas*, Nemésio assume a definição platônica de acordo com a qual o homem é uma alma que deve governar ou dirigir o seu corpo.

Ora bem, em Agostinho, embora tenhamos, como vimos, um esforço racional realmente ingente para se estabelecer uma *antropologia*, uma *psicologia* e uma “teoria do conhecimento” orgânicas e coesas, permanece por demais embaraçosa a sua última resposta acerca do homem, já que, se, como filósofo, ele nos diz que o homem é uma *alma racional que se serve de um corpo*, como teólogo, não se cansa de reafirmar, consoante vetusta tradição, uma sentença verdadeiramente enigmática, visto que não responde às exigências de uma *antropologia filosófica* coerente: “Conforme a definição dos antigos o homem é um animal racional e mortal. [...] fica esclarecido que ele tem uma alma, que não é corpo; e que tem um corpo, que não é a alma”<sup>91</sup>. Diante, pois, da indecisão deste juízo, vemo-nos constrangidos, pelos testemunhos, a concordar com o esclarecimento de Gilson acerca deste assunto, e a ele cedemos a palavra no final deste ensaio:

Infelizmente, a plenitude da verdade cristã sempre se antecipa, em Agostinho, à sua filosofia. Também por isso, dispondo somente de uma técnica plotiniana para justificar intuições cristãs, ele legou à Idade Média problemas perigosos aos quais somente são Tomás encontrou a resposta. Ele mesmo não a encontrou. Sentindo, desde o início, que a alma e o corpo fazem juntos um homem, ele continuou toda a sua vida a raciocinar como se a alma fosse uma substância que se serve dessa outra substância que é o corpo. Compreende-se

---

<sup>91</sup> *Idem. A Trindade*. XV, 7, 11. No *Comentário ao Evangelho de João* [414-317], Agostinho responde à pergunta “Quid est homo?” da seguinte forma: AGOSTINHO. **Comentário ao Evangelho de São João: Médico e Alimento**. 2ª ed. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1954. v. II. XIX, 15: “Que é o homem? É alma racional unida ao corpo.”

facilmente que, engajado em tal embaraço, ele pensava o homem como um ser estranhamente misterioso.<sup>92</sup>

Assim, fora da *revelação cristã*, na *Patrística*, o homem permanece um *enigma* para o próprio homem. Teremos que esperar a Idade Média e Tomás de Aquino, para que encontremos uma síntese do homem que redunde numa *antropologia filosófica* que resolva as indeterminações agostinianas.

---

<sup>92</sup> GILSON. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. pp. 104 e 105.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Fontes:**

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Grandeza da Alma**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Joaquim Pereira Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Ordem**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Joaquim Pereira Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. 2ª ed. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. 2ª ed. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. Rev. Antônio da Silveira Mendonça e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.

\_\_\_\_\_. **Comentário ao Evangelho de São João: O Verbo de Deus**. 2ª ed. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1954. v. I.

\_\_\_\_\_. **Comentário ao Evangelho de São João: Médico e Alimento**. 2ª ed. Trad. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1954. v. II.

\_\_\_\_\_. **Comentário aos Salmos** [Salmos 1-50]. 2ª ed. Trad. Monjas Benedictinas. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Comentário Literal ao Gênesis**. Trad. Agostinho Belmonte. Rev. J. Figueiredo. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Il Consenso Degli Evangelisti**. I, 5, 8. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/consenso\\_evangelisti/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/consenso_evangelisti/index2.htm)>. Acesso em: 02/08/2014.

\_\_\_\_\_. **I Costumi della Chiesa Cattolica e i Costumi dei Manichei.** Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index2.htm>>. Acesso em: 02/08/2014.

\_\_\_\_\_. **L' Immortalità Dell' Anima.** 16, 25. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/immortalita\\_anima/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/immortalita_anima/index2.htm)>.

\_\_\_\_\_. **La Fede e il Simbolo.** X, 23. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/fede\\_simbolo/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/fede_simbolo/index2.htm)> Acesso em: 04/12/2010.

\_\_\_\_\_. **O Livre-Arbítrio.** 3ª ed. Trad. Nair Assis Oliveira. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Lettera 166.** Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera\\_167\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_167_testo.htm)>. Acesso em: 02/08/2014.

\_\_\_\_\_. **Solilóquios.** Trad. Adaury Fiorotti. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

ATENÁGORAS. **Sobre a Ressurreição dos Mortos.** 2ª ed. Trad. Ir. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Rev. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

GREGÓRIO. **A criação do homem.** Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_. **A grande catequese.** Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011.

\_\_\_\_\_. **A alma e a ressurreição.** Trad. Bento Silva Santos. Rev. Iranildo Bezerra Lopes. São Paulo: Paulus, 2011.

NEMÉSIO. **De Natura Hominis.** In: GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

### ***Bibliografia:***

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7<sup>a</sup> ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.

GILSON, Etienne. **A Filosofia Na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.