

A concepção de alma em Agostinho e suas influências (parte 1)

Nathaniel Lovatto

Universidade Federal da Fronteira Sul - Chapecó/SC

<https://orcid.org/0000-0002-1063-3501>
nathaniel_lovatto@hotmail.com

Recebido: 16 de agosto de 2022.
 Aprovado: 25 do novembro de 2022
 DOI:10.47661/afcl.v16i31.53316



ABSTRACT: This article is the first of two studies which seek to present the Augustinian conception of soul and its philosophical and theological influences. In this first study, the notion of *psyché* is recovered from Greek antiquity and its incorporation into the Greco-Roman philosophies and its interchange with Christianity and Manichaeism, which end up echoing in Augustinian philosophy, is presented. The second study presents Augustine's considerations and arguments about the main characteristics of the soul in his theosophical scope, highlighting the connections made with his philosophical predecessors. As a result of the present study, it is possible to find in the Neoplatonists the main and direct philosophical influence on Augustinian philosophy, besides the religious influence of Manichaeism (as an adversarial doctrine) and of early Christianity (which is his main reference, above even pagan philosophy). But beyond these direct influences, one also finds as indirect influences Platonism (the most predominant), Aristotelianism and Stoicism, at various points which are incorporated by Augustine because of his Neoplatonic training. Furthermore, it will be possible to observe such influences emerging in Augustine's arguments, which will be presented in the second study.

KEY-WORDS: Augustine; *Psyché*; *Anima*; Life; Ancient philosophy; Medieval philosophy.

RESUMO: Este artigo é o primeiro de dois estudos que buscam apresentar a concepção agostiniana de alma e suas influências filosóficas e teológicas. Neste primeiro estudo, recupera-se da antiguidade grega a noção de *psyché* e apresenta-se sua incorporação nas filosofias greco-romanas e seus intercâmbios com o cristianismo e maniqueísmo, que acabam ecoando na filosofia agostiniana. No segundo estudo, apresenta-se as considerações e argumentos de Agostinho sobre as principais características da alma em seu escopo teofilosófico, ressaltando as conexões feitas com seus antecessores filosóficos. Como resultado do presente estudo, é possível encontrar nos neoplatônicos a influência filosófica principal e direta sobre a filosofia agostiniana, além da influência religiosa do maniqueísmo (como doutrina adversária) e do cristianismo primitivo (que é sua principal referência, acima até da filosofia pagã). Mas para além destas influências diretas, encontra-se também como influência indireta o platonismo (o mais predominante), o aristotelismo e o estoicismo, em diversos pontos que são incorporados por Agostinho por causa de sua formação neoplatônica. Para além disso, será possível observar tais influências emergindo nos argumentos de Agostinho, que serão apresentados no segundo estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; *Psyché*; *Anima*; Vida; Filosofia antiga; Filosofia medieval.

1. Introdução

Agostinho é um filósofo que converge diversas conceitualizações a respeito da noção de alma, tanto em seus aspectos filosóficos, quanto religiosos. Mas a noção subjacente de alma entre as correntes de pensamento do mundo antigo é de que alma é vida e princípio de animação dos corpos. A diferença entre Agostinho e as doutrinas da antiguidade greco-romana se encontra na explicação desse modo de ser vida, desse modo de ser princípio de animação, que a alma tem.

A lista dos influenciadores de Agostinho contempla Platão, Aristóteles, os estoicos, os maniqueus, os neoplatônicos e os cristãos, uns diretamente, outros indiretamente. A partir deles, Agostinho cria sua explicação a respeito do que é a alma, de como ela se relaciona com o corpo que habita e de como ela se insere no panorama ontoteológico da ordenação.

2. Influências filosóficas e religiosas

A Filosofia não inventou a noção de alma, mas extraiu do uso comum de *psyché*¹ uma concepção aproximada com a discussão que os filósofos estavam se propondo (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 7). *Psyché* é uma palavra grega que carrega no uso comum o sentido de “fôlego” (BÖLTING, 1953, p. 650), “respiração” (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 7). Mas deste “fôlego”, que quando está presente remete à vida e quando está ausente remete à morte, foi extraída a concepção de um princípio vital, aquilo que sustenta a vida de um ser. Embora existam várias palavras gregas para vida (como *bíos* e

¹ Destacam-se aqui as noções de *psyché* originadas da cultura homérica-olímpica e da dionisíaca-pitagórica-órfica. A respeito das diferentes concepções de alma na Grécia antiga, vale conferir Perine (2004, p. 60-63), assim como Vegetti (2014) na obra “A Ética dos Antigos”, capítulo 4, que mostra também a recepção filosófica destas noções.

zoé), é *psyché* que é escolhida para alma, ou seja, vida ou princípio de vida, justamente por expressar o lado metafísico da vitalidade. Apesar dessa metafisicidade, a noção de *psyché* era associada também à vida orgânica (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 7), pois é a alma que habita e anima o corpo, diferentemente do uso contemporâneo que damos ao radical “psico-” focado na referência à dimensão mental da vida. Tendo isso em mente, o próximo passo é conferir como os filósofos e teólogos teorizaram a respeito da alma.

Platão foi um filósofo que uniu as crenças gregas com sua filosofia, de maneira que muitas das suas reflexões encontraram apoio em crenças originadas do orfismo sobre a preexistência da alma, da sua conservação após a morte do corpo, da sua reencarnação e da existência de uma dimensão extracorpórea em que habitam as almas, embora isso não signifique que tais crenças eram de ampla aceitação entre os gregos de sua época (LAGERLUND; SIHVOLA, 2014, p. 15).

Para Platão² a *psyché* é uma entidade imaterial, imutável, imortal³,

² Os pontos apresentados a seguir encontram respaldo nas seguintes fontes: GILSON, 1967, p. 51; LAGERLUND; SIHVOLA, 2014, p. 15; REMES, 2014, p. 104; GOETZ; TALIAFERRO, 2011, pp. 4, 8, 13 e 15-16; BOERI; KANAYAMA; MITTELMANN, 2018, pp. 5-6, 156-158; DONINI; FERRARI, 2012, p. 182.

³ O principal argumento de Platão em relação à imortalidade é de que um ente não pode possuir uma característica contraditória à sua essência (GILSON, 1967, p. 51). Neste sentido, se a *psyché* é vida, não poderia ser uma vida-morta, ela não poderia assumir um estado contrário à sua essência, sendo por isso imortal. Ainda assim, Platão toma diversas posições a respeito da partição da alma e de sua imortalidade. Na questão das funções apetitivas e emocionais da alma, em Fédon, são consideradas características do corpo animado (*ensouled*); das partes de apetite e espírito, na República são consideradas como partes inferiores da alma e que são mortais; em *Fedro*, essas partes inferiores da alma são consideradas imortais; enquanto em *Timeu* as partes da apetição e paixão são consideradas novamente mortais (LAGERLUND; SIHVOLA, 2014, p. 15 e REMES, 2014, p. 104). Independente destes casos, é unânime a concepção de que alguma parte da alma é imortal.

de natureza diferente do corpo⁴, divina, fonte do “eu”⁵, individual⁶, regente do corpo, especialmente localizada⁷ e convergente da percepção e da cognição⁸. Deve-se ressaltar que algumas destas concepções variam entre as obras do filósofo e que este resumo serve para termos uma noção

⁴ Aponta-se nisso normalmente o chamado dualismo de corpo-alma. Obviamente deve-se fazer algumas ressalvas no uso do termo “dualismo”, visto ser um termo criado depois de Platão em outro contexto histórico, cultural e filosófico, como apontam Goetz e Taliaferro (2011, p. 4) e Boeri, Kanayama e Mittelmann (2018, p. 5-6). Mas a noção por trás do termo é de uma diferenciação de naturezas ou propriedades entre a alma e o corpo, normalmente em relação à imaterialidade da alma e materialidade do corpo, embora haja vários tipos de dualismos discutidos pela filosofia contemporânea. Em Platão este contraste é perceptível em várias características, como o corpo ser material e a alma não, o corpo ser mutável e a alma não, o corpo ser mortal e a alma não etc.

⁵ Goetz e Taliaferro (2011, p. 8) discutem uma citação do Fédon em que o personagem Sócrates conversa com Críton demonstrando sua crença de que a morte de seu corpo não seria a morte de sua pessoa, ou seja, para Goetz e Taliaferro, uma clara indicação da crença de que a alma de Sócrates sobreviveria à morte, pois a pessoa-Sócrates seria idêntica à alma-Sócrates, e não ao corpo-Sócrates ou alma-corpo-Sócrates. Em outras palavras, quando se pergunta “quem é Sócrates?”, Platão indicaria a alma de Sócrates, não seu corpo ou o composto de alma e corpo, pois que a alma de Sócrates sobrevive à morte do corpo; aceito o pressuposto já assumido por Goetz e Taliaferro de que o personagem Sócrates apresenta as concepções de Platão (2011, p. 6). Essa concepção de personalidade também aparece em Boeri, Kanayama e Mittelmann (2018, p. 5), pelo termo “*self itself*”, que depois é problematizado na nota de rodapé 12, relacionando com a noção de personalidade. Mas como o termo “pessoa” pode gerar conflitos conceituais com a teoria agostiniana, preferi me referir aqui com o termo “eu”.

⁶ A alma é apresentada não somente como algo diferente do corpo, mas independente e individualizada, visto que ela sobrevive à morte do corpo e pode encarnar em outros corpos posteriormente.

⁷ Platão propõe distinguir a alma em partes, segundo as funções que desempenham. Isso desperta o questionamento sobre a simplicidade ou complexidade da alma, ou se ela possui partes substantivas e individuais, ou se é uma divisão teórica baseada nas diversas atividades da alma. Essas questões não foram bem esclarecidas por Platão (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 16), mas parece haver uma tendência a espacializar a alma e, portanto, sujeitá-la à divisão, algo que Agostinho abominaria. Platão aponta três partes ou capacidades da alma, organizando-as também numa hierarquia, elevando as partes mais racionais. A parte inferior é irracional e apetitiva, experimentando prazer e dor e sendo origem dos desejos “inferiores”. A parte intermediária é a parte espiritualizada da alma, sede das emoções e responsável por ajudar a parte superior a comandar a parte inferior, quando os apetites são mais fortes que a razão. A parte superior é a da razão, que governa o corpo, o apetite e as emoções e que contempla as Formas. A parte racional é localizada na cabeça, a parte apetitiva no diafragma e a espiritual entre as duas (idem, p. 15-16).

⁸ Mesmo possuindo partes, a percepção e a cognição se manifestam de maneira unificada (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 17). Isso porque os sentidos não são a percepção, mas instrumentos para a percepção. Se cada sentido demandasse uma parte de percepção, haveria múltiplos perceptores na alma. Não é o caso para Platão, em que a percepção é unificada e recebe todas as percepções em um só lugar.

de quais aspectos são marcantes na psicologia de Platão e compararmos com as outras doutrinas da alma.

Aristóteles explora caminhos diferentes no debate sobre a alma, embora parta da mesma concepção de “princípio vital”. Aristóteles concorda com seu mestre na noção de que cada corpo vivo possui uma, e somente uma, alma. Mas ele vai além, distinguindo os tipos de alma de acordo com os tipos de corpos, dado que parte de uma outra concepção de alma no escopo de sua teoria hilemórfica.

Um ser vivo é um composto de corpo (matéria orgânica) e alma (forma). Sem um corpo, não há ser vivo, pois não há algo para ser animado pela alma. Sem uma alma, não há ser vivo, pois é a alma que dá vida ao corpo. Ser vivo é ser algo composto de corpo e alma⁹. Com este posicionamento, Aristóteles rompe com Platão na concepção de que a alma é uma substância individual e separável do corpo (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, pp. 22-23). Assim, resumindo a psicologia de Aristóteles¹⁰, a *psyché* é uma forma¹¹ que se manifesta em um corpo animável, sendo indivisível, imaterial, mortal¹², convergente da percepção e da cognição, que não é sozinha a fonte do “eu”¹³, que é

⁹ Cf. LAGERLUND; SIHVOLA, 2014, pp. 15-17. Esse é um ponto de contraste interessante entre o pensamento agostiniano (que está concorde com platônico) e o aristotélico, na medida em que a alma, por ser vida, vive independente de animar ou não um corpo. Pela não aceitação de que a alma sustenta sua própria vida, mas que existe em função da animação do corpo, Aristóteles defende como consequência a mortalidade da alma.

¹⁰ Os pontos apresentados a seguir encontram respaldo nas seguintes fontes: GOETZ; TALIAFERRO, 2011, pp. 23-27; THORP, 2008, p. 47.

¹¹ A alma “não é uma *coisa* ou uma *entidade* que existe por si mesma e é distinta de seu corpo” (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 23, tradução e destaques meus).

¹² Cf. John Thorp (2008, pp. 43-44), sobre o argumento de Aquiles e a rejeição de Aristóteles sobre a imortalidade da alma.

¹³ Quem sente, quem julga, quem pensa, não é a alma, mas o ser humano, que é um composto de alma e corpo, embora estes eventos psicológicos aconteçam em virtude da alma. Neste sentido, a pessoa-Sócrates é idêntica ao composto alma-corpo, e não somente à alma ou somente ao corpo (GOETZ; TALIAFERRO, 2011, p. 23).

hierarquizada¹⁴ e capaz de perceber a própria atividade¹⁵.

O estoicismo é uma corrente filosófica do período helenístico que surgiu na Grécia antiga (séc. III a.C.) com Zenão de Cítio e espalhou-se através dos séculos até Roma. Muitos filósofos compuseram o rol de destaque no estoicismo, o que torna um pouco variado os estoicismos de cada um, ainda mais quando muitas de suas obras foram perdidas, sobretudo as que poderiam esclarecer as concepções psicológicas dos estoicos (BRENNAN, 2009, p. 389). Apesar dessa dificuldade, ainda é possível encontrar concordâncias suficientes para esboçar aqui o que era a *psyché* para eles e levantar os pontos que ressoaram em Agostinho.

Na visão dos estoicos, tudo o que existe é material (BRUN, 1998, pp. 62-69) e vivo (SELLARS, 2006, p. 93), pois seu princípio é o sopro da vida (*pneuma*) (*idem*, p. 87), que é também a presença divina no cosmo¹⁶, de maneira que através do tensionamento deste sopro vital os

¹⁴ Aristóteles classifica as almas em três tipos: vegetativa, sensitiva e racional, em sentido crescente. Além disso, um tipo superior de alma sempre carrega as características dos tipos inferiores, como o caso de a alma racional possuir características sensitivas e vegetativas, enquanto uma alma vegetativa não possui características sensitivas e racionais. Cf. GOETZ; TALIAFERRO, 2011, pp. 19-20.

¹⁵ Parece evidente para Aristóteles que cada sentido possui um objeto de sensação. A visão capta a cor, a luminosidade etc.; a audição capta o som e sua intensidade; entre outros sentidos. Desta maneira, a visão não ouve, a audição não tateia etc., embora possam trabalhar juntas identificando um mesmo objeto que pode ser visto, ouvido e tateado. Aristóteles perguntou-se sobre a percepção que temos de que estamos percebendo algo. Quando vemos, nós não somente vemos, mas percebemos que vemos. Dado que cada sentido possui um objeto de sensação, parece haver um sentido que sente quando temos uma sensação. Em Agostinho, este sentido é chamado "sentido interior", que depois é abandonado na teoria trinitária da mente. Mas em Aristóteles há uma expansão do escopo deste sentido, que não se limita só a estar atento a nossa percepção externa, mas que percebe até que estamos pensando ou realizando uma ação como caminhar. É um sentido que percebe que estamos ativos deste ou daquele jeito (GOETZ; TALIAFERRO, 2010, p. 24), enquanto em Agostinho essa constatação ocorre pelo entendimento.

¹⁶ "Este mundo é um ser vivo, razoável, animado e inteligente; não é somente o divino, mas Deus mesmo" (BRUN, 1998, p. 61, tradução minha). Dada as diferenças entre os estoicos, pode-se identificar duas possíveis correntes na cosmologia estoica, uma que enfoca mais na explicação naturalista e outra que enfoca mais na explicação teológica (Cf. SELLARS, 2006, pp. 91-95).

existentes assumem diferentes níveis de realidade¹⁷. Dado que o universo é harmônico e monista, os estoicos acreditavam que o universo é simpático entre suas partes¹⁸, permitindo uma epistemologia realista e empírica¹⁹. O resultado disso é uma “psicologia pneumática e um realismo materialista”, como afirma Jean Brun (1998, p. 89, tradução minha).

De um modo geral, na corrente estoica, a *psyché* é corpórea²⁰, mortal²¹, uma manifestação do sopro divino²² e de origem seminal²³,

17 “Tensão (tonos) [é] uma propriedade do sopro ou pneuma, da qual o nível determina as características dos pneumas” (SELLARS, 2006, p. 165, tradução minha). Os níveis de tensão da realidade são: i) coesão (*hexis*), nas coisas inorgânicas; ii) natureza (*physis*), nos vegetais; iii) alma (*psyché*), nos animais irracionais; e iv) espírito (*nous*), nos humanos (BRUN, 1998, p. 64; SELLARS, 2006, p. 91).

18 Além de querer expressar uma harmonia universal, “simpatia” também expressa a concepção de um panteísmo. Assim, além de ser um todo ordenado, o cosmo é um todo divino. Cf. BRUN, 1998, p. 69-71.

19 “O universo é contínuo e simpatiza consigo mesmo, as sensações são contatos, intercâmbios entre nós e os corpos circundantes” (BRUN, 1998, p. 90, tradução minha).

20 “A alma não é concebida de forma alguma como um princípio imaterial, mas como um corpo. [...] A alma é um fogo, um sopro ígneo, um princípio formativo” (BRUN, 1998, p. 85, tradução minha).

21 Os estoicos não se ocuparam a fundo com o tema da vida após a morte do corpo, de maneira que não é possível encontrar uma posição unânime, senão de que pelo menos algumas almas acabam por morrer com o tempo. “De acordo com Zenão, as almas continuam a viver após a morte, mas acabam se dissipando. Cleanto pensa que elas desaparecem na conflagração universal. Para Crisipo, por outro lado, as almas dos ímpios desaparecem quando o corpo morre, mas as dos justos giram em torno da terra e se alimentam de suas emanções assim como as estrelas, cuja forma esférica recebe” (BRUN, 1998, p. 90, tradução minha).

22 “A alma humana é *pneuma*, um fragmento do *pneuma* que constitui a alma de Deus” (SELLARS, 2006, p. 104, tradução minha).

23 A *psyché* é gerada da combinação seminal do macho e da fêmea, que além de ser uma geração corpórea da alma e do corpo é uma união da propagação da parte da alma dominante (razão) de cada um deles sobre seus os órgãos sexuais (BRUN, 1998, p. 85 e 87-88).

que possui uma tensão que define sua hierarquia ontogenética²⁴, sendo uma²⁵ e espacialmente partida²⁶, fonte do “eu”²⁷ e convergente da

²⁴ “Todo indivíduo tem uma tensão interna (tons), um modo de ser: estrutura (*hexis*) no mineral, natureza (*physis*) na planta, alma (*psyché*) no animal e espírito (*nous*) no homem. Além disso, todo indivíduo é um corpo (soma) e o mundo contém apenas corpos” (BRUN, 1998, p. 64, tradução minha). Encontra-se aqui uma descrição de diferentes tensões que a pneuma dos indivíduos possui, sendo a *psyché* a tensão que anima os animais. Neste sentido, há uma rejeição da atribuição de alma aos vegetais, adotando também uma descrição das almas diferente de Platão e Aristóteles. Se a hierarquia em Platão se referia às partes da alma e em Aristóteles aos tipos de alma, para os estoicos há uma hierarquia de diferentes níveis de realidade que aquele indivíduo manifesta (BOERI; KANAYAMA; MITTELMANN, 2018, p. 3-4 e BRUN, 1998, p. 87), algo que se aproxima muito de Agostinho, embora ele não concorde com o materialismo estoico. A *psyché* humana se mostra claramente dentro de uma dinâmica ascensional, na medida que gradualmente desenvolve sua tensão de um embrião (nível natural) até alcançar o modo de ser humano (nível espiritual) (BRUN, 1998, p. 85-87). Essa via desenvolvimentista da alma, ressalvadas as diferentes tradições, é encontrada em Aristóteles e Aquino também (BOERI; KANAYAMA; MITTELMANN, 2018, p. 4).

²⁵ “Se os estoicos distinguem partes da alma, é sempre em virtude da teoria da simpatia e da tensão, sem ameaçar sua unidade constitutiva fundamental. [...] A alma é uma (BRUN, 1998, p. 87, tradução minha).

²⁶ Mesmo sendo una, a alma é partida, mas além disso é localizada espacialmente, pois é corpórea. Assim, são consideradas quatro partes principais da alma: a parte dominante, a parte sensível, a parte reprodutora e a parte comunicadora, sendo que em geral “a alma se distribui em tantas partes quantas o organismo possui” (BRUN, 1998, p. 88, tradução minha). A parte dominante é chamada de razão ou inteligência e é entendida como o elo comum que liga todas as partes e fonte da propagação da alma. A imagem usada para exemplificar essa parte é a da teia de aranha, em que as extremidades se projetam do centro, sendo essas extremidades a sensibilidade, a reprodutibilidade e a comunicabilidade, que ainda estendem a projeção para o mundo externo. A parte dominante é a mais nobre ou superior entre as partes e sua localização está na cabeça, embora alguns estoicos digam que está no coração. A parte sensível possui cinco subdivisões, correspondentes aos cinco sentidos (visão, audição, olfato, tato e paladar) e é o instrumento para a alma se projetar sobre o mundo e conhecê-lo, dentro de um paradigma não só realista (em que os sentidos são janelas abertas para a realidade) mas de que os sentidos se projetam sobre o mundo para tocá-lo e receber sua impressão, no caso da audição e visão (esta concepção, muito comum na época, é aceita por Agostinho também). A parte reprodutora possui a capacidade geradora, através da projeção da alma como razão seminal, que unida a razão seminal do sexo oposto gesta não só um novo corpo, mas uma nova alma. Por fim, a parte comunicadora se refere simplesmente à capacidade da fala (BRUN, 1998, p. 87-89).

²⁷ Como conclui Brennan (2009, pp. 406-407), para os estoicos o ser humano é um composto de dois corpos, a alma e seu corpo orgânico, mas o “eu” é identificado somente com a alma. Ou seja, o “eu”, o “*self*”, a pessoa-Sócrates, são a alma, não o composto alma-corpo.

percepção e cognição²⁸.

Partindo agora para outra tradição de pensamento, encontramos o cristianismo primitivo, que surge fundamentalmente constituído por uma visão espiritual judaica, trazendo uma noção de alma distinta destas propostas pelos filósofos gregos (PERINE, 2004, p. 55; VASCONCELOS, 2019, p. 8). Apesar disso, *nēfesh* ainda explicita o sentido subjacente de vitalidade, indicando a animação de um corpo, os sentimentos humanos, vontade e pensamento, a vida de um indivíduo e o próprio indivíduo (PERINE, 2004, p. 56; STACEY, 1955, p. 274), sem paralelo ao dualismo platônico em que a alma é uma entidade imaterial individual. Por essa subjacência de sentido, houve fácil trânsito semântico entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento nas traduções apostólicas de *nēfesh* por *psyché* ou *pneuma* (STACEY, 1955, p. 275), sobretudo por não serem usos com pretensões filosóficas.

Somente a partir de Clemente e Orígenes, entre os séculos II e III d.C., que o cristianismo entra em contato com a filosofia grega, especialmente com o platonismo e o estoicismo, levando uma geração de padres a olhar a doutrina cristã com olhos gregos (PERINE, 2004, pp. 57-58; VASCONCELOS, 2019, p. 8), como Ambrósio, que com suas pregações despertou a crença cristã em Agostinho.

O apóstolo Paulo reúne três pontos importantes para representar aqui a categorização da visão cristã de alma: é um articulador do cristianismo primitivo, seu pensamento é anterior à helenização do cristianismo e é uma das principais referências religiosas de Agostinho. Embora o apóstolo tenha tido contato com a cultura grega, Paulo compreende a alma, ainda sob influência judaica, mas renovado pela revelação de Damasco, como a vitalidade dos seres vivos, indissociada do corpo (STACEY, 1955, p. 276; VASCONCELOS, 2019, p. 14) e

²⁸ Tanto a imagem de uma teia de aranha ou de um polvo servem para ilustrar como as partes da alma centralizam sua conexão com a parte dominante da alma, de maneira que toda atividade das partes (como as perceptivas) convergem sobre a parte dominante, mas convergem no sentido de dar passagem para a parte dominante se projetar sobre elas, do centro para as pontas (BRUN, 1998, p. 88).

componente de um todo que se divide teoricamente em corpo (*soma*) e alma (*psyché*), e também em espírito (*pneuma*) (STACEY, 1955, p. 275; VASCONCELOS, 2019, p. 13) no caso dos seres humanos. Há uma evidente divergência entre Paulo e as tradições platônicas e estoicas, na medida em que a alma não é uma entidade que habita o corpo, e em que o ser humano não é composto de partes.

Outra corrente religiosa que influenciou Agostinho, inicialmente como adepto e posteriormente como adversário, foi o maniqueísmo, fundado no século III d.C. Originada a partir do elcasaísmo, o maniqueísmo foi uma religião sincrética que reuniu crenças judaicas, cristãs, hinduístas, budistas e zoroastristas, além de filosofias médio platônicas e estoicas. Em sua teodiceia, o maniqueísmo recorre a dois princípios ontológicos distintos e cooriginários para explicar a realidade. Um princípio seria Deus, de onde proveria o que há de bom na existência, enquanto o outro seria a matéria (COSTA, 2002, p. 223), de onde proveria o que há de mal. As duas naturezas, contrárias, criam ou emanam (*idem*, pp. 225–228) sobre a existência num eterno conflito. Para tornar ainda mais distante das concepções católicas de Deus, o maniqueísmo afirmava a fisicalidade de Deus (*idem*, pp. 224 e 228), ou seja, que este era um ser corpóreo e localizado, embora fosse infinito e ilimitado. Como consequência, Deus era entendido como presente em toda sua criação, ou seja, uma visão panteísta de que a substância de Deus era idêntica à substância de sua criação (*idem*, p. 224).

O que se encontra, portanto, na concepção maniqueísta de alma, é que esta é uma partícula física emanada de Deus e aprisionada nos corpos materiais (*idem*, pp. 225–226) pelo embate entre a Luz e a Treva, constituindo o ser humano de alma e corpo, sendo ela independente deste segundo e que precisa que sua consciência seja liberta das Trevas por Cristo para poder deixar sua clausura carnal.

Saltando os medioplatônicos, que não influenciaram Agostinho (O'DALY, 1987, p. 10), encontramos nos neoplatônicos a maior influência filosófica nele, sobretudo vinda de Plotino e Porfírio. Por mais

platônicos que os neoplatônicos fossem, estes filósofos trouxeram em suas teorias inúmeros elementos incorporados das doutrinas da época, como o aristotelismo²⁹ e o estoicismo, inovando também pela doutrina da descensão e pela mudança de perspectiva³⁰.

Para os neoplatônicos, não muito distantes de Platão, a *psyché* é uma entidade imaterial (REMES, 2014, p. 108), imutável³¹, imortal (idem, p. 119), de natureza diferente do corpo (idem, p. 107), divina, fonte do “eu”³², individual (idem, pp. 112–118), regente do corpo³³, que não é espacialmente localizada (idem, p. 109) e convergente da

²⁹ Um exemplo disso é a sua antropologia: “Do ponto de vista estrutural, a antropologia neoplatônica é regida principalmente pelo dualismo psicofísico (o homem é composto de alma e de corpo) tipicamente platônico, mas ao mesmo tempo pela divisão tripartite aristotélica das faculdades da alma (vegetativa, sensitiva e racional)” (ROMANO, 1998, p. 91, tradução minha).

³⁰ “Aqui está a novidade ou, se quiserem, a diferença da antropologia neoplatônica: não se trata mais de estudar o homem em seu potencial ético-político, mas no [potencial] noético-anagógico” (ROMANO, 1998, p. 92, tradução minha). Isso acaba por desenvolver a perspectiva internalista neoplatônica que vai inspirar Agostinho.

³¹ Segundo o pensamento de Jâmblico “Desde que a alma unificada como um todo direciona-se tanto para o inteligível quanto para o sensível, nenhuma parte sua permanece permanentemente imutável, e, portanto, em seus atos ela muda a si mesma ‘substancialmente’” (REMES, 2014, p. 106, tradução minha). Mas como O’Daly alerta, é difícil determinar se Agostinho realmente foi influenciado por Jâmblico (1987, p. 10). Considerando que a maior influência neoplatônica de Agostinho foi Plotino e Porfírio, faz mais sentido a tese de que mesmo em contato com o mundo material, “a alma pode preservar sua imutabilidade e sua impassibilidade” (REMES, 2014, p. 111, tradução minha).

³² Plotino “[...] postula duas fases da animação: a alma formadora e animadora; e nossa alma individual, que, como ele diz, é a fonte de nosso bem-estar ao invés de [nosso] ser, pelo qual somos nós mesmos” (REMES, 2014, p. 105, tradução minha).

³³ Partindo da linha platônica, “A relação alma-corpo se assemelha à relação entre a Forma e sua imagem, em que a primeira possui primazia tanto em realidade quanto em causa eficiente. O Neoplatonismo vai além. Visto que na derivação de tudo do Uno a Alma está em um nível superior ao corpo, ela, de fato, participa de sua geração. Como uma causa intermediária na emanação, a Alma é a causa do corpo” (REMES, 2014, p. 106, tradução minha). Se para Platão o corpo era como uma ferramenta para a alma, para os neoplatônicos o corpo não só é uma ferramenta para a alma, mas foi criado por ela e para ela.

percepção e cognição³⁴. Assim podemos ver muitas semelhanças e algumas diferenças fundamentais entre Platão e os neoplatônicos. Em geral, mesmo as semelhanças possuem suas diferenças, devido ao conjunto teórico em que são construídas, mas há diferenças fundamentais, como a espacialidade da alma defendida por Platão, corroborando o fato de Agostinho ser muito mais inspirado pelos neoplatônicos que por Platão.

O primeiro ponto que se deve considerar sobre a recepção filosófica do conceito de *psyché* por Agostinho é o entendimento mais fundamental sobre a *psyché*, aquele da antiguidade que identifica a *psyché* como um princípio da vida nos corpos. Este sentido perpassa o pensamento filosófico e cultural da antiguidade ocidental e é o paradigma psicológico em que Agostinho está. Portanto, a principal recepção de ‘alma’ pelo filósofo africano é no sentido de princípio vivificante.

O segundo ponto é sobre a segunda noção de *psyché*, de que ela própria é vida, sendo, portanto, viva. Este segundo entendimento, que não é excludente com o primeiro e é comumente associado, se encaixa muito bem na linha platônica e estoica, mas não na aristotélica, em que a *psyché* é forma e não subsiste por si mesma. Agostinho teve pouco contato com a filosofia de Aristóteles³⁵, sendo que a sua influência surge indiretamente pelas mãos dos estoicos e neoplatônicos, que tiveram que dialogar com a filosofia do estagirita. Desta maneira, fica previsível a assunção por Agostinho da concepção dupla de *psyché*, como algo vivo e como algo vivificante, pois essa era a opinião da corrente platônica e da estoica.

³⁴ “Aqui Plotino herda de Platão, entre outros, a importância dada à explicação da unidade transmodal da percepção humana. Em sua opinião, o fenômeno da consciência perceptual unificada – que as percepções de diferentes órgãos se reúnem no sujeito que percebe – pode ser explicado apenas pela imaterialidade da alma” (REMES, 2014, pp. 110-111, tradução minha).

³⁵ Apesar de ter algum contato com a doutrina de Aristóteles, Agostinho não deu muita importância, sobretudo às dez categorias, como conta em Conf., IV, 16, §§28-29.

O terceiro ponto é sobre a descrição anterior sobre essas doutrinas da *psyché*, ou seja, sobre os elementos filosóficos adicionais ao conceito básico de *psyché*. Pelo que foi observado, do período da antiguidade clássica à antiguidade tardia, o choque entre as novas filosofias com as anteriores levaram à incorporação e à transmissão de certos aspectos conceituais, até alcançarem Agostinho. Dessa maneira, a principal raiz filosófica de Agostinho é o platonismo. O estoicismo cresce em oposição ao platonismo e o aristotelismo, e o neoplatonismo cresce em oposição aos três, advogando mais pelo platonismo. É desta maneira que “O conceito de alma encontrado em Agostinho – uma imaterial, dinâmica e indivisível substância, por natureza boa – é platônico em caráter e predominantemente neoplatônico em origem” (O'DALY, 1987, pp. 8-9, tradução minha), somada a uma tipologia tripla da *psyché* (vegetativa, sensitiva e racional)³⁶, uma ordenação gradual da realidade (como a divisão existir, viver e entender, por exemplo) e a influências religiosas, seja afirmando-as (como o cristianismo), seja rejeitando-as (como o maniqueísmo).

Pensando em todas as características da *psyché* apresentadas destes filósofos, poderíamos esboçar a seguinte caracterização da alma agostiniana: a alma é uma substância espiritual, una, imaterial, mutável, imortal, criação divina, regente do corpo, convergente da percepção e cognição, hierarquizada segundo sua participação ontológica (existir, viver, sentir e entender) e sua moral (adequação de suas ações à ordem), atenta a sua atividade³⁷, não-seminal e indivisível.

É a partir dessa herança filosófica adquirida em momentos diversos da vida de Agostinho que o filósofo parte em direção a uma fusão entre filosofia e cristianismo: “A unificação da fé cristã e o platonismo dá à fé cristã seu fundamento filosófico. Seu cristianismo

³⁶ Quem influenciou Agostinho nessa concepção de tipos de alma foi Varrão, mas ainda assim essa tripartição remonta a Aristóteles (O'DALY, 1987, p. 11).

³⁷ Vale a pena conferir o artigo de Martino (2000) a respeito da relação entre o sentido interno e a *intentio*.

neoplatônico inclui ainda linhas do pensamento estoico, e se aproxima da interpretação do platonismo de Plotino e Porfírio” (REMES, 2014, p. 198, tradução minha), produzindo uma filosofia genuinamente agostiniana.

Conclusão

Diante do objetivo principal dos dois estudos propostos, a saber, apresentar a concepção de alma em Agostinho e suas influências, estabeleceu-se como objetivo deste primeiro estudo demonstrar o percurso filosófico e religioso da noção de alma encontrada no mundo ocidental antigo até sua recepção por Agostinho. Assim, foi analisada a *psyché* em Platão, em Aristóteles, no estoicismo, no maniqueísmo, no cristianismo primitivo, no neoplatonismo e brevemente em Agostinho. Tal incursão teórica teve como base três pontos principais em relação a noção de alma: i) a alma enquanto vida; ii) a alma enquanto princípio de animação de corpos; iii) as características atribuídas à alma. O posicionamento unânime entre tais correntes se encontra no segundo ponto, enquanto no primeiro é possível encontrar divergências. Já o terceiro ponto versa sobre as diferenças oriundas do escopo teórico próprio de cada corrente, que concordam ou discordam sobre questões como a corporeidade ou a imortalidade da alma, por exemplo.

Para além da constatação de que Agostinho foi influenciado diretamente pelo neoplatonismo e o cristianismo, que são unidos de modo exemplar pelo filósofo, foi possível remontar a origem de várias características da alma agostiniana até o pensamento de Platão, Aristóteles e estoicos. Com isso, foi possível traçar as linhas de convergência e divergência entre o filósofo e estas correntes filosóficas, tanto quanto entre correntes religiosas como o maniqueísmo.

Sendo objetivo do segundo estudo a apresentação aprofundada da concepção de alma em Agostinho através de seus principais argumentos, ficará também para o segundo estudo mostrar quando se revelam tais influências teofilosóficas no pensamento agostiniano.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Volume 1, I-VIII. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. 2. ed. Coleção Patrística. n. 7. São Paulo: Paulus, 1994.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Coleção Patrística. n. 10. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. Coleção Patrística. n. 24. São Paulo: Paulus, 1997b.
- AGOSTINHO, Santo. *De Magistro*. Tradução e notas de Bento Silva Santos. Coleção Textos Fundantes de Educação. Petrópolis: Vozes, 2009.
- AGOSTINHO, Santo. *Letters*. Volume III (131-164). In: *The Fathers of the Church*. Volume 20. Washington: The Catholic University of America Press, 1953.
- AGOSTINHO, Santo. *O Livre-Arbitrio*. Coleção Patrística. n. 8. São Paulo: Paulus, 1995.
- BOERI, M. D.; KANAYAMA, Y. Y.; MITTELMANN, J. *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Coleção Studies in the History of Philosophy of Mind. n. 20. Springer International Publishing, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- BÖLTING, Rudolf. *Dicionário Grego-Português*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.
- BRENNAN, Tad. "Stoic souls in Stoic corpses". In: FREDE, D. (ed.); REIS, B. (ed.). *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Walter de Gruyter, 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/9783110216523>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- BRUN, Jean. *El Estoicismo*. Toluca, México: Chimal Editores, 1998.
- COSTA, Marcos R. N. "A metafísica Cosmológico/Soteriológica Dualista Maniqueísta". *Princípios*. v. 9. n. 11-12. p. 219-238. Natal: UFRN, 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/618>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- COSTA, Marcos R. N. "Tempo e eternidade em Agostinho de Hipona". In: TER REEGEN, Jan G. J. (org); DE BONI, Luis A. (org); COSTA, M. R. N (org). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.34632/theologica.2008.1653>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- DONINI, P.; FERRARI, F. *O exercício da*

- razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume Clássica, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.14195/2176-6436_25_13>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- GILSON, Étienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Trad. L. E. M. Lynch. New York: Vintage Books, 1967.
- GOETZ, Stewart; TALIAFERRO, Charles. *A brief history of the soul*. United Kingdom: Willey-Blackwell, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2012.01492_7.x>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- KNUUTTILA, S. "Time and Creation in Augustine". In: STUMP, E. (ed.); KRETZMANN, N (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. ed. 1. UK: Cambridge University Press, 2001. Disponível em: <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521650186>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- LAGERLUND, H.; SIHVOLA, J. "Ancient Theories". In: KNUUTTILA, S. (ed.); SIHVOLA, J. (ed.). *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*. Coleção Studies in the History of Philosophy of Mind. n. 12. Netherlands: Springer, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-94-007-6967-0>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- MAGNAVACCA, Silvia. "El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica en Agustín". In: TER REEGEN, Jan G. J. (org); DE BONI, Luis A. (org); COSTA, M. R. N (org). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: EST Edições, 2007.
- MARTINO, Carla di. "Il ruolo della intencio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate". *Revue des Études Augustiniennes*. v. 46, n. 2, p. 173-198, 2000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104821>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. University of California Press, 1987.
- PEREIRA, R. H. S. *Agostinho de Hipona: considerações sobre o mal e temas correlatos em De libero arbitrio*. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 567-597, set./dez. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.3.12957>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- PERINE, Marcelo. "A herança socrática no conceito cristão de alma". *Rev. Hypnos*, São Paulo, n. 13, pp. 53 - 68, 2004. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/375>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- REMES, Pauliina. *Neoplatonism*. New

- York: Routledge, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.4324/9781315711751>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- ROMANO, Francesco. *Il Neoplatonismo*. Roma: Carocci Editore, 1998
- SELLARS, John. *Stoicism*. Califórnia: University of California Press, 2006.
- SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e Mediação - A ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012.
- STACEY, W. David. "St. Paul and the 'Soul'". *Rev. The Expository Times*, v. 66, n. 9, pp. 274-277, 1955. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/001452465506600906>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- STREFLING, Sérgio R. "Os Sete Graus da Atividade da Alma Humana no De Quantitate Animae de Santo Agostinho". *Revista Trans/Form/Ação*, v. 37, n. 3, p. 179-220. Marília: UNESP, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-31732014000300014>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- TESKE, Roland J. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. Wisconsin: Marquette University Press, 1996.
- THORP, J. "Aristotle on the Unity of Consciousness". In: LENNON, T. M. (ed.); STANTON, R. J. (ed.). *The Achilles of Rationalist Psychology*. Coleção Studies in the History of Philosophy of Mind. n. 7. Netherlands: Springer, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6893-5>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. Portugal: Junta Nacional de Educação, 1942.
- ULLMANN, R. A. "Plotino - O retorno ao Uno". *VERITAS*. v. 41, n. 161, p. 27-36, mar. 1996, Porto Alegre. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-6746.1996.161.36031>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- VASCONCELOS, Paulo S. D. "Helenismo e Cristianismo Primitivo: encontros e confrontos". *Rev. Ideação*, n. 40, pp. 6-15, jul./dez., 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.13102/ideac.v1i40.4936>>. Acesso em: 04 de julho de 2022.
- VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. São Paulo: Editora Loyola, 2014.