

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSIAS RIBEIRO COSTA

**A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM NA ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA:  
Agostinho frente as interpretações dicotômica e tricotômica do homem**

Niterói

2024

JOSIAS RIBEIRO COSTA

**A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM NA ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA:  
Agostinho frente as interpretações dicotômica e tricotômica de homem**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro (UFF)

Coorientador: Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Niterói

2024

JOSIAS RIBEIRO COSTA

**A CONSTITUIÇÃO DO HOMEM NA ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA:  
Agostinho frente as interpretações dicotômica e tricotômica de homem**

Aprovada em / /

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro  
Orientador  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes  
Coorientador  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof. Dr. Marlesson Castelo Branco do Rêgo  
Membro Externo  
Instituto Federal de Educação - PE

Niterói

2024

À Deus, minha esposa e meus pais.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida que me concedeu, pela capacitação do conhecimento e no auxílio das pequenas e grandes coisas durante a minha jornada nesta vida. Pela graça e amor imerecidos que tornaram possível o viver, e por trazer sentido à minha existência.

Ao Agostinho de Hipona, pelo exemplo de dedicação, erudição e sinceridade em sua vida. Suas obras abriram um mar de conhecimento em minha mente que buscarei explorar.

Ao Professor Dr. Marcus Reis Pinheiro, que me propiciou a entrada no mundo acadêmico com as suas encantadoras aulas. Tive a honra, desde o primeiro período da graduação, de assistir suas aulas, que me inspiraram a seguir a carreira acadêmica. Agradeço pela paciência, cordialidade e disponibilidade no auxílio das leituras, conversas, dúvidas, recomendações e amizade.

Ao Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, que prontamente aceitou me coorientar, mesmo à distância. Agradeço pelas conversas norteadoras, orientações de leitura, redação, disponibilidade, paciência e cordialidade desde o início da orientação ofereceu. Agradeço, também, o convite em participar do *GT Augustini*.

Aos integrantes do grupo de pesquisa em Agostinho pelo acolhimento, ensino, trocas de conhecimento e instruções.

Ao grupo de Pesquisa *ASKESIS*, pelas amizades e trocas de conhecimento.

Aos meus pais, Edison e Clarinda, que me auxiliaram, amaram e me guiaram para que eu não desistisse da carreira acadêmica. Pelo seu amor incondicional, carinho e sustentação. Agradeço o exemplo de vida, pelos valores como simplicidade, honestidade e dedicação no ensino. Pelos conselhos e ensinamentos baseados no respeito e no amor, por acreditarem em mim desde o começo, esforçando-se para garantir uma educação de qualidade, tanto em casa quanto na escola.

À minha esposa, Raquel, que me apoiou com seu imenso amor e carinho. Com as nossas conversas, leituras e correções do texto. Não tenho palavras para descrever o quão importante foi em minha vida, em como me proporcionou ser o homem que sou hoje.

Aos meus amigos, companheiros de carreira, padrinhos, madrinhas, agradeço por estarem sempre ao meu lado.

*Pelo contrário, tem bom ânimo e penetra os caminhos da razão escorado na piedade ! Pois nada é tão árduo e difícil que, Deus ajudando, não se torne fácilimo e expeditíssimo (Agostinho, Livre arbítrio, I, 6, 14,43.).*

## RESUMO

O presente trabalho discutirá questões acerca da concepção do homem pela interpretação de Santo Agostinho de Hipona. Devido ao grande repertório e debates em que se envolveu, o bispo de Hipona abre duas possibilidades para a sua antropologia. Sendo elas: a interpretação dualista, em que o homem é composto de alma e corpo, e a interpretação tricotômica, em que o homem é composto de espírito, alma e corpo. Neste sentido, para compreender as influências que Agostinho recebeu em sua formação intelectual, deve-se retomar outros intérpretes não só da patrística mas também da filosofia antiga, antecessores ao bispo de Hipona para elucidar o campo de debate que estava em voga na época. Havia a divisão das escolas de interpretação bíblica entre a literal (Antioquia) e alegórica (Alexandria) cada uma com seus principais representantes da época. Além disso, deve-se elucidar melhor os teólogos Ireneu de Lyon e Orígenes que se debruçaram sobre o assunto e que tiveram relevância durante vários séculos, nos quais inclui-se o século que Agostinho de Hipona viveu. Além da relevância da formação intelectual do bispo, os textos redigidos por São Agostinho devem ser lidos com um olhar atento, pois, devido ao período em que viveu a Igreja, eram necessárias respostas para perguntas e heresias que estavam surgindo de todos os lados. Sendo o bispo de Hipona mui respeitado pelos líderes da Igreja, era requisitado para que escrevesse contra os pelagianos, maniqueístas e entre outros. E, por isso, cada texto de Agostinho deve ser entendido em seu devido contexto. A discussão acerca da antropologia de Santo Agostinho abre portas para interpretação tanto dualista quanto tricotômica e, por isso, buscar-se-á uma apresentação deste debate contendo os principais pontos de cada parte.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho; antropologia; dualismo; tricotomia; alma; patrística; maniqueísmo; platonismo;

## ABSTRACT

This paper will discuss issues concerning the conception of man as interpreted by Saint Augustine of Hippo. Due to the vast repertoire and debates in which he was involved, the bishop of Hippo opens up two possibilities for his anthropology. These are: the dualistic interpretation, in which man is composed of soul and body, and the trichotomous interpretation, in which man is composed of spirit, soul and body. In this sense, in order to understand the influences that Augustine received in his intellectual formation, it is necessary to return to other interpreters not only of patristics but also of ancient philosophy, predecessors of the bishop of Hippo, in order to elucidate the field of debate that was in vogue at the time. There was a division of the schools of biblical interpretation between the literal (Antioch) and the allegorical (Alexandria), each with its main representatives of the time. In addition, it is necessary to better elucidate the theologians Irenaeus of Lyon and Origen who studied the subject and who were relevant for several centuries, including the century in which Augustine of Hippo lived. In addition to the relevance of the bishop's intellectual formation, the texts written by Saint Augustine must be read with a careful eye, because, due to the period in which the Church lived, answers were needed to questions and heresies that were emerging from all sides. Since the bishop of Hippo was highly respected by the leaders of the Church, he was asked to write against the Pelagians, Manicheans, and others. And, therefore, each text by Augustine must be understood in its proper context. The discussion about Saint Augustine's anthropology opens doors to both dualistic and trichotomous interpretations, and, therefore, we will seek to present this debate containing the main points of each part.

**Keywords:** Augustine; anthropology; dualism; trichotomy; soul; patristic.

## LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS AGOSTINIANAS

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i>
<i>Contra Adimanto man.</i>	<i>Contra Adimanto Maniqueu</i>
<i>Contra Iulianum</i>	<i>Contra Iulianum</i>
<i>Contra serm. arian.</i>	<i>Contra os Sermões dos Arianos.</i>
<i>De beat. vita</i>	<i>Sobre a Vida feliz</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>Sobre a Cidade de Deus.</i>
<i>De duab. an.</i>	<i>Sobre as Duas Almas</i>
<i>De liv. arb.</i>	<i>Sobre o Livre Arbítrio</i>
<i>De Gen. ad litt.</i>	<i>Sobre o Gênesis ao Pé da Letra</i>
<i>De Gen. contra man.,</i>	<i>Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus</i>
<i>De imort., an.</i>	<i>Sobre a Imortalidade da Alma</i>
<i>De mor. Eccl. cath. et mor man.</i>	<i>Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus</i>
<i>De quant. an.</i>	<i>Sobre a Potencialidade da Alma</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Sobre a Trindade</i>
<i>Retrat.</i>	<i>Retratações</i>
<i>Sol.</i>	<i>Solilóquios</i>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2</b>	<b>O COMPOSTO HUMANO DA ANTROPOLOGIA PRÉ-AGOSTINIANA</b> .....	13
2.1	O CONCEITO HUMANO NA BÍBLIA HEBRÁICA .....	13
2.2	ORIGENS DICOTÔMICAS DE HOMEM NO PLATONISMO/NEOPLATONISMO .....	18
2.3	DEFESA DICOTÔMICA DE HOMEM NO MANIQUEISMO .....	27
2.3.1	O contato de agostinho com o maniqueísmo .....	27
2.3.2	A cosmologia dualista maniqueísta .....	28
2.3.3	A antropologia dualista maniqueísta .....	33
2.4	FUNDAMENTOS DA TRICOTÔMICA DE HOMEM NA PATRÍSTICA .....	37
2.4.1	Escola de Alexandria e Antioquia .....	40
2.4.1.1	Ireneu de Lyon .....	42
2.4.1.2	Orígenes de Alexandria .....	44
<b>3</b>	<b>AGOSTINHO FRENTE AS INTERPRETAÇÕES DICOTÔMICAS DE HOMEM</b> .....	50
3.1	O CONCEITO DE DICOTOMIA NA TEOLOGIA .....	50
3.2	AGOSTINHO FRENTE A VISÃO DICOTÔMICA .....	52
<b>4</b>	<b>AGOSTINHO FRENTE AS INTERPRETAÇÕES TRICOTÔMICAS DE HOMEM</b> .....	65
4.1	O CONCEITO TRICOTÔMICO NA TEOLOGIA .....	65
4.2	MENTE, ALMA E ESPÍRITO .....	68
4.3	A QUEDA DO HOMEM E A SUA IMAGEM CORROMPIDA .....	74
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	78
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	80

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata acerca da questão do homem e como ele é formado na perspectiva de Santo Agostinho, além de apresentar as duas teses sobre a constituição do homem vigentes no período em que se enquadra o seu pensamento. As duas visões predominantes no período que o bispo de Hipona viveu, entre 354 a 430, foram a dicotômica/dualista e a tricotômica, sendo que cada posicionamento se estabeleceu de diferentes formas ao longo dos séculos e em diferentes denominações religiosas.

A interpretação dicotômica ou dualista tem a sua fundamentação a partir dos textos de Platão com a teorização da dualidade entre a física e a metafísica. A tese do filósofo grego aborda a questão da existência e da natureza de objetos imateriais, que estes possuem em si uma natureza superior aos objetos físicos, posto que eles não estão sujeitos às limitações da materialidade. Desta forma, Platão apresenta a natureza distinta destes objetos, sendo os metafísicos pertencentes ao mundo “imaterial” ou “ideias”, e os materiais sendo apenas cópias destas “formas”. Com isso, Platão aborda a alma como originária deste mundo das formas e descreve o processo de esquecimento e aprisionamento que ela passa ao “encarnar” em um corpo. Em decorrência de sua natureza não terrena, a alma é colocada como a controladora e é quem dá razão, movimento e vontade ao corpo. O corpo se torna, nesta perspectiva, um cárcere para a alma, que deve administrar os vícios, necessidades e limitações impostas pela materialidade.

Além da influência platônica, há a visão maniqueísta que influenciou o jovem Agostinho por longos anos de sua vida, até ele romper com a seita religiosa. Esta seita foi fundada por Mani que defendia a crença de que o mundo é constituído por uma batalha entre dois reinos, o reino das Trevas e o reino da Luz, e em um dos encontros entre os seres dos dois reinos o ser humano foi formado. Este possuía a alma da natureza da Luz e o corpo de natureza das Trevas. Assim, através desta cosmologia, os adeptos desta seita efetuavam rituais ascéticos de privação dos prazeres com a finalidade de libertar a alma do cativeiro material das trevas.

Por outro lado, as influências tricotômicas estão voltadas mais ao lado teológico do que filosófico, com os membros da patrística Ireneu de Lyon e Orígenes de Alexandria. O primeiro elaborou a sua antropologia como crítica aos movimentos

heréticos surgidos, em especial os gnósticos seguidores de Valentim, que negavam que o homem tenha sido criado por Deus, alegando que fora criado por um “deus-menos”. Desta maneira, o bispo de Lyon elaborou a sua conceituação do homem em três partes: alma, corpo e espírito, com cada parte responsável por uma faculdade do homem. Porém, cabe ressaltar que o bispo afirma que o homem é formado por essas três partes, logo a análise deve levar em consideração a união delas, não separando-as, porque se analisar as três partes individualmente, não se tratará de uma constituição de “homem”.

Já o segundo, Orígenes de Alexandria, desenvolve a sua antropologia a partir da concepção dos textos bíblicos do apóstolo Paulo de Tarso, em que se encontra a perspectiva tricotômica. O pensador alexandrino disserta e resalta a importância do espírito na participação e na vivificação do homem como parte mais elevada e “santificada” que o homem possui. Além disso, ao comentar sobre o trecho contido no livro de Gênesis a respeito da criação do ser humano, Orígenes afirma que o espírito é a parte que possui a “semelhança” maior com o Deus e, por isso, quando o homem busca a Deus, busca-o por meio do seu espírito e não por sua alma. Desta forma, o pensador afirma que a função da alma é animar o corpo, controlar as emoções e sensações.

Através deste percurso, pode-se compreender as influências que o Santo Agostinho recebeu direta ou indiretamente na sua formação intelectual. É possível encontrar relatos do próprio bispo em sua obra *Conf*, que afirma a importância da leitura dos textos platônicos, acadêmicos e outros para poder compreender os conceitos que o bispo de Milão Ambrósio apresentava ao converter o jovem Agostinho.

Ao dissertar sobre a condição do homem e sua constituição ao unir a filosofia e a teologia cristã, Santo Agostinho utiliza-se das influências da filosofia antiga e dos teólogos da Patrística. Devido a isso, forma-se um debate sobre qual seria o posicionamento do bispo a respeito da concepção de “homem”, se seria dicotômico ou tricotômico. Serão apresentados argumentos, ao longo do texto, que corroboram para ambas as posições.

Desse modo, será possível notar que, em determinados textos, haverá argumentos favoráveis a uma visão dicotômica, e em outros textos, poderá ser observado que há argumentos a favor da visão tricotômica. No entanto, o objetivo

desta dissertação é apresentar e demonstrar os pontos que podem ser defendidos em cada visão nos textos de Agostinho.

## 2 O COMPOSTO HUMANO DA ANTROPOLOGIA PRÉ-AGOSTINIANA

### 2.1 O CONCEITO HUMANO NA BÍBLIA HEBRÁICA

Ao observar as culturas das sociedades do período da Antiguidade, pode-se notar tanto a diversidade linguística quanto conceitual, concernente ao conceito de homem. Dentre as peculiaridades da língua hebraica, uma que se destaca é a variedade de palavras que fazem referência ao “homem” que, segundo o *Talmud*<sup>1</sup>, são elas: *'ādām*, *gē·ber*, *'ē·nō·š* e *'iš* (cf. Hubner, 2016, p. 3.) Serão apresentadas estas palavras e seus significados nas escrituras bíblicas, baseando-se nos estudos dos pesquisadores Manu Hubner e Alexandre de Jesus.

Antes de apresentar os sentidos das palavras hebraicas, cabe salientar que, na língua hebraica, ao se interpretar e traduzir, deve-se compreender a formação e o léxico da palavra que será abordada, para que se possa entender a raiz da qual foi criada ou derivada. Isso se deve ao processo histórico que o povo hebreu sofreu ao longo dos séculos, como a escravidão no Egito, ao cativeiro na Babilônia, a diáspora e outros, fatores que influenciaram na formação de certas palavras que podem ser encontradas nas escrituras judaicas, como as influências do aramaico, acádio e outras línguas.

Além disso, a língua hebraica se caracteriza por ser triconsonantal, ou seja, a formação das palavras se dá por meio de afixos (prefixo e sufixo). Desta forma, para poder traduzir e encontrar o sentido no texto, deve-se fazer a separação desse afixo a fim de encontrar a raiz da palavra desejada. Como exemplo, a primeira palavra em Gênesis 1:1 *Bereshít* “רֵאשִׁית”, se isolar o prefixo, permanece o sentido e a raiz da palavra, *reshit*, que significa começo, início, princípio etc.

Referente a *'ādām*, indica a superioridade do homem em relação aos outros seres por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, com isso faz alusão ao controle racional do homem perante a natureza. Esta palavra pode ser encontrada no trecho do livro de Gênesis 1,27: “*Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem*

---

<sup>1</sup> *Talmud* e a *Torá* são as duas obras principais que fundamentam a religião judaica. A *Torá* contendo as leis escritas e o *Talmud* as leis orais e fundamentos.

de Deus o criou”<sup>2</sup>. Hubner, em sua obra (cf. Hubner, 2016), comenta que *'ādām* pode referir-se a homem ou também à toda humanidade.

Além deste sentido, pode-se adotar o sentido de “matéria vinda do solo”, pois *'ādām* dá origem a palavra *adamah*, que significa argila ou barro. Como comenta Correia Junior, ambas as palavras citadas possuem a mesma raiz, *'dm*, que significa vermelho ou avermelhado. Por isso, esse sentido é aplicado na criação do corpo humano, sendo derivada da terra (barro).

A palavra *gē·ber* faz alusão à virtuosidade do homem, podendo significar forte, sábio, vitorioso e/ou mestre. Através dela, também é possível observar a forma da cultura hebraica de enxergar o homem como um papel social de guerreiro, líder familiar e político. Esta palavra está presente em trechos que buscam ressaltar ou atribuir alguma virtude ao homem, como no trecho de Provérbios 24,5: “Um homem sábio é poderoso, e quem possui entendimento potencializa sua força”<sup>3</sup>.

Já a palavra *'ē·nō·š* faz referência à fragilidade e inferioridade do homem em relação a Deus, demonstrando, assim, a vulnerabilidade do homem ao acaso e à vontade de Deus, como um servo submisso ao seu senhor. Pode-se notar tanto pelo significado quanto pela palavra em si, a justificativa do uso de *'ē·nō·š* no livro de Jó, como um homem que é colocado em provações de fé pelo seu Deus: “Não é penosa a vida do homem sobre a terra? Não são seus dias os de um mercenário?”<sup>4</sup>.

A palavra *'īš* faz referência ao homem aprovado em seu caráter por Deus e pode ser atribuída para demonstrar o contraste entre o homem e a mulher. A raiz de *'īš* significa força e, com isso, denota o uso como apresentado em Gênesis 2,23, para diferenciar os sexos entre seres humanos: Então o homem exclamou: “está, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada “mulher”<sup>5</sup>, porque foi tirada do homem!

Além disso, há uma outra questão que deve ser levantada para a compreensão total da constituição do homem na bíblia hebraica, referente a relação entre as partes que formam o homem, *néfesh*, *rûah* e *basar*. Cabe pontuar que a interpretação antropológica judaica afirma que o homem é o conjunto destas partes, sendo um

<sup>2</sup> בָּרָא אֱלֹהִים אֱדָם אֶלֶם אֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא זָכָר וְנִקְבָּה בָּרָא (Gênesis 1,27).

<sup>3</sup> אִמְץ חֲכָם גְּבַר עַז אִישׁ דַּעַת כָּח (Provérbios 24,5).

<sup>4</sup> צָבָא אָנוּשׁ אָרְץ יוֹם יוֹם שְׂכִיר (Livro do Jó 7, 1).

<sup>5</sup> אָמַר אֱדָם זֹאת פָּעַם עֵצָם עֵצָם בְּשָׂר׃ בְּשָׂר׃ קָרָא זֹאת אִשָּׁה זֹאת אִישׁ לְקַח (Gênesis 2,23).

entendimento unitário, nem dicotômico e tricotômico, mas de corpo, alma e espírito que, juntos, compõem o *'ādām*.

Ao tratar o termo “בָּשָׂר”, basar, o DTMAT(dicionario teológico manual del Antiguo Testamento) apresenta o seguinte:

1. Que o substantivo “בָּשָׂר”, basar, “carne”, “corpo”, possui um sentido incerto em acádico como sendo proveniente da raiz bisru, “menino pequeno”; em ugarítico, significa “restos mortais”; em aramaico, “carne”; e em árabe, “ser humano”;

[...]

O HELOT (Hebrew and English Lexicon of the old testament) (1980, p.142) traduz o termo “בָּשָׂר”, basar, por “carne” com as seguintes variações de sentidos:

1. Carne do corpo: a) dos animais; b) dos homens;
2. Carne do próprio corpo;
3. Órgão genital masculino;
4. Parentesco, relações de sangue; (Prazeres, 2013, p.45,48)

Este termo, em grande parte, é referido pela parte carnal do homem e, por vezes, também dos animais. De acordo com o trecho citado, o significado de “*basar*” corresponde a parte carnal da composição humana e, embora seja considerada uma parte de natureza inferior se comparada a alma e ao espírito, dentro do sistema religioso judaico há uma dedicação ao cuidado com o corpo, referente à alimentação e higiene, podendo ser notado nos seguintes versículos:

Vestirá ele a túnica sagrada de linho, e terá calções de linho sobre a sua carne, e cingir-se-á com um cinto de linho, e cobrir-se-á com uma mitra de linho; essas são vestes santas; por isso banhará a sua carne na água, e as vestirá (Levítico 6:4).

Isto comereis de tudo o que há nas águas: tudo o que tem barbatanas e escamas comereis. Mas tudo o que não tiver barbatanas nem escamas não o comereis; imundo vos será (Deuteronômio 14:9-10)

Já em relação ao termo *néfepsh*, podem ser encontrados significados como: pessoa, indivíduo, ser, fôlego, respiração, desejo e alma. Cabe ressaltar os significados de pessoa, fôlego e respiração, pois estes podem ser encontrados ao ler texto da criação do homem em Gênesis 1:30 e 2:7.

Além disso, a todos os animais da terra, a todas as aves dos céus e a todos os animais que rastejam sobre a terra, ou seja, a tudo o que tem em si fôlego de vida, dou todos os vegetais como alimento<sup>6</sup>

Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o homem se tornou um ser vivente<sup>7</sup>.

Além disso, o sentido de desejo e de vontade também podem ser encontrados nos textos sagrados, como destaca Prazeres, em: Salmos 35:25, Deuteronômio 21:14, e outros.

Não deixes que pensem: "Ah! Era isso que **queríamos!**", nem que digam: "Acabamos com ele! (destaque nosso)<sup>8</sup>

Se você já não se agrada dela, deixe-a ir para onde **quiser**, mas não poderá vendê-la nem tratá-la como escrava, pois você a desonrou (destaque nosso)<sup>9</sup>.

Ao prosseguir para um sentido mais profundo como “alma” para *néfepsh*, denota-se a atribuição dos sentidos e sensações como atribuições à alma. Neste sentido, os textos bíblicos, ao se fazer a tradução, podem conter o sentido tanto de sensações quanto de emoções. Logo, entende-se que a alma possui uma função de controle do corpo, das emoções e das sensações humanas.

A terceira e última palavra, *ruah*, possui os significados de vento, respiração, força vital, espírito, temperamento e força de vontade (cf. Prazeres, 2013, p.61). O uso de cada sentido está implicado com o contexto textual do autor e do sentido aplicado ao texto, como observa Alexandre de Jesus.

[...] ‘respiração, é empregado em muitas ocasiões como um paralelo para *nesamah/נשמה*’, por exemplo em Is 42,5: ‘Assim diz Deus, YHWH (...), que desdobrou a terra (...), que dá a respiração (*nesamah/נשמה*), ao povo que está nela, a *ruah/רוח* /àqueles que caminham sobre ela’. Com este sentido, *ruah/רוח* é empregado também como a força vital do ser humano dada por YHWH, é a ‘respiração’ que vem de YHWH e volta para ele por ocasião da morte, desta forma, a vida e a morte dependem da *ruah/רוח*, como em Jó 34,14-15: “Se ele retomasse a sua *ruah/רוח* e retirasse o seu fôlego (*nesamah/נשמה*), toda carne morreria, ao pó voltaria também o ser humano”. Em Jr 2,24, referindo-se a respiração do camelo, expõe *ruah/רוח* enquanto ar da respiração e *nepes/נפש* como o órgão da respiração em conjunto, porém distintos um do outro: ‘Na sofreguidão da sua garganta (*nepes/נפש*),

<sup>6</sup> וְכָל חַי הָאָרֶץ עִוְף שָׁמַיִם רִמְשׁ אֲרֶץ חַי נֶפֶשׁ עֵשֶׂב יֵרֶק אֲקִלָּה כֵּן הָיָה (Gênesis 1:30 e 2:7).

<sup>7</sup> וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אָדָם עֹפֵר מִן אֲדָמָה גִּפְחֵ אֵף נִשְׁמָה חַי אָדָם נֶפֶשׁ חַי (Gênesis 1:30 e 2:7).

<sup>8</sup> אָמַר לֵב הָאָח נֶפֶשׁ אָמַר בָּלַע (Salmos 35:25)

<sup>9</sup> חֲפֹץ שִׁלַּח נֶפֶשׁ מִכָּר מִכָּר כִּסְף עֹמֵר אֲשֶׁר עָנָה (Deuteronômio 21:14)

abocanha o ar da respiração (*רוח* /ruah/). (Wolff , apud, Prazeres, 2016, 69-70p)

O terceiro significado para *רוח* /ruah/ é o de “uma força vital” ou de “um poder capacitador”. Por exemplo, no Sl 33,6: “Os céus por sua palavra se fizeram, e, pela *רוח* /ruah/ de sua boca, o exército deles”. Aqui, *רוח* /ruah/ é empregado em paralelo com “palavra” como elementos que saem da boca de YHWH, porém *רוח* /ruah/ é um sopro criador de imenso poder, uma força vital que determina a duração da vida do ser humano (Gn 6,3). Em outros textos, a *רוח* /ruah/ de YHWH, ao descer sobre determinadas pessoas, concede-lhes capacidades especiais: torna Sansão capaz de despedaçar um leão (Jz 14,6); em 1Sm 10,6, *רוח* /ruah/ de YHWH é descrita como uma força ativante que apodera-se de Saul, “transformando-o num outro homem”; produz o carisma da profecia, como no caso de Balaão (Nm 24,2s); e em Is 11,2, ao repousar sobre o rebento de Jessé, a *רוח* /ruah/ de YHWH é uma força que lhe conferirá sabedoria, entendimento, conselho, conhecimento, fortaleza e temor de YHWH (Wolff, apud Prazeres, 2016, p.70-72).

O quarto significado é uma referência a *רוח* /ruah/ como “ente invisivelmente autônomo”, enviado por YHWH que opera no ser humano, principalmente, através da fala, como uma *רוח* /ruah/ da mentira que engana os profetas de Acabe (1Rs 22,21-23), ou como um conjunto de forças que podem ser distribuídas por muitas pessoas. Neste sentido, em Nm 11,17, YHWH fala da *רוח* /ruah/ que repousa sobre Moisés e da qual ele tira partes para as dar aos setenta anciãos, resultando em êxtase profético (Nm 11,25-26). Esta mesma ideia de concessão de partes do espírito pode ser encontrada em 2Rs 2,9, quando Eliseu pede uma porção dupla do *רוח* /ruah/ de Elias. E em Nm 27,16 e 16,22, YHWH é o “Deus dos *רוח* /ruhot/ de toda a *בָּשָׂר* /bâsâr/”, referindo-se a Deus como o que dispõe da *רוח* /ruah/ como força vital de todos os seres humanos (Wolff, apud, Prazeres, 2016, p. 62-63)

A compreensão da “*ruah*” como espírito ou força vital na formação do homem se torna essencial, pois, sendo ‘*adam*’ feito a imagem e semelhança de Deus (YHVH), entende-se que somente os homens possuem esta parte espiritual, que tem como função relacionar-se com o seu criador. Desta forma, a compreensão judaica acerca da natureza do homem é de que o espírito, a alma e corpo são uma substância só, que forma o ser humano.

Por fim, a antropologia judaica se torna uma das primeiras que tomam forma através da leitura, ensino e interpretação do Talmud e Torá. Através desses textos, formou-se uma noção fundamentada da religiosidade, em que o homem se diferencia dos outros seres devido ao seu relacionamento com seu criador e pela formação do seu ser.

## 2.2 ORIGENS DICOTÔMICAS DE HOMEM NO PLATONISMO/NEOPLATONISMO

A problemática encontrada logo aos primeiros passos de uma reflexão sobre a alma, é de não haver uma corporeidade ou uma condição material que possa ser examinada por meio da visão, tato e audição. Devido a esse obstáculo, logo nas portas do pensamento sobre a alma e a parte mística do homem, encontram-se alguns fragmentos de menções ou citações sobre esta parte; porém, somente nos textos do período clássico na Grécia é possível encontrar reflexões e pensamentos estruturados sobre este tema.

De acordo com o autor Thomas M. Robinson, no seu livro *As Origens da Alma* (cf. 2010), é possível compreender e elaborar uma interpretação sobre a alma em Homero, todavia, é necessário entender que o poeta grego não escreveu os seus poemas com o intuito de formar uma filosofia própria acerca da alma. Além de Homero, é possível elaborar também uma filosofia da alma a partir dos pré-socráticos, no entanto ocorre a mesma deficiência nos estudos e na elaboração acerca do tema.

Entretanto, com os diálogos elaborados por Platão, forma-se uma filosofia própria sobre a questão da alma. O fundador da Academia concede uma formulação das questões da natureza da alma, sobre como foi formada, quem a criou, de onde vem para habitar o corpo, aonde vai quando o corpo morre e quais as suas partes e funções na formação do homem.

Platão em seus diálogos, principalmente em *Fédon*, *Timeu* e *A República*, elabora uma psicologia, não no sentido em que é aplicada na contemporaneidade, mas a partir do léxico encontrado no grego, *ψυχή* (*psyché*) que significa alma e *λογία* (*logia*) que significa estudo. Logo, trata-se de um estudo acerca da alma no sentido ontológico.

Primeiramente, cabe acompanhar os trechos que são encontrados no que tange à natureza da alma nas obras de Platão, a ordem dos seus diálogos. Em *Fédon*, um dos textos considerados de sua juventude, Platão retrata os últimos momentos da vida de seu mestre, Sócrates, antes de ingerir o veneno de sua condenação. Nesta obra, o professor e pesquisador Thomas M. Robinson afirma que:

Entre os sentidos de alma encontrados no Fédon um dos mais proeminentes era aquele no qual ela figurava como princípio de vida ou portadora de vida, um princípio que acabou sendo pensador, desconcertantemente, como sendo ele próprio vivo. Enfrentamos tal questão novamente, ainda que sob novo ângulo, no primeiro livro do diálogo que parece ter sido escrito após o *Fédon*, qual seja, *A República* (Robinson , 2010, p 131).

Ainda no início de sua antropologia filosófica, Platão elabora no diálogo *Fédon*, a alma como princípio da vida, ou seja, aquilo que fornece e que capacita o homem para viver. Cabe ressaltar que será um ponto de suma importância para os estudos em Santo Agostinho a interpretação desse texto, em que a alma possui apenas uma parte, que seria a imaterial constitutiva do homem. Um outro ponto de importância que pode ser encontrado neste diálogo, é de como Platão coloca nas falas de Sócrates a interpretação de que a filosofia seria um exercício da morte. Isso porque, a partir deste conceito, é elaborada uma forma de viver de acordo com a filosofia, visto que o ato de filosofar é uma preparação para a morte, sendo a morte considerada uma coisa benéfica para o filósofo, por se tratar de uma libertação da alma aprisionada pelo corpo, que possui limitações de necessidades, dores e entre outros fatores.

Portanto, Platão descreve que se uma alma pensa somente as coisas materiais e coisas do corpo, ao morrer, esta ficará perdida e tendo certas dificuldades para se encontrar no mundo que não é físico. Já a pessoa que filosofa exercita a alma para viver no mundo imaterial, onde não haverá as limitações do corpo. Estes conceitos dos mundos físico e não físico são elaborados melhor na obra *A República*.

Tanto nas obras *A República* e *Fedro* é possível compreendermos uma divisão das partes da alma, em que Platão elabora algumas teorias e até alegorias para tal afirmação. Uma das mais consistentes é a analogia com a cidade ideal, pois nesta o filósofo elabora a questão de como cada classe da cidade tem as tendências de desenvolver ou alimentar uma parte da alma. Na alma da classe dos artesãos, a parte desenvolvida é a concupiscente, que se localiza na região do ventre, a parte mais inferior da alma, e Platão defende que é onde habitam os desejos e necessidades irracionais da alma. Na alma dos guardiões é mais desenvolvida a parte irascível, que se localiza na altura no peito, região associada à vontade, onde se localiza as virtudes como por exemplo coragem e honestidade. Por último, a alma dos filósofos, que desenvolve a parte racional da alma, localizada na altura da

cabeça, como ponto de suma importância. Platão ressalta em outras obras que somente esta parte da alma é imortal e as outras partes são mortais. A alma racional é a única que possui a imortalidade devido a sua única capacidade de conseguir contemplar as ideias e pensar além dos objetos aparentes.

É possível encontrar o conceito de tripartição da alma em Platão no diálogo *Fedro*, na alegoria da carruagem alada, como destacado no trecho a seguir por Reale e Antiseri:

No *Fedro*, Platão repropôs uma visão do além ainda mais complexa. Os motivos devem provavelmente ser procurados no fato de que nenhum dos mitos até agora examinados explica a causa da descida das almas aos corpos, a primigênia vida das próprias almas, e os motivos da sua afinidade com o divino.

Nesta obra, Platão descreve, de forma mítica, sobre a alma e sua descida do “além do céu” ao mundo terreno, em que a alma disputa uma corrida com os deuses por meio de vigas, puxadas por dois cavalos. A viga das almas humanas, porém, possui um cavalo de raça boa e outro de raça ruim, sendo necessário um intermediário, o cocheiro, para guiá-los ao longo da estrada contra as vigas dos deuses. A viga destes, ao contrário da alma dos homens, possui ambos os cavalos de raça boa. Os comentadores dissertam sobre esta corrida, como pode ser notado no trecho a seguir:

Originalmente, a alma estava junto aos deuses e viva, no seguimento dos deuses, uma vida divina, e caiu num corpo sobre a terra por uma culpa. A alma é como carro alado conduzido por um cocheiro e puxado por dois cavalos. Os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, ao passo que os dois cavalos das almas dos homens são de raça diferente: um bom, o outro mau, e a condição se torna difícil (o cocheiro simboliza a razão, os dois cavalos as partes alógicas da alma, ou seja, a irascível e a da concupiscência, a respeito dos quais voltaremos mais adiante; porém, segundo alguns, simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo no *Timeu* forjou a alma). As alma procedem no seguimento dos deuses, voando pelas estradas dos céus, e sua meta é chegar periodicamente, junto com os deuses, à sumidade do céu, para contemplar aquilo que está além do céu, o *Hiperurânio* (o mundo das Ideias) ou, como também Platão diz, ‘a Planície da Verdade’. Mas, diferentemente daquilo que acontece com os deuses, para as nossas almas é árduo empreendimento poder contemplar o Ser que está além do céu, e poder apascentar-se na Planície da Verdade, sobretudo por causa do cavalo de raça ruim, que puxa para baixo. Assim acontece que algumas almas conseguem ver o ser ou pelo menos certa parte dele, e por esse motivo continuam vivendo com os deuses. Pelo contrário, outras não conseguem chegar

à Planície da Verdade: juntam-se, brigam e, não conseguindo subir a estrada que conduz à sumidade do céu, chocam-se e pisoteiam-se; nasce uma guerra, na qual as asas se rompem e, tornadas por isso pesadas, essas almas precipitam-se sobre a terra.

Portanto, até que uma alma consiga ver o Ser e apascentar-se na Planície da Verdade, não cai num corpo sobre a terra, e, de ciclo em ciclo, continua vivendo em companhia dos deuses e dos *dáimons*. A vida humana à qual, caindo, a alma dá origem, é moralmente mais perfeita conforme tenha mais “visto” a verdade no *Hiperurânio*, e moralmente menos perfeita conforme menos tenha “visto”. Quando o corpo morre, a alma é julgada e, por um milênio como já sabemos pela República, desfrutará prêmios ou pagará penas, correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. E após o milésimo ano voltará a se reencarnar. Quanto à República, no *Fedro* há posterior novidade. Transcorridos dez mil anos, todas as almas refazem as asas e voltam para junto do deuses. As almas que por três vidas consecutivas viveram segundo a filosofia são exceção, e desfrutam de sorte privilegiada, pois refazem as asas após três mil anos. Portanto, está claro que, no *Fedro* o lugar onde as almas vivem com os deuses (e ao qual retornam a cada dez mil anos) e o lugar onde desfrutam o prêmio milenar por cada vida vivida são diferentes (Reale; Antiseri, 2003, p.161).

Através da abordagem dos comentadores acerca da alma em Platão entende-se que, através deste mito, o filósofo grego busca apresentar a natureza e a constituição do ser humano, sendo esta natureza composta pela razão, a parte irascível e a concupiscível. Ademais, o filósofo complementa afirmando que, somente através da razão(cocheiro), o ser humano é capaz de escapar das substâncias terrenas e desfrutar das substâncias do além do céu.

Há ainda uma explicação que Platão desenvolveu acerca da alma após alguns anos da escrita dos diálogos do *Fédon* e de *A República*. Na obra *Timeu*, o filósofo elabora dois pontos novos em sua análise acerca da alma.

O primeiro ponto, é o conceito de alma do mundo, no qual o deus-criador, o Demiurgo, formou a alma do mundo e, posteriormente formou o mundo na sua materialidade. Porém, há uma característica desta alma do mundo que se diferencia das almas humanas: o seu caráter totalmente racional, não possuindo as partes que foram explicitadas no *Fedro*, a irascível e concupiscível. Esta parte racional possui uma característica de ser eterna, não no sentido de sempre ter existido, mas sim de haver um tempo em sua formação/criação e não haver um fim. Isso significa que há

um começo de quando foi criada pelo Demiurgo, mas não há um fim/morte, pois neste ponto a ideia de Platão permanece inalterada em toda a sua filosofia.

No segundo ponto, há uma passagem do *Timeu* em que é desenvolvida uma forma de reencarnação das almas, no sentido de haver uma justificativa das almas voltarem em corpos diferentes. No trecho abaixo, é possível notar isso:

Daqueles que nasceram como homens, todos que foram covardes e passaram a vida como malfeitores forma, de acordo com relatos prováveis, transformados, no segundo nascimento, em mulheres. Por esta razão foi neste tempo que os deuses construíram o desejo do coito, moldando um instinto de criatura viva em nós (homens) e outro nas mulheres. [...]

Os pássaros foram criados por meio da transformação; tendo penas no lugar dos pelos, eles vieram de homens inofensivos, mas de pouco intelecto que estudaram os céus, mas imaginaram, em sua simplicidade, que a mais certa evidência nestas questões vem pelo olho. Animais terrestres vieram daqueles que não serviam para a filosofia e prestaram nenhuma atenção aos céus... e seguiram as partes da alma que estão no peito (Robinson, 2010, p. 162-163).

A palavra “transformação”, utilizada no diálogo, refere-se à quando a alma “encarna” no corpo. É possível analisar que a alma não escolhe o corpo que irá viver, mas que há um certo tipo de semelhança de natureza na encarnação. Isso se deve porque, como foi citado acima, a alma que viveu se baseando pelas suas sensações e visões possui uma atração para encarnar nas aves.

Por fim, pode-se categorizar três tipos de explicação que Platão faz acerca da alma. A primeira é encontrada no diálogo *Fédon*, no qual há uma introdução do conceito da imortalidade da alma, havendo apenas uma separação da parte física, que é o corpo, e da parte imaterial, que é a alma, sendo uma dicotomia na concepção de ser humano. Já a segunda tese, é apresentada nas obras *A República* e *Fedro*, nas quais é apresentada a separação da alma em três partes: a alma racional, a alma irascível e a alma concupiscível. A alma racional que na obra *A República* é desenvolvida pelos reis filósofos, e é localizada na parte do pescoço até a cabeça. A alma irascível, que é a alma dos guardiões da cidade, habita a parte do peito e é responsável pela vontade. Por fim, a terceira parte da alma é a concupiscível, oriunda da parte do ventre, sendo responsável pelos desejos do homem, é a alma pertencente a classe dos artesãos.

Segundamente, cabe analisar um dos filósofos que colaboram para a formação filosófica de Agostinho, Plotino. Como é descrito na obra *Confissões*, o bispo de Hipona obteve acesso às teses do neoplatônico por meio dos textos de Porfírio, escritos em Latim:

Quiseste mostrar-me, antes de tudo, como fazes resistência aos soberbos e concedes tua graça aos humildes, e como em tua misericórdia quiseste indicar o caminho da humildade, visto que o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens. Tu me proporcionaste, através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes, o seguinte: ‘No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. E o que foi, é a vida nele, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a apreenderam’. Aí encontrei também que a alma do homem, embora dê testemunho da luz, não é a própria luz (Agostinho, *Conf.*, VII, 9.13, 1997, p.186-187)<sup>10</sup>.

Plotino se destaca na sua filosofia porque parte da interpretação dos textos de Platão para desenvolver um sistema metafísico e místico próprio. A sua filosofia parte da existência de três “hypóstasis”, que, no sentido empregado pelo neoplatônico, designa existência verdadeira<sup>11</sup>, sendo essas: *Uno*, *Nôus* e *Alma do Mundo*.

A primeira hipóstase, *Uno*, é empregada no sentido de um Bem supremo que está muito além das condições possíveis de pensamento e racionalização humanas, por isso a utilização da nomenclatura Uno-Bem (*Hén-Agathós*) pelos tradutores e pesquisadores. Plotino desenvolve acerca do Uno-Bem a partir dos textos de Platão

---

<sup>10</sup>“*Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericórdia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi”* (<https://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>).

<sup>11</sup> Nota de tradução n. 1 à *Enéada* v.1 por José Baracat Júnior.

*República*<sup>12</sup> e *Parmênides*, em que é introduzido o sentido do Uno como um princípio além do ser. Desta maneira, a hipóstase não é nem um ser nem uma ideia, mas um “além-do-ser” que contém uma infinita potência de criação. A partir desta característica que Plotino escreve no seu texto *Sobre a Natureza, a contemplação e o Uno*, que “[O Uno-Bem] é nada que não é nenhuma dessas coisas de que princípio, mas é tal que, de nada se podendo predicá-lo, nem ente, nem essência, nem vida, é o que está acima de tudo isso” (Plotino, *Enéada*, III 8 [30], 10,28-31 - Tradução de Baracat Junior). Demonstra-se, portanto, com este trecho, o lugar de transcendência desta hipóstase.

A segunda hipóstase, a Inteligência (*Noûs*), surge devido à uma dupla atividade do Uno. Enquanto a primeira é a própria hipóstase em ato, a segunda é uma emanção da primeira hipóstase. Como exemplo, podemos associar esta emanção ao fogo, que possui em si uma essência que o faz ser fogo em ato; porém, há uma emanção que o faz produzir luz e calor. Essa emanção gerou a segunda hipóstase (a Inteligência) que, embora seja inferior ao Uno-Bem, é diretamente derivada dele e corresponde a totalidade do mundo das ideias (*Hiperouranios*) de Platão.

Já na terceira hipóstase, denominada Alma (*Psykhé*) do Mundo, é preciso aprofundar-se para elaborar uma antropologia de Plotino. Isso porque esta hipóstase surge derivada da potencialidade da hipóstase “noûs”. Nesta parte, o filósofo neoplatônico faz afirmações acerca da composição da alma para combater as teses materialistas dos estoicos e epicuristas, como é possível notar neste trecho das *Enéadas*: “um corpo não pode atravessar outro em sua totalidade e totalmente. Mas a alma o atravessa totalmente. Logo é incorpórea” (Plotino, *Enéada*, IV 7, tradução de Jesús Igor)<sup>13</sup>. Além de ser derivada da contemplação da Inteligência, a Alma apresenta três formas distintas: a alma suprema (hipóstase), alma do mundo (cosmos) e a alma individual. Dentro desta distinção, Plotino discorre que a alma envolve um processo movente e contínuo, sendo essas três formas um caminho que o homem deve buscar para poder contemplar o Uno-Bem. Primeiramente, deve-se

<sup>12</sup> “O Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (Platão, *República*, 509b).

<sup>13</sup> *Οὐ τοίνυν ὄλον δι' ὄλου χωρεῖν δυνατόν τὸ σῶμα· ἡ δὲ ψυχή δι' ὄλων· ἀσώματος ἄρα; un cuerpo no puede atravesar a otro en su totalidad y totalmente. Pero el alma lo atraviesa totalmente. Luego es incorpórea* (Plotino, *Enéada* IV 7 [2], 8<sup>2</sup>, 21-23, 1982, p. 508, tradução de Jesús Igal. p. 508).

contemplar a alma individual, em segundo a alma do cosmos, em seguida a alma hipóstase e, por fim, as duas hipóstases mais elevadas, que são a Inteligência e Uno-Bem.

Devido ao motivo de a alma estar mais distante do Uno-Bem, ela exerce uma função intermediária entre as realidades inferiores (que estão relacionadas com as partes do cosmos e material) e superiores (relacionando-se com as regiões inteligíveis). Em virtude dessa função, o tradutor e pesquisador Jésus Igal entende que as partes possuem tanto uma função contemplativa quanto criativa, diferindo-se somente nos graus e modos. Para tal desenvolvimento, Plotino utiliza-se da descrição feita por Platão na obra *O Banquete*, no discurso de Pausânias, em que afirma:

Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas o efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhe ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário. Trata-se, com efeito, do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho. O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho — e é este o amor aos jovens — e depois é a mais velhas, isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência. E ainda, no próprio amor aos jovens poder-se-iam reconhecer os que estão movidos exclusivamente por esse tipo de amor (Platão, *Banquete*, 181b-181d. p.49)<sup>14</sup>

Desse modo, Plotino defende que a parte superior da alma se assemelha à Afrodite Urânia, por possuir inteligência e ter a tendência de contemplar o inteligível, enquanto a parte inferior assemelha-se à Afrodite Pandêmia, porque se relaciona com os corpos terrenos. A partir deste ponto, encontra-se a problemática de como uma substância imaterial como a alma pode habitar um corpo físico, tendo em vista que

<sup>14</sup> “ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός [181b] ἐστὶ καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχη· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρώσιν. ἐρώσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἦττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα ὦν καὶ ἐρώσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὡς ἂν δύνωνται ἀνοητοτάτων, πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ· ὅθεν δὴ συμβαίνει αὐτοῖς ὅτι ἂν τύχῃσι τοῦτο πράττειν, ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τούναντίον. ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ νεωτέρας [181] τε οὔσης πολὺ ἢ τῆς ἐτέρας, καὶ μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος” (Platão, *Banquete*, 181b-181d. p.49).

este limita as potencialidades da alma. Esse tipo de dupla vivência é denominado por Plotino como “amphibios”, dado que a alma contempla o Nous, mas também cuida dos corpos do mundo. Para Plotino, a descida da alma é o que possibilita a existência de seres sensíveis e os condiciona a ter vida; entretanto, o ponto negativo desta descida é que a alma fica limitada e não pode permanecer nas regiões inteligíveis. Logo, a alma permanece em um estado de vivificação encarcerada do corpo, ou seja, ela proporciona vida ao corpo sensível, todavia é limitada pelas condições materiais.

Muitos papéis foram gastos para tentar explicar acerca da Matéria (*hýle*) em Plotino. Isso se deve porque há uma problemática: o distanciamento da matéria em relação ao Uno-Bem faz com que este esteja em estado de privação. Por esse motivo, alguns acadêmicos colocam a matéria como um “não-ser”, sendo a *Hýle* adjetivada de uma forma de total indeterminação, não possuindo qualquer grandeza ou atributo, sendo totalmente passiva e um receptáculo para a alma.

Na verdade, a privação não é qualidade nem qualificada, mas deserta de qualidade ou de outra determinação, assim como a insonoridade não é qualidade do som nem de qualquer outra coisa: pois a privação é negação, enquanto a qualificação está em uma afirmação. E a especificidade da matéria não é um formato: pois se deve a não ser ela qualificada nem possuir forma alguma; é de fato absurdo dizer que ela é qualificada por não ser qualificada, e é como se ela, porque é sem magnitude, por isso mesmo tivesse magnitude. Portanto, sua especificidade é não ser algo outro que aquilo precisamente que ela é, e sua especificidade não lhe é adicionada, mas está antes na sua relação com as outras coisas, porque é outra que elas. E as outras coisas não são apenas outras, mas cada uma é ainda algo como uma forma, ao passo que a matéria poderia apropriadamente ser chamada apenas “outra”: e talvez “outras”, para que, por “outra”, não a determines singularmente, mas, por “outras”, indiques sua indeterminação (Plotino, *Enéada* II 4 [12], 13, 20-34, 34, tradução de Baracat Junior).

Ao visualizar este trecho da *Enéada* II 4, percebe-se a preocupação de Plotino em afirmar que a matéria é a negação total do ser, privando-se totalmente daquilo que pode parecer uma característica, sendo uma negação do próprio Uno-Bem. A diferenciação que o filósofo neoplatônico apresenta acerca da matéria e da alma é interpretada por alguns estudiosos como uma forma de crítica aos estoicos de seu período. Isso porque esses filósofos acreditavam que a alma era composta de uma natureza material. Assim, como analisado por Santa Mária, os estoicos igualam em potencialidade o corpo e alma, algo que para Plotino era inadmissível, pois, de acordo

com o neoplatônico, a alma, por ser imaterial, possui uma natureza superior: “os estoicos sustentavam algo que para Plotino seria inaceitável, a saber, que a alma é de natureza corpórea. Com Isto, evita-se levar em conta o difícil problema da relação entre o corpo e a alma, pois os tornam qualitativamente iguais”<sup>15</sup>.

Além disso, Plotino discorre sobre quais tipos de relações os homens podem ter com a alma e com o corpo, sendo estes quatro tipos: o bruto, o ordinário, o aspirante e o homem bom. Essa classificação possibilita observar uma certa ética desenvolvida pelo filósofo, que prioriza a vida dedicada a alcançar e contemplar o Uno/Bem.

A primeira é a do bruto, incapaz de olhar para trás, em direção à alma eterna, governada pelo intelecto, durante sua vida mortal. A segunda é a do homem comum e sensual, capaz de lembrá-lo, embora esteja profundamente absorvido pelos sentidos para tentar fazê-lo com qualquer probabilidade de sucesso. Somente uma vez livre desta encarnação particular a alma superior será capaz de pegar a inferior e rebocá-la em direção ao Intelecto. A terceira possibilidade é a alma aspirante, cujo intelecto, ou cuja alma inspirada pelo intelecto, ainda é distinguível da sua vida diária dentro de um mundo sensível, mas ainda continua a tentar lembrar-se da alma eterna. E a quarta é a do homem bom, em quem o intelecto está ativo: ‘ele próprio é um demônio, ou está no nível de um demônio, e seu demônio é deus’. Os bons homens, então, estão totalmente identificados, em pensamento, com o que o intelecto exige, e tratam os seus corpos vivos quase como animais da sua responsabilidade (Santa Maria, 2005, p. 116-117)<sup>16</sup>.

## 2.3 DEFESA DICONTÔMICA DE HOMEM NO MANIQUEISMO

### 2.3.1 O contato de agostinho com o maniqueísmo

---

<sup>15</sup>“Los estoicos sostenían algo que para Plotino sería inaceptable, a saber, que el alma es de naturaleza corpórea. Con esto se evita dar cuenta del difícil problema de la relación entre el cuerpo y el alma, pues los igualan cualitativamente” (Santa Mária, 2005, p.112).

<sup>16</sup>“La primera es la del bruto, incapaz de mirar atrás hacia el alma eterna, gobernada por el intelecto, durante su vida mortal. La segunda es la del hombre ordinario, sensual, capaz de recordarla, aunque está muy profundamente absorbido por los sentidos como para tratar de hacerlo con alguna probabilidad de éxito. Sólo una vez libre de esta encarnación particular, el alma superior podrá recoger a la inferior y remolcarla hacia el Intelecto. La tercera posibilidad es el alma aspirante, cuyo intelecto, o cuya alma inspirada por el intelecto, es todavía distinguible de su vivir cotidiano dentro de un mundo sensible, mas aún sigue tratando de recordar al alma eterna. Y la cuarta es la del hombre bueno, en el cual el intelecto está activo: “él mismo es un demon, o está al nivel de un demon, y su demon es dios”. Los hombres buenos, pues, están totalmente identificados, en el pensamiento, con lo que el intelecto requiere, y tratan a sus cuerpos vivientes casi como a un animal de su responsabilidad” (Santa Maria, 2005, p. 116-117).

Por um longo período, Santo Agostinho pertenceu a uma seita religiosa-filosófica denominada Maniqueísmo, que influenciou o seu pensamento até o momento de sua conversão ao cristianismo. Neste subcapítulo, abordar-se-ão tanto os relatos de Agostinho sobre o período em que acreditava nas crenças maniqueístas quanto a interpretação dicotômica do homem na seita religiosa, com o objetivo de construir uma linha de influência de pensamento na formação da antropologia agostiniana.

Aurelius Agustinus, nos seus dezenove anos, comenta que, antes de sua conversão, tinha uma vida voltada aos prazeres e inchada pela vaidade — “ao ruidoso fervilhar dos amores ilícitos”. Ademais, afirma que estava com sua alma “doente e coberto de chagas” (Agostinho, *Conf.*, III 1;1)<sup>17</sup> quando adquire em suas mãos a obra do filósofo romano Cícero, *Hortênsio*<sup>18</sup>. Esta obra o impacta de maneira a mudar seu modo de vida: “Devo dizer que ele [*Hortênsio*] mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti [Deus]; ele transformou as minhas aspirações e desejos” (Agostinho, *Conf.*, III 4;7)<sup>19</sup>. Graças a uma boa formação intelectual, na qual seus pais esforçaram-se para que ele tivesse, Agostinho, ao ler a obra do filósofo, é impactado a ponto de mudar o seu modo de vida, o que o faz buscar a filosofia ascética: “passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria” (Agostinho, *Conf.*, III 4;7)<sup>20</sup>. Peter Brown (cf. 2020), autor da obra *Santo Agostinho, uma biografia*, afirma que após ler Hortênsio, nota-se uma mudança de postura em relação a vida de Agostinho, que pode ser considerada a sua primeira conversão, “a conversão à filosofia”.

Em virtude desse interesse em sanar seus questionamentos, Agostinho tem acesso, pela primeira vez, às Sagradas Escrituras; entretanto, interpreta que a linguagem e conteúdo são muito simples, comparando-os aos textos dos filósofos que havia lido. Por isso, despreza as Sagradas Escrituras e parte em busca de uma outra abordagem, adotando os ideais da seita Maniqueísta, como pode ser notado neste trecho:

Resolvi por isso dedicar-me ao estudo das Sagradas Escrituras, para conhecê-las. E encontrei um livro que não se abre aos soberbos e,

<sup>17</sup> “*Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras*” (Agostinho, *Conf.*, III 1;1).

<sup>18</sup> Há somente fragmentos de relatos a cerca desta obra, pois infelizmente se perdeu ao longo do tempo.

<sup>19</sup> “*Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia*” (Agostinho, *Conf.*, III 4;7).

<sup>20</sup> “*Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem*” (Agostinho, *Conf.*, III 4;7)

que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente. Eu era incapaz de nele penetrar ou de baixar a cabeça à sua entrada.

O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande (Agostinho, *Conf.*, III 5;9)<sup>21</sup>.

### 2.3.2 A cosmologia dualista maniqueísta

O maniqueísmo surgiu por volta do ano de 242 d.C., por meio de seu principal paracleto, Mani. Este descreve na obra *Shaburhragan* sobre a sua vida, fazendo em vários momentos correlações e igualando-se a Jesus nos evangelhos bíblicos, descrevendo sobre seu chamado como pregador da única verdade.

Os maniqueus embelezaram a história de seus pais, fazendo uma analogia com a história de Jesus, uma vez que consideravam Mani como o envidado, o profeta anunciado por Cristo [...]. Por analogia cristianizante, deram à mãe de Mani o nome da mãe de Jesus: Maryam (Costa, 2003, p. 26-27).

Segundo seu relato, Mani teve encontros com um anjo do Senhor que o convocou para disseminar a verdadeira mensagem da salvação para os humanos. Dentre um desses encontros, Jesus aparece para o paracleto e diz: “és meu irmão gêmeo e meu verdadeiro amigo, examina e conhece tu mesmo que és como és e como deve ser” (Tardieu, [s.d.], p.18). Dessa forma, Mani coloca-se em pé de igualdade com Jesus ao ser chamado de “irmão gêmeo” e imita Jesus ao discutir com

---

<sup>21</sup>“Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar” (Agostinho, *Conf.*, III 5;9).

os rabinos no sinédrio. Além disso, ele discutia com as autoridades dos helssaítas<sup>22</sup>, religião em que fez parte até seus 24 anos, antes de ouvir o chamado para pregar a verdadeira mensagem de salvação para a humanidade. Aos 26 anos, Mani parte em sua missão de pregação ao mundo, mas, devido aos conflitos de poder na Pérsia, é exiliado para a Ásia. Em 277, já tendo voltado para sua terra natal, o paraclete é acusado pelo rei Bahrâm I por traição, heresia e conspiração de golpe. Julgado culpado, Mani morre crucificado (semelhante a Jesus). Acerca do maniqueísmo, o professor Marcos Costa comenta:

Porém, sua seita não morreu com ele; Mani, diferentemente de Buda, Zoroastro e Jesus, que não escreveram nada, deixou alguns escritos, comumente chamados de *Escrituras Maniquéias* ou *Canôn Oficial* que deveria ser seguido ao pé da letra pelos membros de sua Igreja e uma grande quantidade de discípulos. Em pouco tempo, a nova religião propagou-se rapidamente não só na Ásia, mas também na Europa, desde a Dalmácia até a Espanha e África (Costa, 2003, p. 38).

Além da parte biográfica do maniqueísmo, é necessário analisar sua cosmologia e quais as influências que Mani recebeu ao longo de sua vida para formar sua ortodoxia, como a dos helxassaítas, do budismo e do zoroastrismo. Uma das respostas que o maniqueísmo busca responder é sobre qual é a causa do mal e se o mal existe em essência<sup>23</sup>. A esses questionamentos, Mani tenta responder formando uma cosmologia própria.

A história cosmológica dentro do sistema maniqueísta é dividida em três partes, sendo elas — o período inicial, médio e final. Sendo o primeiro escrito na obra *Maniqueísmo* como um período primordial, ou seja, um tempo em que só havia os dois seres primordiais, o Bem e o Mal: “O primeiro tempo, inicial ou passado, engloba as origens cósmicas dos dois princípios, o Bem e o Mal, quando eles viviam independentes um do outro, e seus afrontamentos, ao que Puech chama de ‘pré-história divina do Universo’” (*apud* Costa, 2003, p. 41). Neste primeiro tempo, pode-se identificar o estabelecimento da existência do Mal e Bem como dois princípios ontológicos, e não como dois deuses. Esse princípio “Bem” é descrito por alguns

<sup>22</sup>Mughtassilamitas ou helxassaítas era uma religião que se caracteriza por agregar elementos tanto do judaísmo, cristianismo e práticas de magia. A respeito da seita, é descrito na obra *Livro de Elchassai*, que havia uma hierarquia alimentar, visto que acreditavam que o trabalho agrícola era uma forma de agressão ao corpo do Senhor, logo, os religiosos deveriam se alimentar com base em alimentos fermentados e carnes. Ademais, acreditavam que o fogo é maligno, enquanto as águas são próprias para a purificação da alma e dos alimentos.

<sup>23</sup>Foram esses questionamentos que levaram o jovem Agostinho a aderir ao maniqueísmo.

maniqueístas de forma semelhante à concepção do Deus do cristianismo, como é bem apontado neste trecho da obra supracitada: “Incorruptível, luminoso, inacessível, inatingível, que habita em uma luz eterna que lhe é própria; não produz nada corruptível a partir de si, e em seu reino não se pode descobrir nada que lhe seja contrário” (Costa, 2003, p. 41). Em seguida, prossegue com a segunda parte em que afirma:

O segundo tempo, médio, é o tempo da mistura entre os dois reinos, que se caracterizará pela queda de uma parte da Luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos ou a história da luta de salvação da Luz prisioneira da matéria, bem como o tempo da criação dos seres do universo (Costa, 2003, p. 41).

Este período refere-se à quando a problematização da relação do mal e o bem se encontram na matéria e na alma, visto que a condição do bem, ao se partir na matéria, causará um ofuscamento de sua luz, fazendo com que o mal e suas trevas ascendam na materialidade. Nesse embate, é que se encontra a luta da salvação do homem e de Cristo, porque este salva o homem e a si mesmo. Essa é ideia baseada na concepção de que há, no homem, partículas de Cristo e, por isso, ocorre a dupla atividade da salvação. Por fim, a terceira parte:

O terceiro tempo, final ou futuro, será o retorno definitivo da Luz às suas origens, ou seja, a libertação ou a separação de todas as luzes imbricadas na matéria, com a entrada de todas as almas no reino do Pai e a queda da matéria e dos demônios no inferno tenebroso (Costa, 2003, p. 4).

No terceiro tempo, final ou futuro, Mani escreve um tipo de “Apocalipse<sup>24</sup>” próprio, seguindo a lógica de sua cosmologia. Nela, contém ideias como a libertação da luz da matéria e o reinado da Luz sob o reino das Trevas. Ademais, esta libertação da luz da matéria também inclui as almas, por serem partículas do reino da Luz, libertam-se para se juntar a sua pátria.

A partir desta cronologia dos fatos cósmicos, é imprescindível aprofundar sobre os dois princípios que estão no centro de toda a trama: o Bem e o Mal. Dentro desta temática, Agostinho problematiza, em seus trechos contra o maniqueísmo, sobre a definição do Bem — “de natureza física, um ser corpóreo, que ocupa espaço, embora

---

<sup>24</sup>Apocalipse livro escrito pelo apóstolo de Jesus, João. Nesta obra contida nas Sagradas Escrituras o apóstolo descreve a revelação recebeu vinda de Deus sobre como serão os últimos tempos e o que ocorrerá no âmbito místico e espiritual.

não tenha uma forma humana, finita e limitada, mas infinito e ilimitado” (Costa, 2003, p. 4). Essa percepção de seres celestiais materiais também pode ser percebida pelo relato do bispo de Hipona em *Confissões*: “tanto mais vergonhosamente me deixava pelas coisas vãs. Não conseguia imaginar outra substância além do que os olhos veem” (Agostinho, *Conf.*, VII, 1,1)<sup>25</sup>. Esta visão acerca de todo o cosmos baseia-se na concepção de que existem substâncias materiais, incluindo até o próprio “Deus”.

Com estabelecimento de dois reinos, o reino da Luz e o reino da Trevas, os maniqueístas acreditavam que a sabedoria de Deus residia na lua, enquanto o poder residia no sol. Em contrapartida, no reino das Trevas, o mal é denominado de matéria(*hylê*), a mãe de demônios, residência dos desejos da carne e da morte. Dentre as características comuns entre os dois princípios, destaca-se a capacidade de emanção, que possibilita a criação, cujo objetivo é lutar na batalha cósmica entre os dois reinos celestiais.

Um dos estabelecimentos hierárquicos instituídos dentro do sistema do Maniqueísta é sobre as emanções do Rei da Luz, que constituem em quatro, sendo elas: O homem primordial, o espírito vivificador, o grande espírito e Jesus. A compressão destas emanções possibilita uma visão mais esclarecedora acerca da formação do homem na cosmologia de Mani. Nesse contexto, deve-se analisar sobre o início da guerra entre as duas entidades celestiais.

Segundo Severo de Antioquia, os dois reinos nada conheciam um do outro, até que um dia(atemporalmente) ‘o príncipe das Trevas viu o espetáculo admirável e esplendido da Luz, bem superior a ele: daí, invejoso e enraivecido, foi até os confins do Reino da Luz e provocou um grande tumulto’ (Costa, 2003, p. 51).

A guerra entre os reinos se desenvolve, e os líderes desses reinos formam criaturas por meio de suas próprias emanções. Dentre elas, destaca-se a primeira emanção do Rei da Luz— homem primordial— o qual, segundo o livro de Mani, foi criado com o objetivo de lutar contra os filhos das trevas. Todavia, nesta luta a emanção é aprisionada e parte da Luz permanece prisioneira na matéria. Cabe salientar que, a partir dessa explicação cósmica da guerra celestial e da prisão do filho do Rei da Luz, forma-se a base de toda a teologia em volta dos fragmentos da luz que estão presos na matéria.

---

<sup>25</sup>“tanto vanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet” (Agostinho, *Conf.*, VII, 1,1).

Como segunda emanção, surge o Espírito vivificador, que é apresentado como libertador do homem primordial das trevas. Porém, ele falha ao deixar parte dos filhos da luz ainda aprisionados na matéria. Na busca de separar esses vestígios de luz na matéria, o Espírito vivificador, também chamado de Demiurgo, desmembra os reis Demônios (emanações do Reino das Trevas). Por seguinte, é afirmado que as partes dos corpos desmembrados formam as montanhas e a terra. Desta forma, o Demiurgo liberta certos vestígios da Luz, criando, assim, o sol, a lua e corpos celestes.

Enquanto no cristianismo o homem é criado por Deus a sua imagem e semelhança, possuindo uma natureza primordial boa, no maniqueísmo é apresentada uma abordagem pessimista da criação. Isso se deve porque a criação do homem, nessa seita, é descrita como fruto de emanações do reino das Trevas, como destacado no trecho:

Mas, como nem toda a Luz estava salva, o pai da Grandeza realizou uma terceira emanção, o Terceiro Enviado ou Grande Espírito, Quarta Grandeza do reino, que veio continuar a obra de salvação. O terceiro Enviado, por sua vez, adota a bela e majestosa forma feminina de Virgem da Luz, ou Mãe da Vida, que, na sua desnudes radiante, excita os desejos carnis dos arcanjos do Mal(demônios), que expelem seu esperma. Uma parte do esperma sobe em direção à Luz e cai sobre a terra úmida, fecundando-a, dando origem às arvores e aos animais, dentre eles a primeira dupla de seres humanos: A dão e Eva (Costa, 2003, p. 59)

Através dessa perspectiva entende-se que os seres humanos possuem uma natureza caída. Além dos humanos, todos os seres estão com as suas naturezas corrompidas, contendo a luz aprisionada na matéria. Além disso, essa condição também é aplicada à alma: “A alma em si mesma é essencialmente boa, mas, como está misturada ao corpo, torna-se má” (Costa, 2003, p. 62). Derivado dessa condição dos seres, Mani desenvolve a questão do selo da boca (restrição alimentar em que se deveria comer o suficiente para a sobrevivência do corpo) e do selo do corpo (restrição sexual justificada por entender a relação conjugal como pecaminosa).

Por último, a quarta emanção, refere-se ao pai da Grandeza, Jesus. Ele é responsável por transmitir aos descendentes de Adão a mensagem de libertação e salvação, a “gnose”. Esta emanção possui três nomes com características diferentes: Jesus Esplendor, Jesus Cruz da Luz e Jesus Cristo. O primeiro é responsável por libertar as partículas da Luz, manchadas e aprisionadas na matéria desde a luta inicial entre o Bem e o Mal; o segundo nome seria a parte de Deus que está mesclada à

matéria e ao mundo; por último, o terceiro nome representaria o Jesus Cristo que apareceu para judeus nos evangelhos. A respeito desse último nome, cabe ressaltar que, para Mani, Jesus não veio à Terra, ou seja, ele não nasceu nem morreu, mas veio em forma de emanção de espírito de luz, como um fantasma.

Em muitos casos, os maniqueístas usam somente os textos contidos no Novo Testamento e alegam que o Deus do Antigo Testamento, na verdade, seria o Deus das trevas. Para poder esclarecer e orientar os homens, Deus convoca Mani para trazer a única e verdadeira religião capaz de trazer a mensagem de Deus.

### **2.3.3 A antropologia dualista maniqueísta**

O homem, no maniqueísmo, é um microcosmo; ele traz em si duas partes antagônicas, duas almas: a boa, que vem de Deus, é incapaz de fazer o mal ela mesma, mas, contaminada pela tendência ao mal, que é concupiscência da carne e que vem do demônio, ela faz aquilo que não deveria fazer (O'Meara, *apud* Costa, 2003, p.93)

Tanto a ética quanto a antropologia maniqueísta se baseiam nas histórias e crenças na cosmologia desenvolvida por Mani, por exemplo, os selos do corpo e da boca. Além dessas normas, destaca-se a hierarquia, que se divide entre os “eleitos/santos” e os catecúmenos. Santo Agostinho foi catecúmeno por nove anos, do início de toda sua juventude até os seus trinta e três anos, quando se converteu ao cristianismo por meio de Santo Ambrósio em Milão.

Em primeiro plano, a ética maniqueísta buscava uma rigorosa vida ascética, principalmente para o grupo dos eleitos, que deveriam cumprir com as restrições alimentares, sexuais e financeiras, baseadas nos votos de selo da boca, selo do seio e selo do corpo.

Em segundo plano, a noção da constituição do homem, dentro do maniqueísmo, baseia-se em toda a luta cósmica entre o Bem e o Mal, entre a alma e a matéria. O homem, nesse viés, possui duas partes: a boa, que deriva do reino da Luz (alma); e a ruim, que deriva do reino das Trevas (o corpo). A alma é interpretada como um vestígio de Deus que permaneceu aprisionada na matéria e que, para se libertar, o homem deve buscar conhecer a si mesmo e elevar seu modo de vida. O processo de salvação se dá pelo conhecimento (gnose), de reconhecer o que o indivíduo é, de onde veio, onde se encontra, buscando "rememorar" a natureza

original da alma. Desse modo, a alma precisa ser capacitada para resistir ao mal que habita em sua materialidade.

Além do corpo que aprisiona a alma, o mundo exterior é um convite ou uma tentação à continuidade desse estado decaído, para eles, em cada um de nossos gestos e atos corremos o perigo de nos mantermos cada vez mais no mundo das Trevas (Costa, 2003, p. 98)

A visão aprisionadora da alma pelo corpo faz com que o dualismo seja também ontológico, porque as duas naturezas antagônicas convivem simultaneamente, sendo uma refém da outra em busca de se libertar de seu sufragio. Além do mais, Agostinho na sua obra *Contra Adimanto Maniqueu*, afirma que havia uma crença sobre a reencarnação da alma em um outro corpo, podendo este ser de outro sexo e até outra espécie de animal: “Como eles se preocupavam demasiadamente com a alma dos animais, pensam que almas racionais de homens se reencarnaram nos animais” (Agostinho, *Contra Adimanto man.*, I,12,1).

Um outro ponto que se deve salientar é acerca da justificativa que o Maniqueísmo apresenta para a não ingestão de carne: eles acreditavam que o sangue é a alma da carne (a alma como uma substância material). Logo, quem se alimenta de carne, estaria ingerindo a alma de outra pessoa e aprisionando-a cada vez mais na matéria. Na obra *Contra Adimanto Maniqueu*, Agostinho refuta essa tese, afirmando que, no paraíso, haveria almas de animais e de homens e que essa concepção não estaria de acordo com as escrituras.

Está escrito que não se deve comer sangue, porque o sangue é a alma da carne. A esta prescrição da Lei Antiga opõem-se os maniqueístas, tirando do Evangelho, o que diz o Senhor, ou seja, que não se deve temer aqueles que podem matar o corpo, pois não podem prejudicar a alma. Questionando-se, dizem: se o sangue é a alma, como é que os homens não têm poder sobre ela, visto que fazem muitas coisas com o sangue, tanto recolhendo-o para dar de alimento a cães e pássaros, seja espalhando-o para misturá-lo com limo ou lama? Na verdade, os homens podem fazer estas e inúmeras outras coisas com sangue sem dificuldade. Por esta razão os maniqueístas perguntam arrogantemente como, se o sangue é a alma, um assassino não pode prejudicar a alma de um homem apesar de ter tanto poder sobre o seu sangue. Eles também acrescentam o que o apóstolo Paulo afirma: Porque a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus e, conseqüentemente, afirmam que se o sangue for a alma, como afirma Moisés, nenhuma alma será encontrada capaz de obter o reino de Deus. acima de tudo, devemos responder a tais calúnias de modo a forçá-los a apontar onde está escrito nos livros da Lei Antiga que o sangue é a alma do homem. Na verdade, eles não encontrarão esta afirmação em nenhum lugar daquela Escritura que, infelizmente, por

mais que tentem dissecar, eles não conseguem entender de forma alguma. Se de fato nada disso lhes é dito a respeito da alma humana, o que nos importa que a alma de um animal possa ser prejudicada por sua morte ou que não possa obter o reino de Deus? Mas como se preocupam demasiado com as almas dos animais (mesmo que as dos homens sejam de facto almas racionais, ainda assim acreditam que estão reencarnados em animais), pensam que o reino dos céus lhes será negado se admitirem que lhes é negado almas animais (Agostinho, *Contra Adimanto man.*, I, I, 12.1)<sup>26</sup>.

Além da obra *Contra Adimanto Maniqueu*, há o texto que complementa este embate entre o pensador maniqueísta e o filósofo cristão, estando contido no conjunto de textos denominado *Sobre as Duas almas*. Dentre as obras contidas, há a *Réplica a Adimanto*, na qual Agostinho apresenta argumentos criticando a seita e, principalmente, a interpretação errônea de vários textos do Antigo Testamento bíblico, como por exemplo:

Este texto do Gênesis diz: 'Façamos o homem à nossa imagem e semelhança'. Os maniqueístas afirmam que este texto do Gênesis, no qual está escrito que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, se opõe ao Novo Testamento porque no Evangelho o Senhor diz: 'Vós tendes por pai o diabo e quereis cumprir os desejos de vosso pai. Ele era homicida desde o princípio e não se manteve na verdade, porque a verdade não está nele'. E porque em outro lugar o Senhor chama os judeus de 'raça de serpentes e víboras'. Eles não percebem que o fato de o homem ter sido feito à imagem e semelhança de Deus é uma afirmação referente ao homem antes de ter pecado, enquanto as palavras do Evangelho: 'Vós tendes por pai o diabo' se referem aos

---

<sup>26</sup>*Sta scritto che non bisogna mangiare il sangue, perché il sangue è l'anima della carne. A questa prescrizione dell'Antica Legge i Manichei oppongono, ricavandolo dal Vangelo, quanto dice il Signore, cioè che non bisogna temere coloro che possono uccidere il corpo, poiché non possono nuocere all'anima. Facendone una questione essi dicono: se il sangue è l'anima, come mai gli uomini non hanno alcun potere su di essa, tenuto conto che col sangue fanno molte cose, sia raccogliendolo per darlo come cibo ai cani e agli uccelli sia spargendolo per mescolarlo alla melma o al fango? In effetti gli uomini possono fare col sangue queste e innumerevoli altre cose senza difficoltà. Per questo motivo i Manichei con arroganza chiedono in che modo, se il sangue è l'anima, un assassino possa non nuocere all'anima di un uomo pur avendo tanto potere sul suo sangue. Aggiungono inoltre quanto afferma l'apostolo Paolo: Perché la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio e di conseguenza affermano che se il sangue è l'anima, così come afferma Mosè, non si troverà alcuna anima in grado di ottenere il regno di Dio. Ad una tale calunnia innanzi tutto bisogna rispondere in modo tale da costringerli ad indicare dove sta scritto nei libri dell'Antica Legge che il sangue è l'anima dell'uomo. Questa asserzione infatti non la troveranno in alcun luogo di quella Scrittura che, sventurati, per quanto si sforzino di sviscerare non riescono in alcun modo a comprendere. Se non vi è infatti detto niente del genere che riguardi l'anima umana, cosa importa a noi che l'anima di un animale possa ricevere danno dalla sua uccisione o che non possa ottenere il regno di Dio? Ma poiché costoro si preoccupano troppo dell'anima degli animali (pur essendo infatti quelle degli uomini anime razionali, essi ritengono tuttavia che si reincarnino negli animali), pensano che sarà a loro stessi precluso il regno dei cieli, se ammettono che lo sia per le anime degli animali" (Agostinho, *Contra Adimanto man.*, I, I, 12.1 - [https://www.augustinus.it/latino/contro\\_adimanto/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/contro_adimanto/index.htm)).*

pecadores e incrédulos [...]. Também os chamou de 'raça de víboras e serpentes' em consideração ao veneno de seus pecados.

[...]E para que seja compreendido mais claramente que o homem não foi feito à imagem de Deus de acordo com a velhice do pecado que se corrompe, mas de acordo com a formação de seu espírito, o próprio Apóstolo nos adverte a nos despojarmos do costume dos pecados, ou seja, do homem velho, e nos revestirmos da nova vida de Cristo, que é chamada de homem novo. E para nos mostrar que isso foi perdido em outro tempo, ele fala de renovação. Estas são suas palavras: 'Despojando-vos do homem velho com suas obras, revesti-vos do novo, que se renova pelo conhecimento de Deus segundo a imagem daquele que o criou'. Portanto, os homens renovados à sua imagem e feitos semelhantes a Ele no amor até os inimigos são filhos de Deus. De fato, o Senhor diz que devemos amar nossos inimigos para sermos semelhantes ao nosso Pai que está nos céus. Que Deus deixou isso em nosso poder é ensinado pela Escritura ao dizer: 'Ele deu-lhes poder para se tornarem filhos de Deus'. Por outro lado, aos homens são chamados filhos do diabo quando imitam sua impiedade soberba, se afastam da luz e excelência da sabedoria e não creem na verdade. A estes argumentava o próprio Senhor quando disse: 'Vós tendes por pai o diabo', etc. [...] (Agostinho, *De duab. an. Réplica a Adimanto*, 5, [1])<sup>27</sup>

Como já foi abordado, nota-se, neste trecho, que Agostinho critica a postura da seita em acreditar que os homens foram feitos por demônios, ideia essa que estaria embasada em textos bíblicos retirados de contexto, na passagem em que Jesus afirma que os homens são "raça de víboras". Além de apontar a descontextualização

---

<sup>27</sup>"Sobre este texto del Génesis: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Los maniqueos afirman que este texto del Génesis en el que está escrito que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios se opone al Nuevo Testamento porque en el Evangelio dice el Señor: Vosotros tenéis por padre al diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. El era homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad porque la verdad no está en él. Y también porque en otro lugar el Señor llama a los judíos raza de serpientes y víboras. No advierten que el haber sido hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios es una afirmación referida al hombre antes de que hubiese pecado, mientras que las palabras del Evangelio: Vosotros tenéis por padre al diablo se refieren a los pecadores e incrédulos. [...] También les llamó raza de víboras y serpientes en consideración al veneno de sus pecados.

Y para que se comprenda más claramente que el hombre no ha sido hecho a imagen de Dios según la vetustez del pecado que se corrompe, sino según la formación de su espíritu, el mismo Apóstol nos amonesta a que, despojados de la costumbre de los pecados, es decir, del hombre viejo, nos revistamos de la nueva vida de Cristo, a la que se llama hombre nuevo. Y para demostrarnos que eso lo perdimos en otro tiempo, habla de renovación. Estas son sus palabras: Despojándoos del hombre viejo con sus obras, revestios del nuevo, que se renueva por el conocimiento de Dios según la imagen de quien lo creó. Por tanto, los hombres renovados a su imagen y hechos semejantes a él en el amor incluso a los enemigos son hijos de Dios. En efecto, el Señor dice que nosotros debemos amar a nuestros enemigos para ser semejantes a nuestro Padre que está en los cielos. Que Dios dejó eso en nuestro poder lo enseña la Escritura al decir: Les dio poder para llegar a ser hijos de Dios. En cambio, a los hombres se les llama hijos del diablo cuando imitan su impía soberbia, se apartan de la luz y excelsitud de la sabiduría y no creen a la verdad. A estos argüía el mismo Señor cuando dijo: Vosotros tenéis por padre al diablo, etc. [...] (Agostinho, *De duab. an. Réplica a Adimanto* 5, [1]).

da ideia defendida pela seita, o bispo usa outros textos bíblicos para refutar tal tese, como o texto de gênesis, que afirma que “o homem foi feito a imagem e semelhança de Deus”. Todavia, o homem não permanece nesta condição, visto que, ao pecar, a sua natureza se corrompeu, afastando-se de Deus. Desta forma, o homem se torna um ser caído e, ao entregar-se ao pecado, torna-se um servo e filho do diabo.

## 2.4 FUNDAMENTOS DA TRICOTÔMICA DE HOMEM NA PATRÍSTICA

Cabe ressaltar, além do panorama de influência filosófica clássica, o contexto da filosofia cristã e seu desenvolvimento. Baseando-se na obra de Gerald Bray, *História da Interpretação Bíblica*, o autor elabora uma classificação dos períodos da era da patrística, sendo eles: estágio inicial, estágio originista, estágio conciliar e estágio conciliar final.

Para melhor compreender os conceitos e estudos que são abordados no período da patrística e do medievo, é necessário, primeiramente, entender o processo de formação da hermenêutica e teologia cristã. Essa necessidade de uma abordagem histórica é imprescindível para que se tenha uma visão mais ampla sobre a formação do pensamento cristão, sobre os percalços e lutas que ocorreram, as perseguições pelo Império Romano e o surgimento de inúmeras heresias desde o primeiro século nas igrejas fundadas pelos apóstolos de Jesus.

A tese abordada pelo historiador e teólogo Gerald Bray, dividida em quatro períodos, desenvolve, a partir da teologia cristã, as transformações e acontecimentos no mundo ocidental. O primeiro período é denominado como período apostólico, que possui as raízes primordiais para o cristianismo, com a formação de uma ortodoxia própria, se baseando nos evangelhos, que retratam os feitos e ensinamento de Jesus. Como exemplo, temos os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, e as epístolas dos apóstolos, tendo cada uma abordagem com características próprias. As de Paulo de Tarso, como exemplo, são as mais contundentes no âmbito da formação do pensamento filosófico cristão, como as cartas aos Romanos, Coríntios e Tessalonicenses, e do mesmo modo as epístolas de Tiago e João que possuem um caráter mais pastoral e aconselhador, voltando-se mais para um modo ético-cristão e de como um líder da congregação religiosa deve liderar e abordar certos temas.

O segundo período é denominado por “origenista”, devido ao grande trabalho que Orígenes elaborou nos seus estudos, criando inúmeros comentários sobre os livros contidos na Sagrada Escritura. Este trabalho possibilitou um princípio de um estudo sistemático e basilar de uma teologia para Igreja. Este período se estende de 200 à 325, no qual teve o primeiro Concílio de Niceia, que foi formado para haver discussões acerca da natureza de Cristo, na tentativa de defini-lo. É preciso elucidar que este mesmo período é considerado por alguns historiadores como o início da idade média, pois, em 313, o imperador de Roma, Constantino, o Grande, deu liberdade aos cultos cristãos, sendo que até este evento o cristianismo era uma religião perseguida, e seus cultos tinham que ser em segredo.

O terceiro estágio é denominado grande período conciliar devido aos concílios que ocorreram para combater as heresias e teologias surgidas. Este estágio se estende 325 à 451, desde do Concílio de Niceia ao Concílio da Calcedônia. Os concílios possuíam um papel de suma importância neste período, pois foi, neste período, que ocorreram os embates entre as escolas teológicas de Antioquia e Alexandria. Assim, em 309, o imperador Teodósio oficializou o cristianismo como religião do estado de Roma, deixando de ser uma religião perseguida para, posteriormente, se tornar a religião mais popular do império e, a partir da oficialização, atrelada ao estado.

Vale salientar que as diferenças que podem ser observadas entre as escolas teológicas ocorreram devido às influências de escolas filosóficas, visto que alguns pensadores cristãos pensavam a partir de um contexto de leitura e pensamento helênico, disseminado dentro do império romano. A escola de Alexandria foi uma das participantes na formação do cânone teológico, sendo fundada por Fílon, um judeu que, após se converter ao cristianismo, começou a ler os textos de Platão, que o possibilitaram a ter uma interpretação mais metafísica ou alegórica dos textos bíblicos. Fílon possuía duas bases interpretativas: a judaica (Moises) e a helênica (Platão). A judaica principia de Moises, o patriarca dos judeus, pois redigiu e formou o cerne do caráter étnico e religioso; e Platão pelos textos de aspecto metafísico e filosófico. A partir das influências recebidas nesta escola pode-se compreender o método de interpretação de pensadores como Orígenes, Ambrósio e entre outros.

A escola de Antioquia, por sua vez, foi fundada por Clemente. Este possuía um caráter mais material ou científico na leitura dos textos bíblicos. A influência filosófica

desta escola é estoica, que o possibilitou uma abordagem de essência moral ou ética, voltando-se mais para o aspecto de como as ordenanças devem se organizar e como um cristão deve agir e viver.

O estágio final, por sua vez, estende-se do concílio da Calcedônia ao período de Gregório, O grande, de 451 à 604. Neste período, iniciou-se uma ruptura entre o ocidente e o oriente tanto religiosa quanto socialmente. Isso se deve porque, na Europa, instaurava-se o sistema feudal, e essas mudanças sociais não tiveram a mesma recepção no oriente, que decidiu permanecer com um sistema político e social próprio. A questão religiosa ocorreu em 533 no Concílio de Constantinopla, em que se criava um cânone de interpretação das escrituras. Neste concílio, foram condenadas grandes figuras do período da patrística, sendo o principal delas Orígenes.

Dessa forma, o mal-estar entre as igrejas ocidentais e orientais foi aumentando ao longo dos séculos até o ano de 1050, em que houve a “cisma do Oriente”, que foi quando ocorreu a separação na Igreja Católica, sendo a igreja Oriental a Igreja Católica Ortodoxa e a Igreja Ocidental Igreja Católica Romana.

#### **2.4.1 Escola de Alexandria e Antioquia**

No período da Patrística, um dos principais objetivos dos padres e bispos da Igreja Católica Romana era estabelecer uma ortodoxia<sup>28</sup>, um cânone bíblico e combater as heresias surgidas com a expansão da igreja, desde o norte da Europa, norte da África até o Oriente Médio. Devido ao contexto cultural de cada região, ocorreram divergências teológicas e filosóficas, sendo uns dos mais acirrados no período de início da Idade Média, os embates entre as escolas de Alexandria e Antioquia, havendo opiniões divergentes principalmente sobre como se deve examinar e ler as Escrituras Sagradas.

---

<sup>28</sup>ὀρθός (órthos) é uma palavra grega que possui um leque de significados de acordo com o contexto empregado. Alguns desses significados são: aquilo que é justo, reto, correto e direito. Já δόξα (doxa) foi empregada por vários filósofos, sendo um dos principais Platão ao apresentar a sua teoria do conhecimento. Esta palavra tem como um dos seus significados: opinião ou crença. Ao juntar as duas palavras gregas, temos a palavra “ortodoxia” que significa ter uma opinião correta ou uma opinião de acordo com o que é certo.

A Escola de Alexandria tem, por sua vez, uma base de interpretação alegórica das Escrituras, afirmando que o sentido verdadeiro dos textos não está contido apenas nas palavras, mas sim no sentido espiritual. A influência de filósofos como Platão dentro desta Escola se dá a partir de um judeu chamado Fílon de Alexandria, que buscava conciliar as ideias do filósofo grego com Moisés e, para isso, elaborou o método denominado *alegorese*. Após Filon, veio Barnabé que, de acordo com alguns estudiosos, pode ser o autor da Carta de Barnabé, este possuía tendências gnósticas e sua interpretação do antigo testamento na Bíblia era alegórica.

Acerca da interpretação da composição do homem, a escola possuía divergências internas, pois havia visões dualistas e outras tricotômicas. Porém, grande parte dos integrantes adotavam a interpretação dualista, pois as influências do pensamento platônico permaneceram até a dissolução da escola.

Clemente de Alexandria (150-215 d.C.) foi um dos maiores representantes da escola de Alexandria. Buscava a alegoria como revelação da verdade, além disso afirmava que a alegoria mostra a verdade para o verdadeiro discípulo e se escondia diante dos outros.

Seguidamente, Orígenes (185-253 d.C.) liderou a Escola e se destacou, tornando-se um dos maiores padres do período da patrística. Devido a sua enorme relevância para a construção da Escola de Alexandria e suas interpretações antropológicas, a sua filosofia será abordada mais profundamente ao longo do texto. Outros intérpretes seguiram o método alegórico da Escola e obtiveram sucesso em seus embates contra a Escola de Antioquia e contra as heresias. Sendo os principais representantes da Escola de Alexandria: Dionísio, O grande, Eusébio de Cesareia, Dídimo, o Cego e Cirilo de Alexandria.

A Escola de Antioquia surgiu como uma contrarreação à interpretação alegórica da Escola de Alexandria, trazendo uma abordagem voltada para a literalidade do texto sagrado, buscando, em primeira análise, a finalidade para qual o texto foi escrito pelo autor e, a partir desta interpretação, fazer uma exegese do texto, trazendo um ensinamento espiritual ou místico. A Escola foi fundada por Luciano de Antioquia (240- 312 d.C.) que inaugurou a interpretação literal das Escrituras, a qual predominou por séculos nas igrejas orientais.

Alguns dos principais representantes desta Escola são: Deodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e João Crisóstomo. Este, por sua vez, foi o intérprete que

mais se destacou dentro da Escola com as suas principais obras como *Sobre o sacerdócio*, *Sobre a vida monástica* e as *Homílias*.

Um dos conceitos que foram desenvolvidos pelos padres antioquinos foi a *Theoria*, que consiste na leitura dos textos escritos pelos profetas no antigo testamento como uma compreensão do estado no qual o profeta se encontrava e as visões que o escritor descrevia. Entendia-se que a profecia consistia na previsão do futuro, baseado no contexto em que o profeta se encontrava. A *theoria* era uma das ferramentas usadas para fugir da interpretação alegórica e buscar um entendimento literal do que estava escrito.

Acerca da interpretação da composição humana, a escola possuía uma influência forte dos textos aristotélicos, logo, a visão que foi predominante ao longo de sua existência foi a tricotômica. Isso porque, além das obras de Aristóteles, a adoção irrestrita aos textos de Paulo de Tarso cooperou para este estabelecimento, porém, assim como em Alexandria havia divergências internas.

Devido ao desgaste em combate às heresias e à Escola de Alexandria, muitas interpretações e heresias foram introduzidas aos poucos, e isso causou a sua deturpação. Essas heterodoxias chegaram a Nestório, um patriarca de Constantinopla, que chegou a afirmar que Cristo possuía duas naturezas distintas e duas pessoas habitando no mesmo Cristo. Ademais, Juliano, bispo de Eclano, um dos poucos bispos ocidentais que defendia a Escola de Antioquia, tornou-se pelagiano.

Por fim, a condenação desses e de outros homens por heresia pela Igreja, ocasionou em uma desconstrução da Escola de Antioquia, devido ao descrédito que os defensores dessa Escola receberam. E, o século V, foi o último período da Escola de Antioquia, prevalecendo apenas, na Igreja Católica, a interpretação da Escola de Alexandria.

A interpretação literal retorna somente no século XVI com Martinho Lutero e João Calvino na Reforma Protestante. Utilizando-se dos princípios da *Sola scriptura*, *Sola fide*, *Solus Christus*, *Soli Deo Gloria* e *Sola Gratia*, os reformadores se desvincularam da Igreja Católica e formaram uma outra denominação religiosa. Esses princípios possuem significados de importância teológica, pois são as principais discordâncias com a religião católica, em que *sola scriptura* significa que somente a Escritura é única e suficiente fonte de revelação divina. *Sola fide* significa que a justificação do indivíduo é somente pela graça por intermédio da fé. *Solus Christus*

significa que o sacrifício de *Cristo* é único e suficiente meio para a salvação. *Soli Deo Gloria* significa que somente a Deus deve ser dado louvor. Por fim, *Sola gratia* designa que somente pela graça de Deus que homem é salvo e não por obras humanas.

#### 2.4.1.1 Ireneu de Lyon

Dentre os padres da patrística, um dos que se destacam tanto pelos seus escritos quanto pela relevância para se estudar Agostinho de Hipona, é Ireneu de Lyon. Ele foi um dos primeiros deste período que desenvolveu o conceito de pecado original. O padre de Lyon viveu entre 135 e 202 d.C., na região da Gália, onde dedicava boa parte de seu tempo na evangelização dos povos celtas. Em 202, se tornou mártir durante a perseguição de Séptimo Severo.

Considerada a sua principal obra *Contra as heresias*, é o texto que sintetiza as principais teses de Ireneu. O objetivo da escrita deste texto foi o combate às heresias surgidas durante o século II, entre as quais se destacava o gnosticismo, desenvolvido pelo padre Valentim. Originário do Egito e contemporâneo de Ireneu, Valentinus afirmava em seus textos<sup>29</sup> que a salvação do ser humano é por meio do conhecimento e da libertação do homem das condições materiais. O pensamento gnóstico<sup>30</sup> de Valentim afirmava que, por meio do conhecimento, que o ser humano conhecia a sua própria natureza.

Devido à influência dos textos de Platão, Valentim buscava distanciar o conceito de Deus da matéria, visto que a matéria seria um fruto irracional da terra, inconstante e formada por um deus menor, o Demiurgo, enquanto o Deus supremo permanece em um estado de silêncio e quietude. Desta forma, Valentim nega a formação do homem por Deus, sendo o Demiurgo o criador do corpo humano e a Sophia a formadora da alma e do espírito. O padre também nega a imagem de Cristo que veio à terra como homem e sofreu as tentações e mártires do pecado, mas acredita que Cristo veio apenas na forma de espírito e não houve sofrimento.

Um dos termos centrais desenvolvido por Ireneu foi o de “deificação”, que afirma que o ser humano é potencializado por Deus dentro da fragilidade humana.

---

<sup>29</sup>Devido a ser considerado herege, sobrou somente o texto *O evangelho da Verdade*.

<sup>30</sup>Foi denominado esse pensamento de gnosticismo, pois “gnose” em grego significa conhecimento.

Este conceito parte da segunda epístola de Paulo à igreja de Corinto, em que afirma: “Então, ele me disse: A minha graça te basta, porque o poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo” (2 Coríntios 12:9)<sup>31</sup>. Ireneu afirma que o ato de assumir a fragilidade do ser humano é o primeiro passo de uma “deificação”, que corresponde à descoberta do pertencimento ao universo criado por Deus. Ademais, afirma que o ser humano, por ser uma criatura criada por Deus, é partícula de Deus, agindo na história em um processo de autorreconhecimento de sua condição de pecado.

Uma abordagem que Ireneu de Lyon elabora é sobre a constituição do homem e sobre como o homem é formado. Indo da natureza inferior a mais superior, existe o corpo ou a parte material do ser humano, que é responsável pela existência física e ação na história; em seguida, há alma, que é responsável pela vitalidade, ou seja, pela condição que dá movimento ao corpo e que dá condição de vida. E, por fim, a parte mais elevada e mais próxima de Deus que é o espírito, sendo responsável pela ação espiritual do homem e do elo de comunicação com o mundo espiritual e, principalmente, com Deus. Como o próprio autor explicita:

Tampouco a carne modelada é de per si o homem perfeito, mas é o corpo do homem e uma parte dele; nem a alma, sozinha, é o homem, mas uma parte do homem; como nem o Espírito é homem, de fato, dá-se-lhe o nome de Espírito e não de homem, mas é a composição e a união destes elementos que constitui o homem perfeito. Por isso o Apóstolo explicando o seu pensamento, definiu claramente o homem perfeito e espiritual, partícipe da salvação, quando diz na sua primeira carta aos Tessalonicenses: ‘O Deus da paz santifique a vós, os perfeitos, e o vosso espírito, a alma e o corpo sejam guardados plenamente acabados e sem repreensão para a vida do Senhor Jesus.’ [1ª Tessalonicenses 5:23] (Ireneu de Lião, *Contra as heresias denúncia e refutação da falsa gnose* V,6,1)

Além do conceito antropológico de Ireneu, a abordagem e a elaboração dada sobre a condição do livre-arbítrio do ser humano influenciaram inúmeros pensadores da patrística, principalmente Agostinho de Hipona. A análise do padre de Lyon é que a condição de liberdade do homem consiste na existência da livre iniciativa do homem

---

<sup>31</sup>“καὶ εἰρηκέν μοι· Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ ἰδύναμις ἐν ἀσθενείᾳ ἰτελεῖται. ἡδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις ἰμου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ” (2 Coríntios 12:9).

de sua deificação, isto é, parte do princípio da ação do homem em ir em direção à Deus.

#### 2.4.1.2 Orígenes de Alexandria

Tratando-se a respeito do movimento da Patrística e seus principais representantes, Orígenes se destaca pela sua erudição e meios de enxergar as Escrituras de maneira única até sua época. O contexto em que Orígenes viveu, entre 185 à 253 (morto pela perseguição de Décio), é marcado pela perseguição de cristãos, sendo o seu próprio pai um mártir, tornando-se um símbolo que o marcou por toda a sua vida. Este evento se tornou como um combustível que o moveu para que, cada vez mais, se aprofundasse nos estudos e dedicação espiritual ao cristianismo.

Devido à perseguição que estava em voga contra os cristãos em Alexandria, Orígenes, com somente 18 anos, começou a dar instruções de iniciação ao catecismo, chegando a ter mais de uma turma. Uma para estudos avançados da palavra e outra para um conteúdo mais introdutório. Acerca disso, Eusébio de Cesaréia escreve:

Nesta ocasião, enquanto Orígenes atuava na catequese em Alexandria, praticou uma ação que constitui uma prova muito grande de um senso inexperiente e juvenil, mas também de fé e temperança. Entendeu as palavras: 'E há eunucos que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus' (Mt 19,12), de modo simplista e juvenil, seja por julgar que assim cumpria a palavra do Senhor, seja porque, sendo jovem, pregava as coisas divinas, não somente a homens, mas ainda a mulheres, e querendo tirar aos infiéis todo pretexto de calúnia vergonhosa, foi impelido a cumprir realmente a palavra do Senhor, tendo cuidado, porém, de que sua ação ficasse oculta para a maior parte dos discípulos que o cercavam. 3. Não foi possível, contudo, bem que o quisesse, dissimular tal ação. Mais tarde, com efeito, Demétrio, como chefe da comunidade da região, soube do fato. Admirou inteiramente a audácia de Orígenes. Aprovou-lhe o zelo e a sinceridade da fé e exortou-o a se entregar doravante mais ainda à obra catequética (Eusébio de Cesárea, *História eclesiástica*, 2014, p.174).

Um ponto que se deve destacar na trajetória intelectual de Orígenes é sobre seus estudos de Platão. O fervoroso cristão obteve a oportunidade de estudar os textos platônicos com Amônio Sacas, considerado como o principal iniciador do movimento Neoplatônico, um movimento que buscava restabelecer uma leitura mais metafísica e tradicional de Platão, distanciando-se do movimento cético que a

Academia mergulhou naquele século. Considerado pelos historiadores da filosofia como um dos maiores filósofos platônicos, Plotino obteve orientações do mesmo mestre que Orígenes tivera. Logo, percebe-se a construção intelectual sobre a metafísica que o capacitou para obter os estudos mais aprofundados acerca das Escrituras.

O objeto de estudo principal de Orígenes, ao longo de sua vida, sempre foi o modo de interpretar as Escrituras, na questão do modo de ler os textos sagrados. A interpretação que Orígenes apresenta é denominada, pelos teólogos e filósofos, como interpretação alegórica, pois o padre de Alexandria buscava não o sentido literal que o texto apresentava, mas sim o sentido espiritual ou místico. Dessa maneira, a partir deste ponto, que se elabora as questões acerca de Deus.

A respeito de seus escritos, Orígenes se destaca pela quantidade de obras redigidas, como destaca Gerald Bray:

[...] Orígenes escreveu comentários sobre livros bíblicos, o primeiro cristão a fazê-lo. A maior parte de sua obra foi destruída no quinto século, quando caiu em desgraça perante a igreja e foi condenado por heresia, mas ainda existem fragmentos de seus comentários de Cântico dos Cânticos, Mateus, João e Romanos. Além destes escreveu muitas notas exegéticas breves (*Scholia*) sobre Êxodo, Levítico, Isaías, Salmos 1-15, Eclesiastes e o Evangelho de João, algumas das quais estão parcialmente preservadas em outras obras. Além disso, há também 574 sermões (homilias, do quais 186 foram preservadas principalmente em traduções para o latim feitas por Rufino ou Jerônimo no final do quarto século. [...] A sua mais importante obra de interpretação bíblica é o livro sobre os primeiros princípios (*De principiis ou Peri archón [Os princípios]*), em que desenvolve suas teorias alegóricas (2017, p.102).

A interpretação que o padre de Alexandria apresenta acerca da concepção do homem, baseia-se no seu método alegórico de ler as Escrituras. Ademais, define alguns conceitos que, posteriormente, irão influenciar na formação do pensamento de Agostinho, havendo momentos em que o próprio Agostinho discordará de Orígenes. Este, baseia-se essencialmente na antropologia tricotômica paulina — corpo, alma e espírito — (cf. Berçot, 2021, p.62), como exemplo o trecho: “O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo; e vosso espírito, alma e corpo sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Tessalonicenses 5:23)<sup>32</sup>,

<sup>32</sup>Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὅλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν (1 Tessalonicenses 5:23).

para defender que o homem é composto de três partes e cada uma dessas partes possui uma função a exercer na vida.

“Depois de cair, a criatura racional recebe um corpo grosseiro e sexuado, que não possuía antes. Um corpo adaptado ao mundo sensível em que está destinado a viver para se redimir da negligência” (Berçot, 2021, p. 63). Desta forma, o corpo possui a função de ação e do mover da história no mundo, sendo responsável pela ação no mundo material. Além disso, é o primeiro passo para o reconhecimento dos fatos e dos objetos, mesmo sendo de natureza inferior, é a porta de entrada que possibilita o homem a perceber e sentir. Porém Orígenes interpreta que a descida do espírito à um corpo físico é causada devido a negligência, ou acídia, pois o homem com o pecado se tornou imprudente em cumprir seu dever em buscar a Deus. Como pode-se notar no texto de Berçot em seu texto sobre a antropologia de Orígenes:

Em vez de permanecerem neste estado de contemplação ativa de Deus, que no entanto era também uma condição de felicidade, foram tomados pela imprudência e preguiça, foram negligentes. Os resultados desta negligência, cuja raiz está na liberdade de vontade com que as criaturas foram dotadas, estão na origem da criação do mundo senciente: são o início de uma história de queda e redenção, que vai além da individualidade da criatura, a ser representada em um plano também cósmico e universal, e que verá no final o retorno a Deus de tudo o que foi criado (Berçot, 2021, p.65).

Dentro da concepção de homem em Orígenes, a alma exerce a função de princípio de imaginação e representação, que possibilita a recepção de impressões e estímulos externos, como afirma Orígenes:

Sendo assim, é claro que a vontade dessa alma é como que um intermediário entre a carne e o espírito, servindo sem dúvida um dos dois e obedecendo àquele a quem ela escolheu obedecer; e quando essa alma se sujeitou aos deleites da carne, torna os homens carnaís; mas, quando ela se junta ao espírito, ela faz que o homem esteja no espírito, e por isso seja chamado espiritual. O Apóstolo parece que indica isso, quando diz: ‘Vós, porém, não estais na carne, mas no espírito’ (Rm 8,9).

É preciso perguntar que vontade é essa que fica entre a carne e o espírito e que não é nem a vontade da carne nem a que se diz do espírito. É certo que tudo o que se diz pertencer ao espírito é vontade do espírito e que tudo o que é dito obra da carne é vontade da carne. Que é, pois, essa vontade da alma que é mencionada além das duas outras vontades, e à qual o Apóstolo não quer que obedecemos quando diz: ‘A fim de que não façais o que quereis’ (Gl 5,17)? Parece indicar que essa vontade não deve aderir a nenhum dos dois, a saber, nem à carne, nem ao espírito. Mas diremos que, se é melhor para a

alma fazer a sua própria vontade do que a da carne, mais ainda é melhor para a alma fazer a vontade do espírito e não a sua. Como é que então o Apóstolo diz: 'Para que vós não façais o que quereis?' Porque, no combate que se desenrola entre a carne e o espírito, não é certo que, de todos os modos, a vitória venha a ser do espírito; é claro que muitas vezes quem a obtém é a carne (Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, III,4,2, 2014, p.152-153)

Neste sentido, a alma age de forma como um juiz que, ora decide agir de acordo com as vontades do corpo, ora as vontades do espírito. Utilizando-se de seu imenso repertório, Orígenes analisa o texto de Gálatas escrito por Paulo, e afirma: “Pois a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, de tal maneira que nós não fazemos o que queremos” (Gálatas 5:17). Desta maneira, cabe ao homem buscar fazer a vontade do espírito, lutando contra as próprias vontades da carne, como aponta Luiz Carlos Lodi da Cruz:

A alma racional, ele define-a como 'substância racionalmente sensível e móvel', definição esta que 'se adapta aos anjos'. Quanto à alma humana, Orígenes enumera o que foi transmitido e pertence ao ensinamento eclesiástico: que ela tem vida própria, que subsiste à morte, que será retribuída segundo os seus méritos e que é dotada de livre arbítrio e vontade (2021, p.83).

Desse modo, Orígenes engloba dentro do seu conceito de “alma racional” os seres humanos, anjos e demônios, visto que a explicação que o padre de Alexandria apresenta é de que todas as almas racionais foram criadas ao mesmo tempo antes de haver o mundo material, como descrito no trecho a seguir:

Como não havia nele – a causa do que ia ser criado – nem variedade, nem mudança, nem incapacidade, ele os fez todos iguais e idênticos, pois não havia nele nenhuma causa de variação e de diversidade. Como, porém, as próprias criaturas racionais receberam a faculdade do livre-arbítrio, a liberdade da sua vontade convidou cada uma a progredir pela imitação de Deus, ou a arrastou na regressão por causa da sua negligência; essa questão já a demonstramos muitas vezes e voltaremos a demonstrar no seu lugar. E isso foi, como já o dissemos antes, causa da diversidade entre as criaturas racionais, sem que isso venha da vontade ou da decisão do Criador, mas das escolhas da liberdade própria. Deus, porém, que já considerava justo governar as suas criaturas de acordo com os méritos delas, dispôs as diversidades das inteligências na consonância de um só mundo, como se fosse uma casa em que houvesse não só recipientes de ouro e prata, mas também de madeira e de argila, uns para uso mais nobre, outros para uso de coisas desprezíveis; e ele decorou a casa utilizando os diversos vasos que são as almas, ou mentes. Creio eu que é daí que vêm as causas da diversidade deste mundo, porque a divina Providência governa cada um segundo a variedade das suas ações e das

intenções dos seus propósitos. Desse modo, nem o Criador pode parecer injusto, porque dispôs cada um conforme seus méritos de acordo com as causas antecedentes; nem se pode pensar que seja resultado do acaso a felicidade ao nascer, ou a desgraça ou qualquer outra condição possível (Orígenes, *Tratado sobre os Princípios*, II, 9, 6, 2014, p.110).

Seguindo essa linha de raciocínio, Orígenes interpreta que a diversidade entre anjos, demônios e homens se dá pelo mérito que cada alma obtém no exercício de seu livre-arbítrio. Ao afirmar isto, o padre de Alexandria defende que, no final dos tempos, todas as almas racionais voltarão para o seu estado original junto à Deus, e isto engloba até os demônios.

Devido à escolha da alma pelo pecado, ela se tornou uma criatura decaída, afastando-se do amor de Deus. E, por essa razão, foi colocada em um corpo pesado para que pudesse expiar ou pagar pelos pecados e culpas. Por conseguinte, somente pela santificação e purificação da alma, o homem volta a sua condição inicial de “nous” (cf. Cruz, 2021, p. 87).

Além do mais, há uma divisão da alma entre duas naturezas: a superior e a inferior, a primeira designada pelo termo platônico *voũς* e pelo termo estoico *ἡγεμονικόν* (*principal animae, mentis* ou *cordis*) e ainda pelo termo escriturístico (*cor*), constituía a alma na pré-existência revestida pelo “corpo etéreo” (Berçot, 2021, p. 66). E a segunda parte constitui a parte mais ligada ao corpo, e as condições posteriores à queda. Isso posto, a alma é responsável pelo poder de escolha do homem, podendo inclinar-se para os campos celestiais ou para a pecaminosidade física do corpo.

Por última parte, o espírito do homem exerce a função mística ou espiritual que o capacita a ter comunhão com o Espírito Santo. Orígenes chega a afirmar que os dons e revelações que os homens recebem de Deus advêm do Espírito Santo. Logo, o relacionamento com Deus se dá por meio do alinhamento das vontades do homem em fazer a vontade do espírito e da comunhão de Deus com os homens. À vista disso, a noção de salvação em Orígenes é baseada na interpretação alegórica dos textos de Mateus 24,51 e Lucas 12,46. No qual no trecho a seguir Berçot comenta acerca da soteriologia pelo pensador cristão.

[...]Orígenes explicar-se acerca deste ponto é Mt. 24,51 ou Lc. 12,46: se o patrão, ao voltar, surpreender o mau servo batendo em seus companheiros ou embriagando-se com bêbados, “o cortará em dois”, escrevem curiosamente os dois evangelistas. Segundo nosso autor, que interpreta esta passagem alegoricamente, os justos irão a Deus

com as três partes de seu ser, espírito, alma e corpo, mas os ímpios serão “cortados em dois”: o πνεῦμα retornará a Deus que o concedeu e o homem sofrerá então com a amputação de seu ser, retendo apenas o corpo e a alma que se tornou inteiramente carnal, entretanto, esta alma retém sua participação na imagem de Deus como a fonte de seu tormento. Os condenados, portanto, não têm mais πνεῦμα : Orígenes parece privá-lo de toda possibilidade de conversão [...](Berçot, 2021, p. 78).

### 3 AGOSTINHO FRENTE AS INTERPRETAÇÕES DICOTÔMICAS DE HOMEM

Neste capítulo, será apresentado o conceito de dicotomia com os principais argumentos que servem como fundamento nos textos bíblicos, a noção de corpo e alma apresentados por Santo Agostinho e, por último, a relação entre estas partes explicitada pelo bispo.

#### 3.1 O CONCEITO DE DICOTOMIA NA TEOLOGIA

A conceituação sobre a constituição do homem é amplamente debatida tanto no campo filosófico quanto no campo teológico. Uma abordagem que está em debate por longos séculos é a dicotômica, também denominada dualista, que defende que o homem é formado por um parte material e outra espiritual (cf. Araújo, [s.d.], p. 4). Pensadores que defendem esta posição utilizam o texto encontrado em Gênesis 2,7: “Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e soprou em suas narinas o fôlego de vida, e o homem se tornou um ser vivente” (Gênesis 2:7)<sup>33</sup> para fundamentar sua ideia.

Ao ler o texto, os defensores deste posicionamento denotam que há somente duas substâncias que formam o homem durante ato feito por Deus ao dar a vida: a material que seria “pó da terra” e espiritual “fôlego de vida”. Esses termos são usados em outros textos quando há a referência a ambas as partes do homem, como por exemplo no texto de 1º Coríntios 15,47-50:

O primeiro homem era do pó da terra; o segundo homem, do céu. Os que são da terra são semelhantes ao homem terreno; os que são do céu, ao homem celestial. Assim como tivemos a imagem do homem terreno, teremos também a imagem do homem celestial. Irmãos, eu lhes declaro que carne e sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem o que é perecível pode herdar o imperecível<sup>34</sup>

<sup>33</sup>Seguindo a Nova Versão Internacional: Bíblia, 1993.

<sup>34</sup>ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἶος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, ἐφορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανόυ. Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. (1º Coríntios 15,47-50).

O Apóstolo Paulo escreve este texto, utilizando os mesmos termos do texto de Gênesis, percebe-se que há referências às palavras usadas na obra como “pó da terra”, que corresponde a parte material/carnal, e “celestial” referindo-se a parte espiritual. A mensagem que o apóstolo deseja passar é de que somente a parte espiritual do homem é imortal, visto que somente ela será salva e, em razão disso, aconselha os membros e seguidores da igreja na cidade de Corinto a não se dedicarem às coisas da carne, já que são efêmeras. Segue, abaixo, alguns textos destacados por Araújo em seu artigo *Dicotomia ou Tricotomia?* que são utilizados para a defesa da dicotômica bíblica:

Ai sair-lhe a alma (porque morreu), deu-lhe o nome de Benoni; mas seu pai lhe chamou Benjamim (Gênesis 35:18).

E, estendendo-se três vezes sobre o menino, clamou ao Senhor e disse: ó Senhor, meu Deus, rogo-te que faças a alma deste menino tornar a entrar nele. O Senhor atendeu à voz de Elias; e a alma do menino tornou a entrar nele, e reviveu (1º Reis 17:21-22).

E o pó volte à terra, com era, e o espírito volte a Deus, que o deu (Eclesiastes 12:7).

E não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer no inferno a alma e o corpo (Mateus 10:28).

E o seu espírito voltou, e logo se levantou; e Jesus mandou que lhe dessem de comer (Lucas 8:55).

À universal assembleia e igreja dos primogênitos, que estão inscritos nos céus, e a Deus, o juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados (Hebreus 12:23).

E, havendo aberto o quinto selo, vi debaixo do altar as alma dos que foram mortos por amor da palavra de Deus e por amor do testemunho que deram (Apocalipse 6:9).

Desta forma, a visão dicotômica afirma que os trechos supracitados são reforços para a sua visão dualista. Para responder ao uso de outras palavras além da alma, como por exemplo espírito, os defensores desta interpretação afirmam que ambas as palavras possuem o mesmo referente, designando a parte espiritual do homem. Nesta defesa, também no artigo *Dicotomia ou Tricotomia?*, o autor apresenta as similaridades entre as duas palavras quando são usadas nos textos bíblicos e afirma:

1. Tanto a alma quanto o espírito são imateriais e imortais. Ou seja, ambos sobrevivem à morte do corpo.[...]
2. Tanto a alma quanto o espírito dão vida ao corpo físico. Ou seja, alma e espírito foram criados por Deus com uma mesma função: vivificar o corpo material.
3. Tanto a alma quanto o espírito dos justos vão para o céu, para desfrutar da presença do Senhor [...] (Araújo, [s.d.], p. 6).

Na citação acima, observa-se a similaridade das características entre a alma e o espírito, como os pontos acerca da imortalidade após a morte do corpo, a animação do corpo e a relação espiritual das partes com Deus. Nesse sentido, reitera-se a argumentação de que a alma e o espírito correspondem a mesma parte imaterial que forma o homem.

### 3.2 AGOSTINHO FRENTE A VISÃO DICOTÔMICA

A compreensão da interpretação dicotômica facilita-nos a entender o pensamento de Agostinho frente a esta visão. Cabe destacar a capacidade intelectual e retórica do bispo de Hipona que o possibilitaram a aproximar o campo da fé e da filosofia. Como já relatado anteriormente, outros pensadores tentaram fazer esta conciliação; entretanto, Agostinho, por meio da sua formação acadêmica na leitura de textos platônicos, neoplatônicos, céticos, acadêmicos, maniqueístas etc., consegue fazer uma filosofia e uma teologia fundamentadas principalmente em Platão, além de conciliar os preceitos da fé e da religião cristã. Através desta incorporação, cabe analisar, primeiramente, a noção e o vocabulário utilizados por Santo Agostinho para referir-se ao corpo, ou parte física do homem dentro da interpretação dicotômica.

“*Corpus*’ poderia se referir a qualquer entidade corporal. Cada corpo possui dimensão (*mensura*), número (*numerum*) e peso (*pondus*), o que quer dizer que um corpo é algo que pode se mover no tempo e no espaço” (Fitzgerald, 2018, p. 286). Seguindo o raciocínio de Fitzgerald, o uso da palavra “*corpus*” se aplica ao sentido de materialidade, objeto concreto e corpo. Também pode-se observar, nos textos de Agostinho, a utilização da palavra “*caro*” que pode ser traduzida por: carne, corpo e paixões baixas, referindo-se ao lado pecaminoso do homem. Nesse sentido, a palavra

“*corpus*” possui um sentido mais espacial e material, enquanto a palavra “caro” possui o sentido mais simbólico.

O comentador Fitzgerald, ao abordar sobre a conceituação de corpo em Agostinho, afirma que a fundamentação acerca do corpo na constituição do homem é baseada nos textos de Paulo de Tarso, como pode ser visto no trecho abaixo:

É plausível afirmar que a agostiniana apreciação positiva do corpo, depois que ele foi ordenado sacerdote, tenha sido reforçada por seu estudo de São Paulo; uma passagem se destaca particularmente “ninguém jamais odiou sua própria carne” (Efésios 5,29), mesmo que não haja razão para limitar a influência de São Paulo só a esse texto. O que também pode ter desempenhado algum papel na noção agostiniana da unidade essencial do corpo e da alma, que o opunha radicalmente a toda forma de desprezo ao corpo por exemplo, em Porfírio, foi sua plena compreensão da ressurreição corporal. O próprio Agostinho pôs em evidência como seu próprio pensamento sobre a carne mudou ao, em *Retratações* 1,17, esclarecer o que havia escrito em *A Fé e o símbolo* 24, pois a ressurreição do corpo significa que a carne seria restaurada sem a corruptibilidade e a mortalidade. É o próprio corpo que será ressuscitado, e não terá necessidade de que se cuide dele, pois não será mais mortal (Fitzgerald, 2018, p. 288.)

No texto *A fé e o símbolo* citado acima pelo comentador, Agostinho afirma sobre a condição do corpo após a morte, na etapa da ressurreição. Para explicar acerca deste fato é necessário compreender a soteriologia (teologia da salvação) nas obras de Agostinho, em que ele afirma que, na vida após a morte, a alma receberá um novo corpo, que não será mortal nem suscetível ao pecado, como no trecho:

Ressurgirá, então, o corpo, segundo a fé cristã, que não pode enganar. E a quem parece uma coisa inacreditável, é porque considera o que a carne é agora, e não o que será no futuro; pois, naquele tempo da transformação angelical, não haverá corpo e sangue, mas somente o corpo. O Apóstolo, falando da carne, disse: “Outra é a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres”. De fato, não disse: carne celeste, mas disse, ao invés, “corpos celestes e corpos terrestres”. Certamente, toda carne é corpo; entretanto, nem todo corpo é carne; primeiramente, se vê nas realidades terrestres, pois a madeira é um corpo, mas não carne; por outro lado, o corpo dos homens e dos animais é também carne; nas realidades celestes, ao invés, nada é carne, mas corpos simples e luzentes, que o Apóstolo chama de espiritual e que outros chamam de etéreos. E não por isso contradiz a ressurreição da carne aquilo que diz: “A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus”, mas prediz o que será no futuro o que agora é carne e sangue. Quem não crê que esta carne possa transformar-se em tal natureza deve ser conduzido à fé por graus. Se, pois, lhe é perguntado se a terra pode converter-se em água, pela

proximidade dos dois elementos, não lhe parecerá inacreditável.(  
Agostinho, *De fide et simb.*, X, 24)

A explicação apresentada por Agostinho sobre o papel do corpo no contexto da salvação e como o ser humano teria vida após a morte é baseada nos textos paulinos que argumentam sobre o novo corpo recebido no pós vida. Este corpo transformado possuirá uma outra natureza, que não estará corrompida pelo pecado. A partir deste raciocínio, o bispo continua a sua arguição:

Se então, por estes graus, pode admitir que a terra seja transformada em corpo etéreo, por que, não tomando parte na vontade de Deus, pela qual um corpo humano pode caminhar sobre as águas, rapidamente possa ocorrer tal transformação, como está escrito: “num abrir e fechar de olhos”, sem qualquer de tais graus, do mesmo modo como a fumaça se transforma em chama com enorme rapidez? Nossa carne, porém, vem certamente da terra, mas os filósofos, cujos argumentos frequentemente resistem à ressurreição da carne, pois afirmam que não pode haver um corpo terreno no céu, admitem que um corpo possa converter-se em qualquer outro corpo. Acontecida, porém, a ressurreição do corpo, liberto da condição do tempo, deleitemo-nos com uma vida eterna, de caridade inefável, e de uma estabilidade incorruptível. Então, acontecerá o que está escrito: ‘A morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão?’ (Agostinho, *De fide et simb.*, X, 24)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup>“Resurget igitur corpus secundum christianam fidem, quae fallere non potest. Quod cui videtur incredibile, qualis nunc sit caro attendit, qualis autem futura sit non considerat: quia illo tempore immutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus. Cum enim de carne Apostolus loqueretur: Alia, inquit, caro pecorum, alia volucrum, alia piscium, alia serpentum; et corpora caelestia, et corpora terrestria. Non enim dixit: et caro caelestis; dixit autem: et caelestia et terrestria corpora. Omnis enim caro etiam corpus est, non autem omne corpus etiam caro est: primo in istis terrestribus, quoniam lignum corpus est, sed non caro; hominis autem vel pecoris et corpus et caro est; in caelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritalia; nonnulli autem vocant aetherea. Et ideo non carnis resurrectioni contradicit illud quod ait: Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt; sed quale futurum sit quod nunc caro et sanguis est, praedicat. In qualem naturam quisquis hanc carnem converti posse non credit, gradibus ducendus est ad fidem. Si enim ab eo quaeras utrum terra in aquam possit converti; propter vicinitatem non ei videtur incredibile. Rursum si quaeras utrum aqua possit in aerem; neque hoc absurdum esse respondet; vicina enim sunt sibi. Et de aere si quaeras utrum in aethereum corpus, id est, caeleste possit mutari; iam ipsa vicinitas persuadet. Quod ergo per hos gradus fieri posse concedit, ut terra in corpus aethereum convertatur, cur non accedente Dei voluntate, qua corpus humanum supra aquas potuit ambulare, celerrime id fieri posse, quemadmodum dictum est: in ictu oculi, sine ullis talibus gradibus credit, sicut plerumque fumus in flammam mira celeritate convertitur. Caro enim nostra utique ex terra est; philosophi autem, quorum argumentis saepius resurrectioni carnis resistitur, quibus asserunt nullum esse posse terrenum corpus in caelo, omne corpus in omne corpus converti et mutari posse concedunt. Qua corporis resurrectione facta, a temporis conditione liberati, aeterna vita ineffabili caritate atque stabilitate sine corruptione perfruemur. Tunc enim fiet illud quod scriptum est: Absorpta

Ao finalizar a argumentação, o bispo faz referência ao conceito de *'ādām* para explicar o conceito de carne. Esta palavra hebraica traz o significado de corpo derivado da terra (barro) e, através desse entendimento, é apresentada a noção da existência de corpos físicos no paraíso. Dessa forma, ao abordar este tema, Agostinho confronta os gnósticos, que negavam a relação de Deus com a matéria; e os maniqueístas, que afirmavam que a matéria era derivada do reino das trevas.

Com o objetivo de esclarecer, o filósofo escreve também em sua obra *Retratações*, na qual apresenta mais argumentos sobre a pecaminosidade do corpo humano e sobre o novo corpo que será ressuscitado, imaculado do pecado. Como fundamentação de sua tese, utiliza como base para a sua arguição os textos paulinos de primeira epístola de Coríntios 15,20<sup>36</sup> e Romanos 8,12-14<sup>37</sup>.

Nesse livro, ao falar da ressurreição da carne, eu disse: “O corpo ressurgirá, de acordo com a fé católica, que não induz à falsidade. Isso parece incrível para quem agora pensa na carne, mas não tem em conta o que há de ser; pois, naquela transformação angélica, já não haverá mais carne e sangue, mas haverá corpo”, e o restante que ali abordei sobre a mudança dos corpos terrenos em corpos celestes, pois o Apóstolo disse, ao falar desse assunto: ‘A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus’. Está claro que, por essas palavras, o Apóstolo não negou a existência futura da substância da carne no Reino de Deus, mas denominou, pelo nome de carne e sangue, ou os homens que vivem segundo a carne, ou a própria corrupção da carne, a qual então certamente não existirá. Com efeito, depois de ter dito: ‘A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus’, compreende-se que tenha acrescentado, como que explicando o que dissera: ‘Nem a corrupção herdar a incorruptibilidade’ (Agostinho, *Retrat.*, I, 17).

Por meio das ideias defendidas por Paulo, que afirma que nem a carne e nem o sangue herdarão o reino dos céus, Agostinho elabora uma diferenciação dos conceitos entre corpo e carne. Nesta conceituação, a carne possui um significado de pecado, assim, ao ler o texto paulino, adota-se o sentido de que no reino dos céus não haverá pecado. O significado de corpo, por sua vez, possui um sentido de matéria, sendo possível afirmar que, para Agostinho, no reino dos céus haverá corpos físicos.

---

*est mors in victoriam. Ubi est, mors, aculeus tuus? ubi est, mors, contentio tua?”* (Agostinho, *De fide et simb.*, X, 24).

<sup>36</sup> “Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem.”

<sup>37</sup> “Assim, pois, irmãos, somos devedores, não à carne como se constrangidos a viver segundo a carne, caminhais para a morte; mas, se, pelo Espírito, mortificardes os feitos do corpo, certamente, vivereis. Pois todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus.”

Todavia, como já foi descrito anteriormente, estes corpos possuirão uma natureza divina compartilhada com Deus.

Tendo apresentado a função do corpo e a linguagem usada por Santo Agostinho para poder designar a noção espacial do corpo, *corpus*, e a do pecado, *caro*, cabe prosseguir para o entendimento da natureza mais elevada da composição do homem, a alma, que é a substância que dá a vida ao corpo, “não pode existir a natureza das coisas sem uma alma viva” (Agostinho, *Sol.*, II, 4,5)<sup>38</sup>. Assim, todo ser que possui vida, possui também uma alma. As palavras usadas por Agostinho para referir-se a alma ou espírito são *anima* e *spiritus*. Acerca da etimologia dessas palavras, o tradutor Felipe Guarnieri comenta sobre a Epístola 166, de Agostinho à Jerônimo:

Agostinho entende por anima a alma lato sensu, uma substância “incorpórea, dinâmica, sem extensão, imortal”, que é definida como o próprio viver; trata-se do sopro que anima o ser vivo (animal, em latim). A alma é a substância mais pura de todas as criaturas, “dotada de razão própria, destinada a governar o corpo” tanto dos homens quanto dos animais e dos vegetais; em latim, essa parte fundamental da alma é chamada de *spiritus*, que traduz o termo grego πνεῦμα ou πνευματική ψυχή no vocabulário neoplatônico.

O autor destaca, neste trecho, as principais características do conceito de “*anima*” que, além de ser uma substância imaterial, também é responsável por dar vida a um ser vivo. Dentre as faculdades que a alma é dotada, destacam-se a capacidade de raciocínio próprio e a governança do corpo. De acordo com Guarnieri, estas faculdades fazem parte do “*spiritus*”, que é uma parte da alma. Em seguida, o autor discorre sobre como a alma é subdividida entre suas partes e suas funções.

A *anima*, por sua vez, pode ser dividida em duas categorias com funções distintas: a *anima irrationalis*, esta presente em todos os seres vivos e faculdade responsável pela percepção sensorial, pela memória, pelas emoções, pelo apetite e pelo movimento através do impulso; e a *anima rationalis* presente nos homens e nos anjos, dotada de razão (*mens* ou *ratio*), vontade (*voluntas*) e compreensão (*comprehensio*). Esta parte racional da alma seria a ψυχή (νοερα ψυχή) dos neoplatônicos, ou seja, a ψυχή enquanto νοῦς, em se tratando da faculdade intelectual ou espiritual desta parte da alma, que em latim Agostinho chamará também de *animus*. A *anima rationalis* (ou *ratio hominis*) pode ser dividida ainda em *ratio* superior, capaz de intuir (*intellegerere*) a verdade divina e assim atingir a sapientia; e *ratio*

---

<sup>38</sup>“*Sed tamen non parum est quod confecimus, rerum naturam sine anima esse non posse*” (Agostinho, *Sol.*, II, 4,5).

inferior, através da qual, por meio das sensações, se conhece (*scire*) o mundo (Guarnieri, 2016, p.411-412.)

A complexidade da alma também abrange as partes que a subdividem como destaca o trecho supracitado. Nesse sentido, a *anima* possui duas divisões: a parte irracional (*irrationalis*) e a racional (*rationalis*). A primeira é responsável pelos sentidos, emoções, memória (abordado por Agostinho no livro *Conf.*) e movimento; a segunda pela razão, vontade e compreensão. Além desta divisão, é apresentada uma outra divisão dentro da alma racional— a razão superior e a razão inferior—, responsáveis pela busca por Deus e pelo conhecimento por meio do intelecto e das sensações.

Na obra *Sobre a potencialidade da alma*, Agostinho faz uma análise dos sete graus que a alma pode alcançar, estes serão abordados ao longo do texto. Os graus da alma apresentados pelo filósofo correspondem a um caminho que a alma pode percorrer em uma introspecção na busca de Deus. São apresentados sete graus, sendo eles e suas características: o primeiro, que corresponde à vivificação do corpo; o segundo, aos sentidos do corpo; o terceiro corresponde ao raciocínio e à imaginação; o quarto, à purificação da alma; o quinto, à contemplação da verdade; o sexto, em que alma permanece em um estado de “espírito de retidão”; o sétimo, ao alcance da “serena eternidade”. Serão apresentados os graus com suas principais características posteriormente.

Acerca do primeiro grau da alma, Agostinho afirma que ela possui a característica da vivificação do corpo, pois, como já foi descrito, a alma não pode viver sem um corpo como morada. Logo, sua primeira função ao habitar um corpo é dar vida a ele e, por isso, o bispo faz a seguinte afirmação:

A alma humana dá vida a este corpo terreno e mortal com sua presença, dá-lhe unidade e o conserva na unidade, não lhe permite desagregar-se e diluir-se, faz com que o alimento se distribua de modo uniforme a todos os membros, fornece a cada um o que é seu, preserva sua harmonia e proporção, não somente quanto à beleza, mas também quanto ao crescimento e à procriação. Mas todas estas funções podem ser consideradas comuns ao homem e às plantas; pois dizíamos que elas também vivem, visto que vemos e reconhecemos que cada uma na sua espécie se preserva, se alimenta, cresce e se reproduz (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 70)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup>“*Haec igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per*

A capacidade de vivificação da alma não é somente exclusiva do ser humano, mas também é comum a todos os seres vivos, inclusive as plantas e animais que possuem vida. Isso se deve, porque, cada ser vivo possui capacidades de se alimentar, crescer e reproduzir-se, sendo cada qual com sua peculiaridade, como por exemplo, as plantas que se nutrem e se reproduzem de maneira diferente dos animais e humanos, sem que isso elimine a capacidade de serem seres vivos.

O bispo também comenta sobre essa potencialidade em outra obra intitulada *Sobre a Cidade de Deus*, em que comenta sobre o versículo do evangelho de João 6,63, em que Jesus afirma: É o espírito que vivifica, mas a carne para nada serve (Agostinho, *De civ. Dei*, X, 29,2)<sup>40</sup>. No *Comentário ao Evangelho de São João*, o bispo de Hipona afirma que o corpo se assemelha a um vaso de barro, que pode ser utilizado sabiamente ou não, portanto, cabe a alma escolher o caminho que o corpo seguirá.

Seguindo a progressão dos graus da alma, o segundo grau é o que corresponde à sensibilidade e ao movimento do corpo. Além disso, está incluso nesta faculdade da alma o discernimento das sensações advindas do corpo, como frio, calor, fome etc. Nesse sentido, segundo o filósofo, o corpo é um receptor das sensações, mas quem possui a capacidade de discerni-las é a alma, como está descrito no trecho:

Sobe mais um grau e observa o poder da alma nos sentidos, nos quais a vida se mostra mais patente e manifesta. [...]. A alma se aplica ao tato e por ele sente e distingue o que é frio, áspero, liso, duro, leve, pesado. Além disso, discerne pelo paladar, pelo olfato, pela audição e pela visão as inúmeras diferenças de sabores, de odores, de sons, de formas. Em todas essas operações aceita e apetece o que for adequado à natureza de seu corpo; rejeita e evita o que é contrário. Retira-se dos sentidos por certo intervalo de tempo e, refazendo a atuação deles, como que tirando férias, revolve consigo atropelada e repetidamente as imagens das coisas que observou por meio deles; isso é o que constitui o sono e os sonhos.

O discernimento dos sentidos contidos no segundo grau da alma é responsável pela própria sobrevivência do corpo. Como exemplo desse discernimento, um indivíduo, ao tirar a mão de uma área muito quente, o faz para que não sofra com uma queimadura. Além disso, esse sentido estende-se também à sobrevivência dos

---

*membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur* (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 70).

<sup>40</sup>“*Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam*” (Agostinho, *De civ. Dei*, X, 29,2).

animais e homens no que tange à reprodução. Ao prosseguir no texto de Agostinho, é descrito sobre a sexualidade dos seres vivos e que, por meio de um certo “instinto” ou “hábito”, estes se reproduzem e protegem seus filhos.

Às vezes, também, pela facilidade do movimento, deleita-se saltando e vagueando e, sem esforço, ordem e harmonia dos membros; faz o que pode para a cópula dos sexos e, da natureza de dois, constrói um só ser pela comunhão e pelo amor. Concorre não somente para a geração dos fetos, mas também para incubá-los, protegê-los e alimentá-los. Liga-se por hábito às coisas entre as quais o corpo vive e com as quais se mantém, e dificilmente se separa delas, como se fossem membros. A força desse hábito, que não se interrompe pela desunião das coisas e pelo decurso do tempo, denomina-se memória. Mas ninguém nega que tudo isso possa acontecer também nos animais (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 71)<sup>41</sup>.

Nesta potencialidade, levante-se a questão da sensibilidade que, como já citado por Guarnieri, a *anima irrationalis* é a parte da alma que é comum aos homens e aos animais. Nela, contém a parte da alma responsável pela animação do corpo, pela percepção dos cinco sentidos e da memória (acerca desta última, Agostinho desenvolve mais profundamente no livro X de *Confissões*). Ademais, o filósofo comenta sobre a questão do controle dos sentidos a partir da alma na epístola 166.

Ora, quando algo é tocado na carne viva, em um ponto muito pequeno, embora esse espaço não só não represente o corpo todo, como, ainda, mal se pode vê-lo no corpo, esta sensação não consegue escapar, porém, à alma toda; tampouco a sensação que se dá

---

<sup>41</sup>“*Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intellegitur. Non enim audienda est nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea quam sunt ipsae arbores quibus pratrociniū praebebet, quae dolere vitem quando uva decerpitur, et non solum sentire ista cum caeduntur, sed etiam videre atque audire credit: de quo errore sacrilego alius est disserendi locus. Nunc quod institueram, intende quae sit vis animae in sensibus, atque in ipso motu manifestioris animantis, quorum nobis cum iis quae radicibus fixa sunt, nulla potest esse communitio. Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque diiudicat. Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit; reiicit fugitque contraria. Removet se ab his sensibus certo intervallo temporum, et eorum motus quasi per quasdam ferias reparans, imagines rerum quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat, et hoc totum est somnus et somnia. Saepe etiam gestiundo ac vagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum concordiam; pro copulatione sexus agit quod potest, atque in duplici natura, societate atque amore molitur unum. Fetibus non iam gignendis tantummodo, sed etiam fovendis, tuendis alendisque conspirat. Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur: quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur. Sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat’* (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 71).

consegue percorrer todas as partes do corpo, mas a sentimos somente onde ela se dá (Guarnieri, 2016, p.428).

Além disso, também se encontra a mesma temática na obra *Da imortalidade da alma*:

Enfim, se, contudo, a alma está unida ao corpo não localmente, embora o corpo esteja ocupando um lugar, a alma é afetada, antes do que pelo corpo, por aquelas sumas e externas razões que permanecem imutáveis e, na verdade, não são contidas pelo lugar; e não somente antes, mas também mais. Com efeito, tanto antes, quanto mais próxima; e pela mesma causa também tanto mais, quanto for melhor do que o corpo. E esta proximidade não é entendida segundo o lugar, mas segundo a ordem da natureza. Por esta ordem, porém, entende-se que por meio da alma é oferecida pela suma essência a forma ao corpo, pela qual é tanto quanto é. Portanto, o corpo subsiste pela alma, quer pelo próprio ato pelo qual é animado, ou universalmente como o mundo; ou particularmente como qualquer ser vivo no mundo (Agostinho, *De imort. an.*, 15,24)<sup>42</sup>.

Sobre o terceiro grau de grandeza da alma, o filósofo escreve : Ergue-te, agora, ao terceiro grau, o qual é próprio do ser humano, e pensa na memória das inumeráveis coisas, das inveteradas pelo hábito, mas gravadas e retidas pela reflexão e pelos sinais [...]” (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII,72.). Esta potencialidade se destaca, pois é a partir deste grau que as outras potencialidades se tornam exclusivas aos seres humanos. Dessa forma, neste grau se encontra a razão do homem, que o possibilita

---

<sup>42</sup>*Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter iungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis, quanto etiam corpore melior. Nec ista propinquitas loco, sed naturae ordine dicta sit. Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. Quapropter consequens erat ut anima per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia non fit, manente quippe anima in eo quo anima est, corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem; commutari in corpus anima non potest. Si enim non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus: et si non per illam fit, aut non fit omnino, aut tam propinque speciem sumit quam anima: sed et fit corpus, et si tam propinque sumeret speciem, id esset quod anima: nam hoc interest; eoque anima melior, quo sumit propinquius. Tam propinque autem etiam corpus sumeret, si non per animam sumeret. Etenim nullo interposito tam propinque utique sumeret. Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima. Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est, non utique speciem tradendo adimit. Adimit autem in corpus animam transmutando. Non igitur anima sive per seipsam corpus fit, quia non nisi anima manente corpus per eam fit; sive per aliam, quia non nisi traditione speciei fit corpus per animam, et ademptione speciei anima in corpus converteretur, si converteretur” (Agostinho, *De imort. an.*, 15,24).*

a racionar e fazer cálculos; entretanto, esta propriedade é comum tanto aos homens “doutos e rudes, a bons e maus”.

Este grau que a alma pode alcançar, Agostinho disserta sobre a *anima rationalis*, a alma racional, que é subdivida em duas partes. A primeira, denominada de *ratio superior*, é capaz de intuir e alcançar a verdade divina, atingindo, desse modo, a *sapientia*. Já a segunda parte, denominada *ratio inferior*, é responsável pelo raciocínio das sensações advindas das partes do corpo e do conhecer do mundo.

No estágio seguinte, o quarto grau, a alma se volta mais para os campos espirituais, buscando auxílio em Deus para sua purificação e desvinculamento das seduções e medos. Seduções estas que permanecerão em todo o estágio da vida humana, visto que, enquanto houver o corpo, haverá necessidades as quais ele estará sujeito, como pode ser observado no trecho :

Eis por que a alma se atreve a se antepor não somente a seu corpo, se ele se considera uma parte do universo, mas também ao próprio universo, a não considerar os bens do universo como seus, a discernir e desprezâ-los ao compará-los ao seu poder e à sua beleza. Daí que, quanto mais se compraz em seus bens, mais se distancia das imundícies e se purifica toda e se torna cada vez mais pura e ataviada; fortifica-se contra todas as adversidades que intentam demovê-la de seu alvo e de seus projetos; mostra grande apreço pela sociedade humana e nada quer que aconteça ao outro do que não quer para si; obedece à autoridade e aos preceitos dos sábios e acredita que Deus lhe fala por meio deles (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII ,73)<sup>43</sup>.

Tendo, o ser humano, alcançado a purificação da alma por meio da ajuda e da contemplação de Deus no quarto estágio, o próximo passo será a permanência do estado de purificação. O quinto grau consiste na “ação com a qual se renova, estando manchada, e outra, a ação pela qual não consente em se manchar novamente”, ou seja, consiste no exercício da alma em manter-se purificada, resistindo as tentações e seduções do mundo. Também abrange a eliminação dos medos, principalmente do medo da morte.

---

<sup>43</sup>*Hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare, atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere: et inde quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam; roborare se adversus omnia, quae de proposito ac sententia dimovere moliuntur; societatem humanam magni pendere, nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere; sequi auctoritatem ac praecepta sapientium, et per haec loqui sibi Deum credere”( Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII ,73).*

Por seguinte, no sexto grau, Agostinho apresenta a progressão desta purificação da alma ao afirmar: “pois uma coisa é purificar o próprio olhar da alma para que não olhe inútil e temerariamente e enxergue o mal, outra coisa é preservar e fortalecer sua saúde, e outra coisa ainda é dirigir o olhar sereno e firme ao que pode ser visto” (Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 75)<sup>44</sup>. Assim, esta purificação se dá pelo auxílio do Espírito de Deus que possibilita o homem a contemplar a verdade, como o autor afirma, na obra *De beata vita*, que Deus favorece quem o busca.

Desta maneira, podemos colocar, neste grau elevado da alma, a percepção do estado de felicidade, que o bispo de Hipona defende que somente os homens devotos a Deus conseguem alcançar. Apesar de ser uma obra da juventude do filósofo, podemos colocar a definição de felicidade apresentada na obra *De beata vita* como principal característica do sexto grau da alma.

Ora, uma certa admoestação que age em nós, para que nos lembremos de Deus, para que O procuremos, O desejemos, uma vez expulsa toda a altivez, emana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol misterioso enche de brilho as nossas almas. Dele procede toda a verdade que proferimos, ainda que receemos fixá-lo decididamente, por causa dos nossos olhos, menos sãos, ou apenas abertos há pouco tempo, para o contemplar na totalidade, nenhum outro se revela como sendo o próprio Deus, perfeito e sem qualquer corrupção. N'Ele tudo é absolutamente perfeito e, ao mesmo tempo, Ele é o Deus onnipotente.

No entanto, enquanto procuramos ainda não alcançamos a fonte e, para me servir da palavra de há pouco, não nos saciamos com toda a plenitude, ainda não alcançamos (devemos reconhecê-lo) a nossa medida. E, de igual modo, mesmo que Deus nos ajude, ainda não somos sábios nem felizes. Assim, a plena saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a verdade, que verdade fruir, e através de quê nos unimos com a suprema medida. Banidas as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam-nos a compreensão de um só Deus e de uma só substância. (Agostinho, *De beat. vita*, IV, 35)<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup>“*aliud est enim mundari oculum ipsum animae, ne frustra et temere aspiciat, et prave videat; aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem; aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere*”( Agostinho, *De quant. an.*, XXXIII, 75).

<sup>45</sup>“*Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est simulque est omnipotentissimus deus. Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo uerbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos peruenisse*

A exposição de Agostinho, neste grau, versa sobre a alcançar o estado de retidão da alma, cuja finalidade é encontrar a paz e a tranquilidade, sentimentos que só são possíveis de se obter quando o ser humano está em relacionamento com Deus. Sobre a questão da felicidade abordada ao longo desta exposição do bispo, é escrito que a plenitude da felicidade só é possível quando o homem está em plena comunhão com Deus, algo que só é possível após a morte, visto que não haverá mais pecado ou tentações.

No último estágio da alma, Agostinho coloca a alma na sua mais alta potencialidade, que é a própria contemplação da mais pura Verdade — Deus. Assim, o ser humano deseja encontrar-se e permanecer neste encontro com o seu criador, em outras palavras, “desejaria como a maior recompensa a morte que antes temia, ou seja, a fuga e a evasão deste corpo”.

Na visão e contemplação da verdade, que é o sétimo e último grau da alma, o qual não é certamente grau, mas certa mansão aonde se chega pelos outros graus, como dizer qual seja a alegria, o gozo do sumo e verdadeiro bem, de cuja serenidade e eternidade é o sopro? Algumas almas grandes e incomparáveis falaram dessas coisas o quanto julgaram que deviam falar; e nós cremos que as viram e as veem.

Agora, atrevo-me a dizer isso claramente. Se nós nos mantivermos com perseverança no caminho que Deus nos indica, o qual recebemos para nele nos mantermos, chegaremos pela Virtude e Sabedoria de Deus àquela suprema Causa, ou supremo Autor, ou supremo Princípio de todas as coisas, ou denomine-se de outro modo com mais propriedade, a essa realidade tão grande (Agostinho, *De quant. an.* XXXIII, 76)<sup>46</sup>.

---

*fateamur et ideo quamuis iam deo adiuuante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecaris summo modo. Quae tria unum deum intellegentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt. Hic mater recognitis uerbis, quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi euigilans in fidem suam uersum illum sacerdotis nostri: foue precantes, trinitas, laeta effudit atque subiecit:— Haec est nullo ambigente beata uita, quae uita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere solida fide alacri spe flagranti caritate praesumendum est” (Agostinho, *De beat. uita*, IV, 35)..*

<sup>46</sup> *Iam uero in ipsa uisione atque contemplatione ueritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus peruenitur; quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam? Dixerunt haec quantum dicenda esse iudicauerunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam uidisse ac uidere ista credimus. Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, peruenturos per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum*

Tendo estabelecido as principais características dos graus de elevação que a alma pode alcançar por meio do auxílio de Deus, cabe ainda compreender a constituição do ser humano como um todo, na junção de suas duas partes, alma e corpo. A relação entre estas partes é abordada em vários trechos nas obras de Agostinho, como no *Sobre o Livre Arbítrio*, *Sobre a Trindade*, *Comentário ao Gênesis* e *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes do Maniqueus* etc. O questionamento que o Filósofo faz, no trecho a seguir, apresenta os principais pontos que são levantados nessa união.

Procuremos, portanto, o que é melhor para o homem. Sem dúvida é difícil encontrá-lo se não se considerar e esclarecer primeiro o que é o próprio homem. Não creio que se espere de mim uma definição de homem agora. Mas, como quase todos admitem ou certamente - e isto é suficiente - eu e aqueles com quem estou discutindo concordamos que somos compostos de alma e corpo, parece-me antes que aqui deveríamos perguntar o que é o homem em si mesmo: se alguém ou a outra dessas duas coisas que mencionei é apenas o corpo ou apenas a alma. Na verdade, embora a alma e o corpo sejam dois e nenhum dos dois se chamaria homem na ausência do outro (na verdade, nem o corpo é homem se falta a alma, nem a alma, por sua vez, é homem se não dá vida ao corpo), porém pode acontecer que um dos dois seja considerado homem e assim seja chamado. Então, o que queremos dizer com homem? A alma e o corpo como uma carruagem ou um centauro, ou o corpo sozinho, na medida em que é para uso da alma que o sustenta, assim como chamamos uma lâmpada não à combinação da chama e da jarra, mas apenas da jarra, embora por causa da chama? Ou queremos dizer que o homem nada mais é do que a alma, mas pela razão que rege o corpo, da mesma forma que chamamos o cavaleiro não ao cavalo e ao homem juntos, mas ao homem sozinho, porém pelo fato disso Ele é capaz de dirigir um cavalo? É difícil decidir esta controvérsia; ou, se for fácil para a razão, requer uma longa discussão e agora não há necessidade de se esforçar e sofrer a demora, porque, seja qual for o caso, isto é, o nome do homem convém a ambos, ou o apenas para o corpo, ou apenas para a alma, o bem supremo do corpo não é o bem supremo do homem. Qual é o bem supremo do corpo e da alma juntos ou apenas da alma, tal é o bem supremo do homem (Agostinho, *De mor. Eccl. cath. et mor man.* I, 4,6, tradução nossa)<sup>47</sup>.

---

*omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest: quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium . Vanitas enim est fallacia, vanitantes autem vel falsi, vel fallentes, vel utrique intelleguntur”* (Agostinho, *De quant. an.* XXXIII, 76).

<sup>47</sup>*Cerchiamo dunque quel che è meglio per l'uomo. Senza dubbio è difficile trovarlo, se prima non si è considerato e chiarito che cosa sia l'uomo stesso. Non penso che ora ci si aspetti da me una definizione dell'uomo. Ma, dal momento che quasi tutti ammettono o di certo - e ciò è sufficiente - io e quelli con i quali sto ragionando conveniamo che siamo composti di anima e di corpo, mi sembra piuttosto che qui si debba chiedere che cosa è l'uomo in se stesso: se l'una e l'altra di queste due*

Concernente à problemática que Agostinho aborda do trecho, é possível notar o questionamento acerca do sentido do que seria o homem. Sendo este composto de alma e corpo, não é possível analisar separadamente estas duas entidades, visto que, se não houver um corpo para a alma habitar, não se tratará mais de uma análise da constituição do homem. Ao final, conclui-se que o homem é o conjunto de duas substâncias, o corpo e a alma, que são unidas pela criação divina de Deus.

Logo, ele conclui que o homem é a junção de alma e corpo e que estas partes isoladas não constituem o homem. Isso porque, ao analisar estas substâncias separadas, elimina-se a união que constitui o homem, dado que se torna impossível haver vida no corpo sem a alma, nem a alma exercerá as suas faculdades sem um corpo para habitar. Este ponto é apresentado e explicado na obra *Sobre a Cidade Deus*, em que bispo de Hipona afirma ser a união das substâncias corpo e alma o que forma o ser humano.

E replicam: Já tinha alma, porque doutro modo não se chamaria homem, porquanto 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. E também o é que à união simultânea de ambos os elementos se dá o nome de homem, termo que não perde cada um dos elementos, quando deles falamos em separado (Agostinho, *De civ. Dei*, XIII 24,2;41,399)<sup>48</sup>.

---

*cose che ho nominato o il solo corpo o la sola anima. Quantunque infatti l'anima e il corpo siano due e nessuno dei due si chiamerebbe uomo in assenza dell'altro (infatti né il corpo è un uomo se manca l'anima, né l'anima a sua volta è un uomo se essa non dà vita al corpo), tuttavia può capitare che uno dei due sia considerato come l'uomo e tale sia chiamato. Che intendiamo dunque per uomo? L'anima e il corpo a modo di biga o di centauro, o il solo corpo, in quanto è ad uso dell'anima che lo regge, come appunto chiamiamo lucerna non l'insieme della fiamma e del vasetto ma il vasetto soltanto, sebbene in ragione della fiamma? Oppure significhiamo che l'uomo non è altro che l'anima, ma per la ragione che regge il corpo, al modo stesso che chiamiamo cavaliere non il cavallo e l'uomo insieme, ma l'uomo soltanto, tuttavia a motivo del fatto che è capace di guidare il cavallo? È difficile decidere su questa controversia; oppure, se è facile per la ragione, richiede un lungo discorso e ora non c'è la necessità di sobbarcarsene la fatica e di subirne il ritardo, perché, comunque sia e cioè che il nome di uomo si addica ad entrambi, o al corpo soltanto, o all'anima soltanto, il bene supremo del corpo non è il bene supremo dell'uomo. Quello bensì che è il bene supremo del corpo e dell'anima insieme o dell'anima soltanto, tale è il bene supremo dell'uomo.*  
<https://www.augustinus.it/italiano/costumi/index2.htm> acesso em 10/05/2024.

<sup>48</sup> *Iam, inquiunt, habebat animam, alioquin non appellaretur homo, quoniam homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen; quod tamen et singula non amittunt, etiam cum de singulis loquimur. Quis enim dicere prohibetur cotidiani quadam lege sermonis: Homo ille defunctus*

Além disso, é desenvolvida a questão da união da alma ao corpo, que é apresentada pelo bispo de Hipona na obra *Comentários ao Gênesis*. Esta união se dá pela alma possuir dentro de si uma “natureza de querer viver”, em outras palavras, um desejo de vivificar e animar um corpo, como pode ser denotado no trecho:

Mas se a alma é feita para ser enviada ao corpo, pode-se perguntar se, ao não querer ser enviada, pode ser obrigada. Considera-se melhor que o queira por sua natureza, ou seja, ser criada na natureza em que queira, assim como nos é natural querer viver; mas viver mal não é próprio da natureza humana, mas fruto do desvio da vontade, o que por isso traz a consequência da pena (Agostinho, *De Gen. contra man.*, VII, 17, 38)<sup>49</sup>.

Por fim, a noção de Agostinho frente a dicotomia é encontrada em vários trechos ao longo de sua vasta obra. A noção antropológica, através deste viés, destaca-se pela influência dos textos platônicos e pela interpretação do conceito humano. Desta forma, o homem é visto como a união perfeita criada por Deus entre o corpo e alma, por outro lado, devido ao pecado, ambas as partes se corromperam e cabe ao homem interior, a alma, buscar fazer a vontade de seu criador e desviar-se das tentações pecaminosas da alma e do corpo. Isso só é possível quando o homem busca a Deus e recebe seu auxílio no processo de purificação.

#### 4 AGOSTINHO FRENTE AS INTERPRETAÇÕES TRICOTÔMICAS DE HOMEM

---

*est et nunc in requie est vel in poenis, cum de anima sola possit hoc dici, et: Illo aut illo loco homo ille sepultus est, cum hoc nisi de solo corpore non possit intellegi? An dicturi sunt sic loqui Scripturam non solere divinam? Immo vero illa ita nobis in hoc attestatur, ut etiam cum duo ista coniuncta sunt et vivit homo, tamen etiam singula hominis vocabulo appellet, animam scilicet interiorem hominem, corpus autem exteriorem hominem vocans, tamquam duo sint homines, cum simul utrumque sit homo unus. Sed intellegendum est, secundum quid dicatur homo ad imaginem Dei et homo terra atque iturus in terram. Illud enim secundum animam rationalem dicitur, qualem Deus insufflando vel, si commodius dicitur, inspirando indidit homini, id est hominis corpori; hoc autem secundum corpus, qualem hominem Deus finxit ex pulvere, cui data est anima, ut fieret corpus animale, id est homo in animam viventem”( Agostinho, *De civ. Dei*, XIII 24,2;41,399)*

<sup>49</sup>*“Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum, si noluerit, compellatur. Sed melius creditur hoc naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere: male autem vivere iam non est naturae, sed perversae voluntatis, quam iuste poena consequitur”( Agostinho, *De Gen. contra man.*, VII, 17, 38).*

#### 4.1 O CONCEITO TRICOTÔMICO NA TEOLOGIA

Neste capítulo, será abordado o conceito de tricotomia, explicitando os conceitos de corpo, alma e espírito como constituintes do ser humano, bem como estas partes se correlacionam. Por seguinte, serão esclarecidos os trechos encontrados nas obras de Santo Agostinho que abrem as portas para a interpretação do padre ser um tricotômico.

O teólogo Louis Berkhof, em sua *Teologia Sistemática*<sup>50</sup>, apresenta um breve panorama histórico acerca da tese tricotômica do homem ao longo da história na Igreja Católica e Protestante, baseado nos principais pensadores dessa linha de interpretação, como Clemente e Orígenes de Alexandria, Ireneu de Lyon e Gregório de Nissa. Porém, esta visão ficou desacreditada entre os teólogos após um teólogo adepto da tricotomia, chamado Apolinário, ter negado a humanidade de Jesus. Com isso, esta interpretação foi depreciada e considerada herética pelos concílios.

Berkhof continua a sua exposição e afirma que, ao longo da história da Igreja, a visão dicotômica se tornou predominante por longos séculos. Porém, com a chegada da Reforma Protestante, a visão tricotômica foi reinterpretada por teólogos reformados, dentre os principais deles: Roos, Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen, Oehler, White e Heard. Essa reinterpretação feita pela igreja protestante propiciou a volta do debate antropológico na filosofia cristã.

Desta forma, pode-se analisar que a tricotomia foi defendida principalmente pelos pais da igreja, como explicitado nos capítulos anteriores sobre Ireneu de Lyon e Orígenes, e pelos teólogos protestantes no século XIX. Por isso, a popularização da tricotomia se dá pelo aumento de teólogos e das igrejas protestantes ao passar das décadas.

Dentre os textos que são levantados para sustentar a tricotomia, destacam-se: “Semeia-se corpo natural, ressuscitará corpo espiritual. Se há corpo natural, há também corpo espiritual. Assim está também escrito: O primeiro homem, Adão, foi feito em alma vivente; o último Adão em espírito vivificante.” (1º Coríntios 15.44); “E o mesmo Deus de paz vos santifique em tudo; e todo o vosso espírito, e alma, e corpo, sejam plenamente conservados irrepreensíveis para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo.” (1ª

---

<sup>50</sup> Berkhof, 2009, p.177-178

Tessalonicenses 5.23) e “Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais penetrante do que espada alguma de dois gumes, e penetra até à divisão da alma e do espírito, e das juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e intenções do coração” (Hebreus 4.12). Assim, em todos os textos é possível notar a diferenciação dos termos alma e espírito como substâncias distintas.

Por sua vez, Erickson, em sua *Teologia Sistemática*<sup>51</sup>, comenta e apresenta toda a conceituação da tricotomia, sendo possível identificar a constituição e as partes do homem. Nesta obra, o autor comenta sobre as três partes constituintes do homem, sendo elas: o corpo, alma e espírito. A alma humana é caracterizada como possuidora das emoções, sendo a residência da personalidade e do caráter de cada pessoa, que é distinta das almas que os animais possuem, pois, segundo Erickson, estes possuem uma “alma rudimentar”. Já o espírito, por sua vez, é colocado como a parte mais elevada do homem, sendo responsável pela parte espiritual e racional.

Neste contexto, a conceituação e definição de corpo não diverge da tese dicotômica, pois consiste, como explicitado no capítulo anterior, na parte material do homem; portanto, o corpo é responsável pela atribuição dos movimentos e receptáculo para a parte imaterial do homem — a alma e o espírito. Porém, na interpretação da alma é que se pode notar certas divergências entre as teses. Dentre as principais divergências, destaca-se a questão da alma ser responsável pela personalidade, memória, razão e animações do corpo, todavia, excluindo a capacidade da alma de possuir uma potencialidade mística ou espiritual. Desse modo, esta potencialidade é exclusiva do espírito, que possui a responsabilidade de se relacionar com Deus e/ou com seres espirituais, sendo a parte da natureza mais elevada do ser humano.

Ao apresentar estas partes, o teólogo Chafer afirma:

[...]O “espírito” (*pneuma*) é a expiração de Deus sobre a criatura, é o princípio vital derivado de Deus. A “alma” (*psuché*) é a possessão individual do homem, aquela que distingue um homem de outro e da natureza inanimada. O *pneuma* de Cristo foi entregue ao Pai na morte; sua *psuché* foi rendida, sua vida individual foi dada “como resgate por muitos”. Sua vida “foi dada pelas ovelhas” [...]

A distinção entre *psuché* e *pneuma*, ou *nephesh* e *ruah*,[...] , pode ser melhor descrita nas palavras de Oehler: “O homem não é espírito, mas ele o tem. Ele é alma... Na alma, que brotou do espírito, e existe

---

<sup>51</sup> Erickson, 2015, p.506

continuamente através dele, repousa a individualidade — no caso do homem, a sua personalidade, o seu eu, seu ego” Ele chama atenção para as palavras de Eliú em Jó (33.4): “O espírito de Deus me fez”, onde a alma é chamada à existência, “e o sopro do Todo-poderoso me dá vida”, a alma mantida em energia e força, em existência continuada, pelo Todo-poderoso, em cujas mãos o espírito soprado é rendido, quando a alma parte ou é tirada de nós (I Rs 19.4). [...]

[...] O espírito é, assim, no homem o princípio da vida — mas do homem como distinto do animal — de forma que na morte este espírito é entregue ao Senhor[...] (Chafer, 2003, p.506).

De acordo com Chafer, o espírito e a alma são substâncias complementares, ou seja, possuem funções diferentes; no entanto, ambas não subsistem sozinhas, visto que, juntas com o corpo, formam o que chamamos de ser humano. Utilizando-se do texto de Genesis 2.7 “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente.”, compreende-se que o “fôlego de vida” designa o princípio vital que corresponde ao espírito. Desse modo, ao adentrar no corpo do homem e vivificá-lo, surge a alma como um elo que une o espírito ao corpo. Além disso, é preciso elucidar a questão da diferenciação entre a alma e espírito, pois, segundo o teólogo Herman Bavinck, a alma representa o indivíduo ou o caráter do homem, enquanto o espírito é responsável pela comunhão e pelo contato com o seu criador.

Por fim, tendo apresentado os principais pontos da tese tricotômica, no subcapítulo posterior serão apresentadas as interpretações desta visão em Agostinho. Acerca disso, as duas interpretações contidas nesta visão são: a primeira refere-se à alma, sendo a parte intermediária entre o corpo e o espírito; e a segunda refere-se à mente, sendo a área intermediária entre a alma e o corpo.

#### 4.2 MENTE, ALMA E ESPÍRITO

Ao abordar a antropologia tricotômica em Agostinho, é possível interpretar o conceito de ser humano em corpo, alma e espírito como partes de sua constituição. O pesquisador francês Étienne Gilson descreve na obra *Introdução aos estudos de Santo Agostinho*, sobre as quatro palavras utilizadas pelo bispo, que são: *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intelligentia* e *intellectus*. Através desta interpretação, serão elucidadas as palavras latinas usadas para poder exprimir estes conceitos ao longo do texto.

Anima, Animus – Falando propriamente, anima designa o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. O homem tem uma *animam*, que também os animais. Animus é preferencialmente empregado por Agostinho para designar a alma do homem, ou seja, um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância radical e, por vezes, parece confundir-se com *mens*.

*Spiritus*- O termo tem dois sentidos inteiramente diferentes, segundo Agostinho, derivado de Porfírio ou das Escrituras. Na significação porfiriana, *spiritus* designa bem o que denominamos imaginação reprodutiva ou memória sensível; portanto, é superior à vida (anima) e inferior ao pensamento (*mens*). Em sua significação escriturai, *spiritus* designa, ao contrário, a parte racional da alma e, por conseguinte, torna-se uma faculdade de específica do homem e que os animais não possuem: “*Et quoniam tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua jungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est*” (*De fide et symbolo*, X, 23; vol. 40, coi. 193-194).

No texto de Gilson, tanto a *anima* quanto o “*spiritus*” referem-se aos elementos imateriais que constituem o homem. No entanto, a “*anima*” designa o princípio que dá vida ao homem, enquanto o *spiritus* designa a parte racional dele. Com isso, podemos fazer o paralelo entre estes dois termos que se tornam complementares, sendo o primeiro responsável por dar a vida, e o segundo por dar raciocínio ao ser humano. Em seguida, o comentador aborda outros termos latinos, sendo eles: *mens*, *ratio*, *intelligentia* e *intellectus*.

*Mens, Ratio, Intelligentia* - O pensamento, *mens*, é a parte superior da alma racional (*animus*); é ele que adere aos inteligíveis e a Deus (ver “Introdução”, cap. II, p. 24, nota 1. Cf. Enarr. in Ps. 3, 3; vol. 36, col. 73; De div. quaest. 83; VII; vol. 40, col. 13). O pensamento contém naturalmente a razão e a inteligência: “... *mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, ...*”. De civ. Dei, XI, 2; vol. 41, coi. 381. A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um dos seus conhecimentos a outro associando-os ou os dissociando: “*Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens:...*” De ordine, II, 11, 30; vol. 32, coi. 1009. Os dois termos *intellectus* e *intelligentia* foram impostos a Agostinho pelas Escrituras (Epist. 147, XVIII, 45; vol. 33, coi. 617); ambos significam uma atividade superior à razão (*ratio*). *Intelligentia* é aquilo que há no homem, portanto, na *mens*, de mais eminente (De lib. arbit., I, 1,3; vol. 32, col. 1223); pela mesma razão, confunde-se com *intellectus* (“... *intellectus uel intelligentia...*” (Enarr. in Ps. 31,9; vol. 36, col 263).

*Intellectus* - O intelecto é uma faculdade da alma, própria ao homem, que pertence mais particularmente à metis, e que é iluminada

diretamente pela luz divina: “*Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est.*”. In Joan. Euang., tract. XV, 4, 19; vol. 35, col. 1516-1517. O *intellectus* é uma faculdade superior à razão, pois é possível haver razão sem haver inteligência, mas não inteligência sem haver primeiramente razão; e, porque o homem tem a razão, ele quer alcançar o entendimento (Sermo 43, II, 3 - III, 4; vol. 38, col. 254-256). Em suma, a inteligência é uma visão interior (Enarr. inPs. 32, 22; vol. 36, col. 296) pela qual o pensamento percebe a verdade que a luz divina descobre para ele. É a partir do *intellectus*, visto em sua forma mais elevada (Gilson, 2007, p.96).

Através da citação supracitada, compreende-se o sentido de cada termo latino, sendo estas palavras referentes às substâncias constitutivas ou faculdades intrínsecas à mente ou à alma. Os conceitos que serão apresentados, neste capítulo, restringem-se a noção de espírito e alma, bem como estas substâncias são desenvolvidas como participativas na constituição do homem, nos textos de Agostinho.

A partir da interpretação do espírito (*spiritus*) do pesquisador Gilson, pode-se entender que esta parte do homem propicia a sua racionalidade. Desta forma, o espírito é o que diferencia os homens dos animais, sendo aquele o único ser criado por Deus que possui esta faculdade. No seguinte trecho da obra *Sobre a Fé e o Símbolo*, Agostinho escreve sobre o espírito e sobre a sua natureza superior ao corpo e à alma.

E porque são três os elementos que constituem o homem: espírito, alma e corpo – por outro lado dizem também que são dois, pois muitas vezes a alma é nomeada junto com o espírito –, a sua parte racional, da qual são privados os animais, é chamada espírito, que é para nós o principal; a vida pela qual somos unidos ao corpo é chamada alma; e por fim o corpo, que é nosso último elemento porque visível. Todos esses elementos, que formam a criatura, gemem e sofrem as dores do parto até hoje; todavia, o Espírito deu frutos porque acreditou em Deus e porque é de boa vontade.

O bispo de Hipona apresenta, no trecho supracitado, os três elementos que constituem o homem e o exercício de cada um no conjunto humano. O primeiro deles, o espírito, é apresentado como a parte que é única ao ser humano, que o diferencia dos outros animais, responsável pela razão e espiritualidade; o segundo elemento, a alma, é responsável por unir o espírito ao corpo; e o último, o corpo, é responsável por abrigar os demais elementos imateriais, sujeitando-se a animação e as vontades

da alma e do espírito. Ademais, Agostinho afirma que todos os elementos que constituem o homem estão sujeitos ao pecado, utilizando como sustentação de seu pensamento os textos de Paulo de Tarso, em que afirma que toda a raça humana está sujeita ao pecado e que, somente pela remissão dos pecados é que pode haver salvação. Ao prosseguirmos na leitura Agostinho, o bispo abordará mais profundamente as questões das inclinações alma, ora voltando-se para o corpo e ora para o espírito.

Eis que o espírito é também chamado de mente, da qual fala o Apóstolo: “Pela razão sirvo a lei de Deus”. Também diz em um outro passo: “Deus é testemunha, a quem presto um culto espiritual”. A alma, por sua vez, enquanto deseja os bens carnis, é chamada carne. Porém, uma parte dela resiste ao espírito; não pela sua natureza, mas pelo hábito dos pecados. Daí é dito: “Pela razão sirvo à lei de Deus, pela carne à lei do pecado”. Esse hábito passou a ser coisa natural após a geração mortal com o pecado do primeiro homem. Eis por que está escrito: “Éramos por natureza como os demais, filhos da ira”, ou seja, da vingança, pela qual se deu que nós servíssemos à lei do pecado.

No segundo trecho, Agostinho aborda brevemente sobre uma segunda nomenclatura de espírito: a mente. Esta temática é colocada devido ao espírito ser o elemento responsável por dar razão ao homem. Por seguinte, adotando o pensamento de Paulo de Tarso, Agostinho denomina a alma que está inclinada aos desejos do corpo e ao pecado de “carne”. Em contrapartida, no trecho a seguir, o bispo de Hipona apresenta a alma voltada às vontades do espírito e de Deus.

A alma, pois, tem a sua natureza perfeita quando é submissa ao espírito, seguindo-o como este segue Deus. Assim: “O homem psíquico não percebe as coisas do Espírito de Deus”. Mas a alma não é facilmente subjugada ao espírito, para a boa ação, tão facilmente quanto o espírito a Deus, para a fé verdadeira e boa vontade; mas, às vezes, o seu ímpeto, que se perde nas coisas carnis e temporais, é reprimido lentamente. Mas já que essa é purificada, readquirindo a estabilidade da sua natureza pelo domínio do espírito, que é a cabeça que a comanda, assim como é Cristo que comanda a cabeça, não há de se desesperar para que também o corpo seja restituído à sua própria natureza; mas não tão facilmente quanto a alma, e esta não tão facilmente quanto o espírito, mas no tempo oportuno, na última trombeta, “quando os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados”.

Neste trecho, é possível notar

E assim cremos também na ressurreição da carne; não só porque a alma será renovada, a qual, por causa das afeições carnis, é agora

chamada carne, mas também porque esta carne visível, que é carne por natureza e cujo nome a alma recebeu não por sua natureza, mas por causa das afeições carnis. Esta carne visível, pois, que é justamente chamada “carne”, sem dúvida, deve-se crer que ressuscitará. Parece, todavia, que o Apóstolo Paulo a mostra quase que com o dedo quando diz: “É necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade”. Quando, pois, diz “este”, é como se apontasse o dedo. Pois o que é visível pode ser mostrado com o dedo. Também a alma pode ser dita corruptível, pois, de fato, esta é corrompida pelos maus costumes. “É necessário que este ser mortal revista a imortalidade”; quando lidas estas palavras, deve-se entender a própria carne visível, porque é como se o dedo do Apóstolo continuamente fosse apontado a esta. A alma, de fato, pode ser dita corruptível por causa dos maus costumes, e também por esta razão pode ser dita mortal. A morte da alma certamente é o afastar-se de Deus, que na Sagrada Escritura foi o seu primeiro pecado no Paraíso (Agostinho, *De fide et símb.*, X,23)<sup>52</sup>

Neste trecho, pode-se ver a definição das partes do homem feita pelo bispo de Hipona, colocando o espírito como a substância superior à alma e ao corpo, sendo a alma vista como intermediária, além de ser definida também como “carne” pelo

---

<sup>52</sup>*Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur: principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est. Haec autem omnis creatura ingemiscit et parturit usque nunc; dedit tamen primitias spiritus, quia credidit Deo, et bonae iam voluntatis est. Hic enim spiritus etiam vocatur mens, de quo dicit Apostolus: Mente servio legi Dei. Qui item alio loco dicit: Testis est enim mihi Deus, cui servio in spiritu meo. Anima vero cum carnalia bona adhuc appetit, caro nominatur. Pars enim eius quaedam resistit spiritui, non natura, sed consuetudine peccatorum. Unde dicitur: Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. Quae consuetudo in naturam versa est secundum generationem mortalem peccato primi hominis. Ideoque scriptum est: Et nos aliquando fuimus naturaliter filii irae, id est vindictae, per quam factum est ut serviamus legi peccati. Est autem animae natura perfecta, cum spiritui suo subditur, et cum sequitur sequentem Deum. Ideo animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei. Sed non tam cito anima subiugatur spiritui ad bonam operationem, quam cito spiritus Deo ad veram fidem et bonam voluntatem: sed aliquando tardius eius impetus, quo in carnalia et temporalia defluit, refrenatur. Sed quoniam et ipsa mundatur, recipiens stabilitatem naturae suae dominante spiritu, quod sibi caput est, cuius capiti caput est Christus, non est desperandum etiam corpus restitui naturae propriae: sed utique non tam cito quam anima, sicut neque anima tam cito quam spiritus; sed tempore opportuno in novissima tuba, cum mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur. Et ideo credimus et in carnis resurrectionem; non tantum quia reparatur anima, quae nunc propter carnales affectiones caro nominatur; sed haec etiam visibilis caro quae naturaliter est caro, cuius nomen anima non propter naturam, sed propter affectiones carnales accepit; haec ergo visibilis, quae proprie dicitur caro, sine dubitatione credenda est resurgere. Videtur enim Paulus apostolus eam tamquam digito ostendere, cum dicit: Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. Cum enim dicit, hoc, in eam quasi digitum intendit. Quod autem visibile est, id potest digito ostendi; quoniam potest etiam anima corruptibilis dici; nam vitiis morum ipsa corrumpitur. Et mortale hoc induere immortalitatem, cum legitur, eadem significatur visibilis caro, quia in eam identidem velut digitus intenditur. Potest enim et anima sicut corruptibilis propter morum vitia, ita etiam mortalis dici. Mors quippe animae est apostatare a Deo: quod primum eius peccatum in paradiso sacris Litteris continetur” (Agostinho, *De fide et símb.*, X,23).*

apóstolo Paulo, quando submetida ao pecado. Logo, como já foi explicitado, o espírito, por ser de natureza superior, tem a capacidade de buscar e voltar-se ao seu criador, e, por intermédio desta contemplação, a alma é purificada. Além da nomenclatura que Agostinho dá à alma quando está em pecado— carne—, a interpretação da salvação é alocada na discussão, posto que a alma, quando não busca seu criador, é mortificada pelo pecado. A respeito dessa visão, o bispo baseia-se no texto de Efésios capítulo dois:

Vocês estavam mortos em suas transgressões e pecados, nos quais costumavam viver, quando seguiam a presente ordem deste mundo e o príncipe do poder do ar, o espírito que agora está atuando nos que vivem na desobediência. Anteriormente, todos nós também vivíamos entre eles, satisfazendo as vontades da nossa carne, seguindo os seus desejos e pensamentos. Como os outros, éramos por natureza merecedores da ira. Todavia, Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, deu-nos vida com Cristo quando ainda estávamos mortos em transgressões - pela graça vocês são salvos (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 7,16,58)<sup>53</sup>.

Em outros trechos, pode-se também notar a abordagem de Agostinho distinguindo a alma e o espírito, bem como pontua que, se somente o homem possui o espírito, logo, apenas ele é quem possui a razão. Desta forma, sustentando-se no argumento da *imago Dei* (imagem de Deus), o bispo afirma que o homem possui uma substância que o capacita a relacionar-se com seu criador por meio da consciência e, por isso, defende que somente o homem foi feito a imagem e semelhança de Deus.

Porém, é preciso elucidar a respeito da autoconsciência que a alma possui, questão que Agostinho aborda na obra *Sobre o Livre Arbítrio*. Neste diálogo, no primeiro livro, o bispo de Hipona disserta sobre o que é estar vivo e ter ciência de estar vivo. Para o autor, os animais vivem, mas não possuem consciência de estarem vivos, enquanto os homens possuem a consciência de sua existência, como pode notado no trecho: “Logo, quem tem ciência de estar vivo não está carente de razão” (Agostinho, *De lib. Arb.* Livro I,7,16,58)<sup>54</sup>. A partir desta colocação, pode-se construir o

<sup>53</sup>“Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐν ἐργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας· ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί· ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἦν ἡγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 7,16,58)

<sup>54</sup>“Qui ergo scit se uiuere ratione non caret” (Agostinho, *De lib. Arb.* Livro I,7,16,58).

pensamento acerca do fato do homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, e esta semelhança é possuir um espírito, isto é, ser dotado de razão.

Outrossim, cabe pontuar que, a partir desse trecho colocado por Agostinho, houve uma introdução à conceituação do “*cogito, ergo sum*”, a máxima “Penso, logo existo”, que foi discorrido séculos depois pelo filósofo francês René Descartes. O significado deste conceito é a abordagem da própria mente/alma ao ter consciência de si e de suas capacidades racionais, cognitivas, sensoriais e de animação.

Na mesma obra, *Sobre o Livre Arbítrio*, o pesquisador Ricardo Taurisano comenta ao traduzir o diálogo: “Logo parece haver três espécies de “vidas” – porque dotadas de *anima* –[...] vegetal, ferina, a não dizer nem animal, nem irracional, e humana.”. Desta maneira, essa interpretação assemelha-se aos tipos de alma defendidos por Aristóteles: alma vegetativa, sensitiva e racional (cf. Trego, 2017, p. 711-731).

Agostinho também discorre no *Sobre o Livre Arbítrio* sobre onde se encontra a razão:

Esse algo, porém, não encontrávamos em seu corpo. E como fosse evidente situar-se em sua alma, não encontramos outro nome com que deveria ser denominado [melhor] do que “razão”, a qual recordamos em seguida chamar-se não apenas de “mente”, mas também de “espírito”. Mas se uma coisa é a razão, outra a mente, torna-se certamente evidente que nada, exceto a mente, pode usar a razão. Dito resulta que aquele que possui uma razão não pode carecer de uma mente (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 9,19,68)<sup>55</sup>.

Pode-se notar a hierarquia que o bispo de Hipona assinala no trecho, colocando a mente como uma faculdade ou sinônimo de espírito, reafirmando a linha de pensamento apresentada anteriormente, em que o homem se diferencia dos outros seres por possuir um espírito, ou seja, uma consciência ou *mens*. A respeito da conceituação de mente, entende-se, dentro da visão tricotômica agostiniana, que se trata de uma faculdade da alma, pois esta, como mediadora entre o corpo e o espírito, possui a capacidade da memória e da razão. Com isso, a atribuição do espírito, no homem, é a de relacionamento com Deus, buscando restaurar a sua “imagem e semelhança” com o seu criador.

---

<sup>55</sup>“*Id autem non inueniebamus in corpore. Ita cum in animo esse adpareret, quid aliud appellandum esset quam ratio, non comperimus, quam postea et mentem et spiritum uocari recordati sumus. Sed si aliud ratio, aliud men, constat certe non nisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud conficitur eum qui rationem habet mente carere non posse*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 9,19,68).

Agostinho, na obra *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*, apresenta sobre o “sopro” que Deus deu vida ao homem, e afirma:

Na verdade, poderíamos dizer que o sopro de Deus não é a alma humana, mas que Deus, soprando, criou a alma no homem. Para não pensarmos que são melhores as coisas que fez com a palavra comparadas com o que fez pelo sopro, pois também a palavra é melhor que o sopro, nada há, entretanto, de acordo com a razão acima referida que nos possa fazer duvidar em dizer que o sopro de Deus é a alma, contanto que se entenda que não é a natureza ou substância de Deus; mas que é a mesma coisa soprar, o que significa efetuar um sopro, que efetuar um sopro é criar a alma. Concorda com esta opinião o que Deus diz por meio de Isaías: O Espírito procede de mim e eu fiz todo sopro . E as palavras seguintes ensinam que não se referem a qualquer sopro. Com efeito, depois de ter dito: Eu fiz todo sopro, afirma: E devido ao pecado, contristei-o um pouco e o castiguei . A que denomina sopro, senão a alma que, por causa do pecado, foi castigada e se entristeceu? O que significa, então: Eu fiz todo sopro, senão: Fiz toda alma? (Agostinho, *De Gen. contra man.*, VII,3,5)<sup>56</sup>.

No ato do espírito adentrar no corpo, surge-se a alma, que toma vida derivada do sopro de Deus. Nisto, diz Agostinho na obra *Sobre o Gênesis ao Pé da Letra*, “o homem se tornou uma alma viva, foram ditas porque ele começou então a ter sensações no corpo, o que é indício certíssimo de carne animada e viva” (Agostinho, *De Gen. ad litt.*, VII, 16,22)<sup>57</sup>. Desta forma, o espírito é o que vivifica, a alma é o que sente e raciocina e o corpo é o receptáculo material para a ação destas partes imateriais.

#### 4.3 A QUEDA DO HOMEM E A SUA IMAGEM CORROMPIDA

Um dos temas que cabe a análise, ao se interpretar a antropologia agostiniana, é a questão do pecado e como isso afeta a natureza humana. Há um campo de

---

<sup>56</sup>“*Possemus quidem dicere nec ipsum Dei flatum esse animam hominis, sed Deum sufflando fecisse animam in homine: sed ne putentur meliora quae fecit verbo, quam quod fecit flatu, quia et in nobis melius est verbum quam flatus; nihil est interim secundum supradictam rationem, cur animam ipsam Dei flatum dicere dubitemus, dum intellegatur non esse Dei natura atque substantia, sed hoc ipsum esse sufflare, quod est flatum facere; quod autem flatum facere, hoc animam facere. Cui sententiae congruit quod per Isaiam dicit Deus: Spiritus enim a me procedet, et flatum omnem ego feci ; nam non quemlibet flatum corporeum eum dicere, sequentia docent. Cum enim dixisset: Omnem flatum ego feci; Et propter peccatum, inquit, pusillum quid contristavi eum, et percussi eum . Quid ergo dicit flatum, nisi animam, quae propter peccatum percussa et contristata est? Quid igitur est: Omnem flatum ego feci, nisi: Omnem animam ego feci?”* (Agostinho, *De Gen. contra man.*, VII,3,5).

<sup>57</sup>“*Factus est homo in animam vivam , nisi quia sentire coepit in corpore; quod est animatae viventisque carnis certissimum indicium”* (Agostinho, *De Gen. ad litt.*, VII, 16,22).

estudos, contido na teologia, que Agostinho debruçou-se, cujo objeto de análise é o pecado. Esta área é denominada hamartiologia (*hamartia*, do grego, significa pecado ou erro, e *lógos* significa estudo) que significa estudo do pecado. *Agostinius*, como um filósofo e teólogo, aborda esse tema em várias de suas obras.

Ao estudar acerca do tema, nota-se um dos principais conceitos elaborados pelo bispo de Hipona que conceitua o termo “pecado original” para designar o primeiro pecado cometido pela humanidade: Adão que, ao desobedecer a Deus e comer do fruto da árvore proibida do jardim do Éden, pecou. Nesse sentido, Agostinho afirma que só ocorreu o pecado porque o primeiro homem teve o livre-arbítrio para escolher pecar ou não. Porém, no ato do primeiro pecado, houve a corrupção da natureza criada por Deus, já que o homem, sendo colocado como superior aos outros seres, pecou, o que possibilitou a entrada do pecado em toda a natureza, gerando a sua degradação. O versículo de Gênesis 1, 26 é o que Agostinho utiliza como base para sustentar a sua argumentação da corrupção da natureza, tanto humana quanto mundana: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra.”<sup>58</sup>

Uma das bases que Santo Agostinho utiliza para a sua conceituação acerca da natureza do pecado é o texto de Romanos 5,12, em que o apóstolo Paulo de Tarso afirma: “pelo que, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”<sup>59</sup>. Com a interpretação deste texto, Agostinho é confrontado pelos pelagianos<sup>60</sup>, que negavam o conceito do pecado original, porque acreditavam que o homem possui uma natureza pura. Para os seguidores dessa crença, o ato de pecar acontece por meio da livre escolha do ser humano (livre-arbítrio) e, por isso, justificavam o seu modo de vida “ascético” através da busca da salvação por meio de obras e pela martirização do próprio corpo.

---

<sup>58</sup> אָמַר אֱלֹהִים עֲשֵׂה אָדָם צְלֵם דְמוּת רַבְדָּה דְגַהּ יְמֵי עוֹלָם בְּהִמָּה אָרְךָ רַמְשׁ רַמְשׁ אָרְךָ (Gênesis 1, 26)

<sup>59</sup> Διὰ τοῦτο ὡςπερ δι’ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον (Romanos 5,12).

<sup>60</sup> Um grupo de cristãos que foram considerados heréticos pela Igreja Católica em 431 pelo Concílio de Éfeso, por seguirem a doutrina de Pelágio, um monge ascético, que negava a doutrina da salvação e do pecado original.

Ademais, os seguidores de Pelágio afirmavam que o pecado não é transmitido por meio de Adão, mas sim por meio da imitação do escolher pecar, isto é, o bispo da Bretanha acreditava que a escolha do pecado se dá por meio da imitação da escolha que Adão fez. Por isso, os pelagianos negavam que o homem possui uma natureza pecaminosa. Em contrapartida, Agostinho defende, em uma das suas obras sobre a transmissão do pecado a partir do primeiro homem, que o pecado pós-Adão faz parte da natureza humana.

Consequentemente, todos os filhos de Adão contraem o contágio do pecado e estão presos à necessidade de morrer. E, embora sejam muito jovens e não tenham vontade para o bem ou para o mal, visto que estão revestidos com aquele que pecou voluntariamente, trazem dele a culpa do pecado e a tortura da morte; como as crianças foram revestidas de Cristo, sem fazerem nada de bom por sua própria vontade, participam da sua justiça e na recompensa da vida eterna. (Agostinho, *Contra Iulianum*, VI 22).

Neste trecho, Agostinho comenta sobre a transmissão do pecado através de Adão e da corrupção da natureza humana até mesmo em crianças. Isso se deve porque, apesar de as crianças não terem a plena compreensão do conhecimento do bem e do mal, elas estão “revestidas” com a vontade de pecar. Desta maneira, deduz-se que a raiz do pecado, ou seja, aquilo que causou a queda do primeiro homem, foi a vontade. Nesse sentido, pode-se fazer a comparação entre Adão e Jesus Cristo, porque o primeiro, ao fazer a própria vontade, condenou toda a humanidade ao pecado e ao distanciamento de Deus. Já o segundo, em contrapartida, entregou-se como sacrifício para redimir os pecados dos homens, fazendo a vontade Deus e não a sua própria vontade. Acerca disso, Agostinho afirma em uma de suas obras:

Talvez o que Jesus diz: Desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou, se refira ao que fez o primeiro homem, Adão (de quem diz o Apóstolo: Por um só homem entrou o pecado no mundo). e pelo pecado a morte; e assim foi transmitido a todos os homens, em que todos pecaram), que, ao fazer a sua vontade e não a de quem o criou, sujeitou toda a raça humana à propagação viciada da culpa e do castigo. Pelo contrário, aquele que nos ia libertar não fez a sua vontade, mas a de quem o enviou. Então, neste lugar, a sua vontade é dita à sua própria vontade, que trabalha contra a vontade de Deus. Pois quando obedecemos a Deus, não dizemos que fazemos a sua vontade por causa dessa obediência relutante, mas antes porque queremos cumprir o divino; E se, porque queremos, a cumprimos, como não fazer a nossa vontade, a menos que a Escritura a chame de nossa, visto que a entende como sua porque vai contra a vontade de Deus? Adão tinha esta vontade para que morrêssemos

nele; Cristo não o teve para que pudéssemos viver nele. Da natureza humana, de fato, pode-se dizer com plena certeza que através da desobediência surge a vontade própria, oposta à vontade de Deus. No que diz respeito à divindade do Filho, uma e idêntica é a vontade do Pai e do Filho. Em nenhuma circunstância a vontade pode ser diversa, onde a natureza da Trindade imutável é única. O mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, não fez a sua vontade, o que é contrário à de Deus, porque ele não era apenas homem, mas Deus e homem. Nele, por uma graça admirável e singular, a natureza humana pôde ser purificada de todo pecado. Com o qual afirma: Desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a daquele que me enviou. Por esta razão a sua obediência foi tão grande que o homem que ele carregava era totalmente sem pecado, porque havia descido do céu; isto é, porque ele não era apenas homem, mas também Deus. Assim ele manifestou que era uma pessoa em duas naturezas, a saber: Deus e homem; pois se constituísse duas pessoas, começaria a existir uma quaternidade e não uma trindade. Mas porque tem duas substâncias, ainda que seja uma só pessoa, é por isso que o que foi dito: descido do céu, refere-se à excelência de Deus; e o que se acrescenta: não fazer a minha vontade, por causa de Adão que fez a sua, refere-se à obediência do homem. Cristo é ambas as coisas, a saber: Deus e homem; e como homem, a obediência é apreciada nele, o que é contrário à desobediência do primeiro homem. Por isso o Apóstolo diz: Assim como pela desobediência de um só homem muitos foram feitos pecadores, assim também pela obediência de um só homem muitos serão feitos justos (Agostinho, *Contra serm. arian 7,6*)<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup>“Puede que esto mismo que dice Jesús: He descendido del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió, se refiera a lo que hizo el primer hombre Adán (del que dice el Apóstol: Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte; y así se transmitió a todos los hombres, en el cual todos pecaron), que, por hacer su voluntad y no la del que le creó, sometió a todo el género humano a la propagación viciada de la culpa y de la pena. Por el contrario, aquel que nos iba a librar no hizo su voluntad, sino la del que le envió. Así, pues, en este lugar se dice su voluntad a la voluntad propia, que obra contra la voluntad de Dios. Pues cuando obedecemos a Dios, no decimos que hacemos su voluntad por aquella obediencia renuente, sino por la que queremos cumplir la divina; y si, porque queremos, la cumplimos, ¿cómo no haremos nuestra voluntad, a no ser que la Escritura la llame nuestra, pues la entiende como propia por ir contra la voluntad de Dios? Adán tuvo esta voluntad para que muriésemos en él; no la tuvo Cristo para que viviéramos en él. De la naturaleza humana, en efecto, se puede decir con toda certeza que por la desobediencia se da en ella voluntad propia, opuesta a la voluntad de Dios. Por lo que se refiere a la divinidad del Hijo, una e idêntica es la voluntad del Padre y del Hijo. Bajo ningún aspecto puede ser diversa la voluntad, donde la naturaleza de la Trinidad inmutable es única. El mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, no hizo su propia voluntad, que es contraria a la de Dios, porque no era solamente hombre, sino Dios y hombre. En él, por admirable y singular gracia, la naturaleza humana pudo estar limpia de todo pecado. Por la cual afirma: Descendí del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la del que me envió. Por esta razón fue tan grande su obediencia, que careció totalmente de pecado el hombre que llevaba, porque había descendido del cielo; es decir, porque no era solamente hombre, sino también Dios. Así manifestó que era una sola persona en dos naturalezas, a saber: Dios y hombre; ya que si constituyera dos personas, comenzaría a existir una cuaternidad y no una trinidad. Pero porque tiene dos sustancias, aunque sea una sola persona, por eso lo dicho: Descendí del cielo, se refiere a la excelencia de Dios; y lo que se añade: no para hacer mi voluntad, a causa de Adán que hizo la suya, se refiere a la obediencia del hombre. Cristo es ambas cosas, a saber: Dios y hombre; y en cuanto hombre, se aprecia en él la obediencia, que es contraria a la desobediencia del primer hombre. Por eso dice el Apóstol: Como por la desobediencia de un hombre muchos fueron constituidos pecadores,

Por fim, a corrupção da natureza humana, devido ao pecado, trouxe não só emblemas como a morte e a vontade, mas também desequilíbrios entre as partes constituintes alma, corpo e espírito. Por vezes, o corpo demonstra as necessidades e carências como fome, sede e entre outros. A alma, por sua vez, demonstra e controla o corpo com sentimentos como alegria, tristeza, medos. Já o espírito, deseja fazer ou as próprias vontades ou a de Deus, porque, com a introjeção do pecado, o homem trava uma luta com seu “homem interior” para decidir se irá fazer aquilo que lhe interessa, ou aquilo que é da vontade de seu criador. Para o bispo de Hipona, o objetivo da vida do homem é fazer a vontade de seu criador com o fim de alcançá-lo cada vez mais e, por isso, deve-se interpretar a morte como uma benéfica e não como maldição. Assim, Deus, sendo favorável a quem lhe busca, concede momentos de alegria e felicidade ao homem por meio do espírito que concede paz a sua existência.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As principais propostas desta dissertação foram de promover uma apresentação das duas principais interpretações antropológicas contidas no período da patrística e como estas interpretações estão contidas nas obras de Santo Agostinho. Além do mais, foram apresentadas as principais influências que o bispo de Hipona recebeu em sua formação intelectual e filosófica, com textos platônicos e maniqueístas.

Através das leituras e influências recebidas, *Agustinus* elaborou toda a sua concepção filosófica-teológica, que influenciou o pensamento medieval ocidental. Dentre suas vastas obras, um tópico foi destacado para questão, o da antropologia. Neste trabalho, foi construído dois panoramas de influências antropológicas: as dicotômicas como Platão/Neoplatonismo e Maniqueísmo; e tricotômicas como as interpretações judaicas, Ireneu de Lyon e Orígenes de Alexandria.

---

*así también por la obediencia de un solo hombre muchos serán constituidos justos”*( Agostinho, *Contra serm. arian* 7,6).

A abordagem platônica aborda uma visão dualista do mundo —o mundo dos objetos físicos e o mundo dos objetos “metafísicos” —, alocando a alma como uma substância nascida de um mundo não suscetível às imperfeições da materialidade. A alma, dessa forma, “encarna” em um corpo que lhe serve como prisão, limitando-a em suas potencialidades. Portanto, Platão afirma que cabe ao ser humano, por meio do exercício da filosofia, aprimorar e buscar as substâncias imateriais como forma de preparação da alma para a morte (separação da alma com o corpo).

Através da visão de Mani, foi fundada a seita religiosa maniqueísta, cujos preceitos eram inegociáveis em suas crenças. Dentre estas crenças, destaca-se a da formação do homem através da cosmologia. Fundamentados pela batalha espiritual entre o reino das trevas e o reino da luz, os maniqueístas acreditavam que, em um momento de encontro entre seres destes dois reinos distintos, foi criado o ser humano, que possui a alma derivada do reino da luz e o corpo advindo do reino das trevas. Por isso, dada essa dualidade da natureza humana, os adeptos da religião praticavam restrições ao corpo, como por exemplo: fome, sede, celibato etc.

Por sua vez, os padres adeptos da escola de Alexandria, Ireneu de Lyon e Orígenes, defendiam a visão tricotômica do homem em seus respectivos contextos. Tanto Ireneu, no combate aos seguidores de Valentim, quanto Orígenes, na construção da primeira exegese bíblica, baseavam suas interpretações nas epístolas do apóstolo Paulo de Tarso, que afirma que o homem é formado pelo espírito. Este é responsável pela comunhão, razão e relacionamento com Deus. Já a alma, é responsável pela animação do corpo, emoções e sensações. O corpo, por sua vez, é o receptáculo que abriga a alma e o espírito.

Buscou-se apresentar, ao longo da dissertação, duas interpretações possíveis em Agostinho, a dicotômica e a tricotômica, apresentando os respectivos pontos defendidos por cada visão. A interpretação dicotômica tornou-se a mais disseminada entre os estudos agostinianos, pois defende a ideia de que o homem é constituído de alma e corpo. Nesse sentido, os estudiosos associam as influências recebidas ao longo da formação intelectual de Agostinho, como os textos de Platão, Plotino, Mani, como bases cruciais para esta interpretação dualista.

Por outro lado, foi apresentada a interpretação tricotômica em Agostinho, com base nas influências dos textos dos membros da patrística como Ireneu e Orígenes. Apesar de ser pouco mencionada, esta abordagem afirma que o homem é composto

de alma, corpo e espírito, sendo possível encontrar, nos textos do bispo de Hipona, trechos que levantam a possibilidade de ele ser adepto a esta visão. Entretanto, como foi explicitado ao longo da apresentação da pesquisa, foram apresentadas as duas visões antropológicas encontradas nos textos de Santo Agostinho e concluiu-se que há abertura para ambas as visões acerca do homem. Isso porque, há trechos que defendem a visão dicotômica, assim como há partes que defendem a tricotomia.

Por fim, a visão antropológica do bispo de Hipona é inconclusiva entre estas duas interpretações. Isso se deve graças as influências recebidas em sua formação intelectual, o que permite-nos encontrar trechos que definem ambas as visões. Com isso, é possível afirmar que Agostinho de Hipona abordou em suas obras tanto a visão dicotômica quanto a tricotômica, além de alternar entre as duas posições sobre a constituição do homem.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 3. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II, 589 p.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário literal ao Gênesis – Sobre o Gênesis, contra os maniqueus**. Tradução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.
- AGOSTINHO, Santo. **A fé e o símbolo**. Tradução de Fabrício Geraldi. São Paulo: Paulus, 2013.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014.
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João**. Tradução de Pe. José Augusto Rodrigues Amado. São Paulo: Cultor de Livros, 2017. Tomo I
- AGOSTINHO, Santo. **Retratações**. Tradução de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020.
- AGOSTINHO, Santo. **Livre-arbítrio livro 1** . Tradução de Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2021. Vols. 1, 2 e 3.
- AGOSTINHO, Santo. **Soliloquios - A imortalidade da alma**. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2023.
- AGUSTÍN, San. Obras apologéticas: De los costumbres de la Iglesia. *In: Obras completas de san Agustín*. Tradução, introd. y notas de Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta e Erminio Rodríguez. 3. ed. bilíngüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956. **Tomo IV**,
- AGUSTÍN, San. Escritos antimaniqueos (1º): Las dos almas - Réplica a Adimanto. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. Tomo XXX.
- AGUSTÍN, San. Escritos antipelagianos (4º): Réplica a Juliano, obra inacabada (livros I - III). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Tradução introd. y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1985. Tomo XXXVI.
- AGUSTÍN, San. Escritos antipelagianos (5º): Réplica a Juliano, obra inacabada (livros IV-VI). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Tradução e notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1985. Tomo XXXVII.
- AGUSTÍN, San. Escritos antiarianos y otros herejes: Réplica al sermón de los arrianos. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Tradução, introd. y notas de Teodoro Calvo Madrid y Jose Mari Ozaeta. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1990. Tomo XXXVIII.
- ARAÚJO, Paulo **Sérgio. Dicotomia ou Tricotomia? Compreendendo a natureza humana**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.p.1-19.

BARACAT, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas**. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 2006. Tese (Doutorado em Linguística).

BERÇOT, Rodiny Santo. **Corpo, alma e espírito: um estudo acerca da antropologia de Orígenes de Alexandria**. Rio de Janeiro: UFF, 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

BÍBLIA. Nova Versão Internacional. Sociedade Bíblica internacional. Tradução organizada por Luiz Alberto T. Sayão. São Paulo: Thomas Nelson. 1993

BRAY, Gerald. **História da interpretação bíblica**. Tradução de Daniel Kroker. São Paulo: Vida nova, 2017.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2020.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo História, filosofia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHAFER, Lewis Sperry. **Teologia Sistemática Volume 1-4**. Tradução de Heber Carlos de Campos. São Paulo: Hagnos, 2003.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiano Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2007.

CRUZ, Luiz Carlos Lodi da. **A alma do embrião humano**. Rio de Janeiro: ED. CDB, 2021

ERICKSON, Millard J. **Teologia Sistemática**. Tradução de Robinson Malkomes, Valdemar Kroker e Tiago Abdalla Teixeira Neto. São Paulo: Vida Nova, 2015.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Tradução de Lucy Iamkami e Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

FITZGERALD, Allan D. **Corpo**. In: FITZGERALD, Allan D. (ord.). **Agostinho através dos tempos**. Tradução de Heres Drian de O. Freitas; Iranildo Bezerra Lopes; Paula S.R. Coelho da Silva; Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2018. p. 286-287.

GUARNIERI, Felipe de Medeiros. **A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho: tradução e estudo (Edição bilíngue)**. São Paulo: USP, 2016. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas).

HUBNER, Manu Marcus. Um estudo sobre o termo *'ādām* na Bíblia Hebraica. **Arquivo Maaravi**, v.10, n.19, 1-14, 2016.

IRENEU DE LIÃO. **Contra as heresias denúncia e refutação da falsa gnose**. Tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2014.

ORÍGENES. **Tratado sobre os Princípios**. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLATÃO. **Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLOTINO. **Eneádas**. Tradución de Jesús igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

PLOTINO. **Eneádas**. In: BARACAT, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**: introdução, tradução e notas. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 2006. Tese (Doutorado em Linguística).

PRAZERES, Alexandre de Jesus. **Néfesh e Basar**: a relação corpo-alma na Bíblia hebraica e suas implicações para a cultura somática hodierna. Pernambuco: UNICAP, 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia (1)**: filosofia pagã antiga. 2. ed. Tradução de Ivo Stamiolo. São Paulo: Paulus, 2003.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Tradução de Alaya Dullis *et al.* São Paulo: Annablume, 2010.

SANTA MÁRIA, Andrés. Observaciones sobre el dualismo “cuerpo-alma” em Plotino. **Hypnos**, v.I, n.24, p. 103-123, 2005.

TARDIEU, Michel. **O maniqueísmo**. Tradução de Antônio M. Magalhães. Porto: Rés Editora, [s.d.]. 156 p.

TREGO, Kristell. Des catégories de l'âme? À propôs d'un certain aristotélisme du jeune Augustin. **Archives de Philosophie**. v. 80, p. 711-731, 2017.

WOLFF. Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2007.