

Entre corpo e alma: a dualidade agostiniana revisitada pela filosofia da mente

Between body and soul: Augustinian duality revisited by the philosophy of mind

KAREN DE LIMA BORGES¹

Resumo: Conjecturas acerca da mente estão presentes na Filosofia desde seus primórdios; entretanto, ganharam notoriedade entre os séculos XIX e XX com a união de ciências como a psicologia experimental e a neurociência. O presente artigo busca analisar as concepções de Agostinho de Hipona sobre “Alma Racional” e o “Corpo”, investigando suas similaridades com o problema do dualismo mente-corpo na Filosofia da Mente. Desta forma, utiliza-se a interpretação de textos filosóficos, especialmente *Da Trindade*, a partir do qual defendemos que, apesar da aproximação das ideias de Agostinho com o dualismo, o argumento do teólogo ressalta a necessidade de conceber o corpo junto à alma, buscando uma unidade entre ambos e evidenciando a relevância do autor nos debates contemporâneos sobre a mente.

Palavras-Chave: Problema mente-corpo; hierarquia; dualismos.

Abstract: Conjectures about mind have been present in Philosophy since its beginnings; however, they gained notoriety between the 19th and 20th centuries with the junction of sciences such as experimental psychology and neuroscience. The present essay seeks to analyze Augustine of Hippo's conceptions of “Rational Soul” and “Body”, investigating their similarities with the problem of mind-body dualism in the Philosophy of Mind. In this regard, we use the interpretation of philosophical texts, especially *On the Trinity*, whereby we argue that, despite the approximation of Augustine's ideas with dualism, the theologian's argument emphasizes the necessity of conceiving the body with the soul, seeking an unity of both and highlighting the relevance of the author in contemporary debates about the mind.

Keywords: Mind-body problem; hierarchy; dualisms.

1 Introdução

A incerteza acerca da natureza da mente humana, sua composição, localização e relação com o corpo tem sido uma constante preocupação na esfera filosófica. Desde os tempos da Grécia Antiga até a contemporaneidade, essa questão tem sido objeto de estudo e reflexão por diversos filósofos, como Platão e sua “Teoria das Ideias” na qual, estabelece a existência das ideias como

¹ Acadêmica de Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Ex-bolsista do Capes pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) e atualmente Bolsista do FNDE pelo Programa Educação Tutorial (PET) PET - PRÁXIS. E-mail: karen.borges@estudante.uffs.edu.br

metafisicamente anteriores às coisas, dividindo a realidade em dois: o mundo inteligível, constituído por ideias, e o mundo sensível, onde se encontram as coisas, as pessoas etc. Assim como, mais recentemente, na modernidade, com filósofos que antecederam as especulações da Filosofia da Mente, tais como René Descartes e Baruch Espinosa. Entretanto, é somente após o século XIX que a Filosofia da Mente ganha reconhecimento como um campo distinto dentro das Ciências Humanas, com o desenvolvimento da psicologia experimental, bem como com a publicação de Gilbert Ryle titulada como *The Concept of mind* (1949), em que Ryle “[...] tem como principal questão solucionar o equívoco lingüístico criado pelo problema mente-corpo [...]” (Toledo, 2005, p. 9.). A partir daí, as questões em torno da mente e do cérebro passam a ser consideradas dentro do estudo interdisciplinar das Ciências Cognitivas, compostas pela filosofia, psicologia, neurociência, antropologia, entre outras.

A despeito da profusão de teorias que permeiam o âmbito da Filosofia da Mente, boa parte delas se propõem a abordar as intrincadas questões que circundam o problema mente-corpo, buscando elucidar a interação entre a consciência e a corporeidade. Entre os temas de maior relevo nesse debate se destaca o Dualismo da Mente, o qual postula que a mente é uma entidade distinta e não física do cérebro, conforme expresso por Gustavo Leal Toledo (2005). Platão antecipou o dualismo ontológico ao erigir sua teoria sobre a dicotomia entre alma e corpo. Contudo, foi por meio das *Meditações Metafísicas* (1641) e na obra *As Paixões da Alma* (1649) de René Descartes que a mente ascendeu ao epicentro do dualismo. Para Descartes, o indivíduo consiste em duas substâncias: uma mental (*res cogitans*) e outra física (*res extensa*), as quais, embora discrepantes em sua natureza, mantêm uma intrincada interação. Após enfrentar críticas contundentes de materialistas, que postulam uma única realidade composta de matéria e suas interações e negam a existência de entidades não materiais como a mente, além de reducionistas, que buscam explicar fenômenos complexos em termos mais simples, muitas vezes reduzindo-os a elementos fundamentais ou processos físicos, a teoria cartesiana da mente enfraquece circunstancialmente. Diante da dificuldade de correlacionar dois princípios tão díspares como mente e corpo, Descartes perde espaço na contemporaneidade para o Dualismo de Propriedade. Este emerge como

uma resposta aos impasses enfrentados pelo Dualismo de Substância, buscando conciliar as perspectivas mencionadas, considerando a vida mental como inextricavelmente vinculada à matéria, embora transcenda sua mera materialidade. Sendo assim, “[a] categoria ontológica dos fenômenos mentais não é física, mas sim um aspecto do cérebro: uma propriedade dessa complexa massa de bilhões de células organizadas” (Alves; Almeida, 2023, p. 33-34).

Em *Da Trindade* e nas demais obras de Santo Agostinho, o tema Deus, alma e corpo recebe primazia. Antes mesmo de se converter ao cristianismo em 387 d.C., ele já apresentava duas concepções dualistas de mundo: a maniqueia e a neoplatônica em que, tanto a visão de mundo, como a de homem, compartilhavam uma dicotomia de poderes opostos em que o corpo desempenhava um papel negativo. Enquanto no neoplatonismo a alma era de cunho espiritual, no maniqueísmo, tratava-se de uma natureza corpórea. Nesse sentido, o artigo se direciona a uma análise das concepções de alma (compreendendo o termo “alma” para se referir ao que Agostinho chamava de “alma racional”, atribuída exclusivamente aos seres humanos, concedendo-lhes capacidades intelectuais, bem como, referindo-se à mente ou a qualquer processo cognitivo humano) e de corpo e da conexão que essas apresentam conforme delineadas por Agostinho, especialmente aquelas expostas ao longo da obra monumental *Da Trindade*.

2 Sobre a alma racional e o corpo

Que bem pode existir superior ao homem? É difícil saber se não se examina e resolve antes qual a natureza do homem. Não se trata aqui agora da exigência de definir que é o homem, quando quase todo mundo, ou pelo menos meus adversários (os maniqueus) e eu, estamos de acordo com a afirmação de que somos um composto de corpo e alma. A questão é muito distinta: qual das substâncias que mencionamos é a que constitui o homem? São as duas, ou o corpo somente, ou só a alma? (Agostinho *apud* Costa, 2018, p. 193)

Uma das indagações empreendidas por Santo Agostinho na obra *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* diz respeito à ontologia do ser humano e isso não difere em sua obra *Da Trindade*. Evidencia-se, a partir da influência do maniqueísmo, do neoplatonismo e, posteriormente, do cristianismo,

a consolidação da sua concepção de uma dualidade humana, compreendida como um composto de corpo e alma. Contudo, imerso nesse escrutínio metafísico, o autor adentra em uma investigação mais profunda, visando discernir as distinções ontológicas entre essas duas substâncias para saber se, de fato, haveriam distinções aplicáveis a corpo e alma. Como mencionado anteriormente, embora Agostinho tenha eventualmente comungado para o cristianismo, supostamente em seus escritos iniciais ressoava uma perspectiva dualista radical, reluzindo os preceitos neoplatônicos que o filósofo então professava. Nessa perspectiva, emerge a concepção da essência humana primordialmente como a alma, destacando a união dualística entre o corpóreo e o incorpóreo, segundo a qual o corpo é concebido como um mero acidente ou manifestação antinatural que obstaculiza a busca pela sabedoria e a realização da verdadeira excelência. Sob essa ótica, o corpo é concebido como um encargo, um obstáculo intrínseco à busca da sabedoria, ensejando a concepção de seu caráter intrinsecamente maléfico. No entanto, é preciso cautela ao presumir que Santo Agostinho adota integralmente essa perspectiva ontológica de rejeição do corpo, exceto talvez em uma dimensão moral. Indubitavelmente, observa-se uma distinção entre essas substâncias, embora derivem da obra de um Deus único, cuja natureza é intrinsecamente benevolente, o que resulta, por fim, na atribuição de bondade a todas elas. Contudo, a despeito da criação divina abarcar todas as coisas, criadas a partir do nada, não se vislumbra a aplicação uniforme de perfeição em todas as manifestações, delineando, assim, uma hierarquia de excelência no tecido do universo.

Dita nesta relação hierárquica, a alma “[...] não é de uma natureza inferior, como o corpo, nem superior, como Deus” (Agostinho, *Da Trindade*, IX, 11, 16), mas é por meio dela que o corpo alcança a vida, pois é ela uma substância que compartilha da razão e que governa o corpo. Apresenta-se como uma substância imaterial ou espiritual, caracterizada por sua imutabilidade e eternidade, concebida *ex nihilo* como um sopro divino que posteriormente se infunde pelas narinas do ser humano, persistindo mesmo após o desencarne. Ao longo de toda a história, houve quem considerasse a alma meramente material por não a encontrar fisicamente presente no corpo — acreditando que ela pudesse ser identificada como sangue, cérebro, coração, átomos, entre outros elementos corporais —,

concluindo que ela deveria ser mortal. “Mas os que descobriram que sua substância é uma vida incorpórea, pois é uma vida que anima e vivifica todo o corpo vivo, tentaram provar [...] que ela é igualmente imortal, pois a vida não pode ser sem vida” (*Ibid.*, X, 7, 9).

Ainda, a alma humana é ativa e dotada de razão ou inteligência. Como é percebido em diversos momentos de sua obra *Da Trindade*, o teólogo lhe atribui a nomenclatura “Alma Racional” ou “Alma Superior”, sendo então sinônimo de existência e bondade, uma vez que, quando não houver o bem, também não haverá a existência. Mediante tal é que sentimos e entendemos que existimos, pois segundo o autor “[n]inguém duvida que aquele que entende está vivo; e aquele que está vivo é porque existe” (*Ibid.*, X, 10, 13). É também pela própria alma que a alma se conhece, dado que não há nada mais imediato para nós que a nossa própria alma e, quando a alma se procura, conseqüentemente se conhece e sabe de si. Para tanto, Agostinho de Hipona apresenta, no livro X, o seguinte argumento:

Não percebem todos eles que a alma se conhece no momento mesmo em que se procura? [...] Não se pode dizer com lógica, que se tenha conhecimento de alguma coisa da qual se desconhecesse a substância. Se ela se conhece com certeza é porque ela conhece com certeza sua substância. [...] Pelo contrário, ela não tem certeza alguma de ser ar, fogo, corpo ou algo corporal. Não é, portanto nenhuma dessas coisas (Agostinho, *Da Trindade*, X, 10, 16).

90

O argumento em questão, além de demonstrar o imediatismo da alma, também fundamenta por que ela não pode ser corpo ou qualquer entidade externa a nós. Assim também o é quando Agostinho argumenta sobre a “representação imaginária”: “[...] se fosse alguma delas, pensaria nelas de modo diferente em relação às outras coisas, ou seja, não por meio de uma representação imaginária [...]” (*Ibid.*, X, 10, 16). Nesse sentido, é indicado que, para pensar em fogo, ar ou qualquer coisa externa a nós, é necessária uma construção mnêmica através da representação pelos sentidos corporais, sejam eles o tato, a visão, a audição etc. Aparentemente, não é isso que a mente enfrenta. Sendo tão imediata a si, não necessita de “representação imaginária” alguma para se pensar e pensa a si própria de uma maneira diferente das demais coisas. Ao que tudo indica, não é por meio dos nossos sentidos corporais que conheceremos a nossa mente: devido a sua

imaterialidade, somente se investiga esta doravante ela mesma e jamais por uma “representação imaginária” ou pelos sentidos. Desse modo, basta a alma se desapegar daquilo que ela não tem certeza de ser para que não erre ao se conhecer, tampouco se procure como se não estivesse presente em si mesma, o que pode ocasionar tomar uma coisa por outra. Contudo, tal argumento que questiona a lógica de conhecer algo cuja substância é desconhecida pode ser contestado, como exemplificado por Aristóteles em *Segundos Analíticos*. Ele sugere que é possível saber que o trovão é um estrondo nas nuvens sem conhecer a essência do trovão.

No que concerne ao corpo, é por meio dele que a alma efetua várias funções, atuando ele como residência e sendo regido por ela. Embora possuam naturezas discrepantes, não devem ser vistos como substâncias separadas, pois é imperativo que a alma resida em um corpo para se manifestar como ser humano. Dessa forma, o homem é concebido como um composto inseparável de corpo e alma racional. Por conseguinte, percebe-se o corpo não como um cárcere ou uma substância maligna, mas sim como benevolente, elaborado por um Deus compassivo, que determinou que os seres humanos fossem constituídos dessa dualidade fundamental. A diferença consiste no fato de que o corpo se trata de uma natureza física, mutável, mortal e criado a partir de uma matéria primeira, a saber, o barro, e dotado de cinco sentidos corporais: visão, audição, olfato, paladar e tato.

Por último, a estrutura hierárquica dessas substâncias reflete a repercussão do pecado original, derivado da transgressão de Adão e Eva no Jardim do Éden. O corpo se submeteu à primazia da alma, inaugurando o pecado como o principal catalisador dessa condição de inferioridade. No entanto, ao ponderar sobre o pecado, é importante lembrar que o corpo é o instrumento da alma e está a seu serviço. Nesse contexto, a deterioração da carne é reflexo da degradação da alma, incapaz de administrar adequadamente seu veículo físico. O mesmo ocorre contrariamente, quando há defeito no corpo, existe uma dificuldade da alma de se desempenhar plenamente: “[...] a alma, no entanto, unida ao corpo sente através de um instrumento corporal, instrumento esse chamado de sentido; o qual na verdade quando impedido por defeito físico [...] perde sua ação” (Agostinho, *Da Trindade*, XI, 2, 2.). Porém, devido à imutabilidade da alma, essa permanece a mesma, questão que já ecoava as primeiras ponderações teológicas delineadas em

Da Trindade. No Livro III, Capítulo 2, encontramos a representação da Trindade; Pai, Filho e Espírito Santo, associada à composição corpórea, na qual a alma racional, que governa o corpo, partilha de uma “Sabedoria Imutável”, enraizada em Deus. Esta representação também aparece na alma mediante a memória, inteligência e a vontade, assim como, no corpo mediante a visão, o objeto visto e a atenção do espírito. Por conseguinte, segundo Agostinho, faz-se o homem como imagem de Deus e da Trindade somente a partir da mente e não de sua natureza como um todo. Na presente relação de Trindade, o corpo permanece inferior à alma até mesmo após a ressurreição, bem como se torna eterno e restaurado do pecado original. Embora se refira a um “corpo espiritual” ou “corpo angelical” que se encontra “[...] na companhia dos anjos, nem assim dará conselhos a alma, porque, por ser corpo, o corpo sempre está abaixo da alma, e qualquer alma vil resulta ser mais excelente que o mais excelente corpo [...]” (Agostinho *apud* Costa, 2018, p. 191.). Algo análogo também ocorre com a alma: apesar de estar sempre em uma hierarquia superior à do corpo, continuará “[...] numa natureza inferior a Deus, pois a alma é criatura e Deus, Criador” (Agostinho, *Da Trindade*, IX, 11, 16).

Sendo assim, o teólogo explora a dualidade essencial humana, afastando-se do maniqueísmo e do neoplatonismo em favor de uma concepção cristã. A alma é uma substância imaterial e eterna que governa o corpo. Embora superior, Agostinho reconhece a interdependência entre corpo e alma na constituição do ser humano. O corpo é físico e mortal, enquanto a alma é espiritual, criada por Deus. Essa dualidade não rejeita o corpo, mas estabelece uma hierarquia onde a alma transcende após a ressurreição. A interação entre corpo e alma, conforme a vontade divina, define a natureza humana e reflete a sabedoria na criação. Assim, a união entre corpo e alma é essencial para a realização plena da humanidade, contribuindo para a completude do ser.

3 Teorias dualistas da mente

Na complexidade ontológica de definir a alma racional, ou mente, que anima o corpo humano, surgem especulações sobre um princípio imaterial oposto ao corpo. Apesar dos avanços desde a modernidade, a essência da consciência

humana continua um desafio. Debate-se a possibilidade dessa explicação de inúmeras maneiras, como pelas atividades neuronais, pela estrutura cerebral ou, como sugerido por Agostinho, por um substrato imaterial. Seguindo este caminho, encontram-se as Teorias Dualistas da Mente. Para que seja feita uma releitura proveitosa da teoria agostiniana por uma ótica dos dualismos na Filosofia da Mente, faz-se profícua uma breve contextualização dos dois tipos que apresentam maior “[...] notoriedade: o dualismo substancial e o dualismo de atributos” (Gomes, 2020, p. 105).

Em um primeiro momento, constrói-se nas *Meditações Metafísicas* de Descartes uma empreitada em direção a certezas inquestionáveis, partindo justamente do oposto, a dúvida. Buscando eliminar quaisquer que fossem os conhecimentos obscuros, o filósofo utilizou daquilo que veio a ser chamado de dúvida hiperbólica. Nesse sentido, esta mesma dúvida perpassou a própria conjectura de sua existência metafísica, a qual deu vazão ao ilustre *Cogito, ergo sum*: “[...] cumpre enfim concluir e ter por contraste que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 2005, p. 100, grifo do autor). Portanto, segundo o filósofo, embora todas as demais entidades, tais como percepções sensoriais e ideias, ou quaisquer outras certezas supostas, possam ser submetidas a questionamentos, é imperativo que, ao duvidar, uma substância pensante realize tal ato. Sendo assim, Descartes conclui que o pensamento é o atributo que detemos com maior certeza.

A dúvida que não mais ocorria no âmbito imaterial, ainda permanecia forte para explicar as coisas externas, em especial o corpo. A partir daí surge a Teoria Cartesiana da mente, ou como também é conhecida, Dualismo de Substância, recebendo essa nomenclatura pois considera a existência de duas substâncias distintas uma da outra, a saber, uma mental (*res cogitans*) e outra física (*res extensa*). A substância mental foi caracterizada como uma atividade do pensamento, “[...] no sentido metafísico, ou seja, uma substância, algo que existe por si e que permanece enquanto tal, podendo ser aniquilada apenas por Deus [...]” (Dutra, 2017, p. 33), sendo destituída de uma posição espacial. À diferença da substância material, caracterizada pela extensão no espaço, de forma que para

Descartes a substância corporal se assemelharia a uma máquina hidráulica e não se diferenciaria nesse quesito da matéria animal, tratando-se pois de algo mais difícil de provar, pois, segundo o filósofo, unicamente poderia ser provada mediante a existência de Deus (*res divina*). Conforme a perspectiva de Descartes, Deus é concebido como o sustentáculo da ordem e estabilidade do universo, englobando a substância material em sua jurisdição. A demonstração da existência de Deus assume um papel central na filosofia cartesiana, sendo a partir dela que a fundamentação segura e coesa da existência de substâncias materiais ou da *res extensa* se torna possível.

Dado o caráter altamente distintivo dessas substâncias, surge a indagação de como esses dois princípios mantêm uma relação entre si. Por essa razão, Descartes insere em sua teoria a chamada União Substancial: “Em relação a esse tema, Descartes vê-se obrigado a lidar com dois modelos: o aristotélico, da união substancial – a mente é forma do corpo, e mente e corpo formam uma só substância –, e o platônico – a mente e o corpo são duas substâncias distintas [...]” (Scribano, 2007, p. 154). Frente a tais posições radicais, o filósofo assume tanto o modelo platônico, como o aristotélico. O que possibilita esse ponto de equilíbrio é a glândula pineal. Esta “que se encontra abaixo dos hemisférios cerebrais, foi identificada por Descartes como o lugar de comunicação entre o corpo e a alma [...]” (Dutra, 2017, p. 34). Logo:

A mente e o corpo são duas substâncias realmente distintas, e assim Platão tem razão contra Aristóteles, e desse modo todas as idéias intelectuais têm uma origem não-sensível; mas Platão errou diante de Aristóteles, porque o tipo de união entre a mente e o corpo não é de modo algum o platônico, construído na metáfora do piloto e do barco. O tipo de união entre a mente e o corpo parece-se, ao contrário, com o imaginado no modelo aristotélico: eles estão unidos de modo a formar uma terceira substância propriamente dita (Scribano, 2007, p. 155).

No entanto, devido à dificuldade em sustentar a existência da materialidade e a conexão possível entre cérebro e mente, a Teoria Dualista de Substância perde seu espaço na contemporaneidade para diversas outras teorias dentro da Filosofia da Mente. Destas, observa-se o Dualismo de Propriedade ou também a Teoria do Aspecto Dual. “Uma das principais características da teoria do aspecto dual é a

expressão segundo a qual a descrição física do mundo não é uma descrição completa dele mesmo, pois a realidade possui dois aspectos intrínsecos: os físicos e os mentais” (Alves; Almeida, 2023, p. 48). Essa teoria revela um argumento mais conciso em comparação ao Dualismo Cartesiano, ao aparentemente contornar os problemas enfrentados por este último. Uma das grandes figuras presentes nesta corrente filosófica é Thomas Nagel, que ficou mais conhecido pela sua publicação *What is it like to be a bat?* (1974). O artigo em questão apresenta uma sequência de argumentos para aquilo que também tentava suprimir o Dualismo Cartesiano, a saber, o Materialismo e o Reduccionismo; porém, Nagel estava longe de compactuar com o Dualismo de Substância.

Para Nagel, embora haja elementos identificados como mentais que são intrínsecos ao cérebro, esses não podem ser considerados propriedades físicas (Cf. Nagel, 2005, p. 259). Segundo ele, as propriedades mentais derivam da estrutura cerebral, porém não pertencem ao domínio físico. De um lado, temos toda uma construção das interações cerebrais que são passíveis de observação e, de outro, propriedades mentais derivadas desta construção e que, no entanto, escapam das reduções e descrições materialistas. Por essa razão, as Teorias Materialistas se revelam insuficientes e, por conseguinte, enfrentam de forma inadequada o dilema mente-corpo. Em seu artigo, Nagel destaca dois aspectos salientes como partes integrantes desse impasse: em primeiro lugar, o materialismo não sustenta uma teoria da mente abrangente, pois reduz sua essência a meros epifenômenos físicos ou eventos que ocorrem como subprodutos de processos físicos, mas que não causam nada por si mesmos e são restritos a um grupo específico e à perspectiva humana, negligenciando outras formas de vida. Na filosofia da mente, o epifenomenalismo sugere que os eventos mentais, como pensamentos ou sensações, são causados por processos físicos no cérebro, mas não têm influência sobre esses mesmos processos ou sobre o comportamento. Em outras palavras, a mente acompanha o cérebro, mas não interfere nele. Nesse sentido, o primeiro problema pode ser descrito da seguinte maneira: “Podemos chamar isso de o caráter subjetivo da experiência. Ele não é capturado por quaisquer das recentes e familiares análises redutivas do mental, já que todas elas são logicamente compatíveis com sua ausência” (Nagel, 2005, p. 247). Dessa maneira, a teoria exclui

uma parte fundamental do mundo e da experiência. Em segundo lugar, mesmo ao tentar considerar outras formas de vida, o materialismo não consegue se desvencilhar da linguagem objetiva moldada pela experiência humana, tornando impossível discutir as vivências subjetivas. Este problema pode ser observado no seguinte trecho: “Se se deseja defender o fisicalismo, deve ser dada uma explicação física dos aspectos fenomênicos. Mas quando examinamos seu caráter subjetivo, parece que tal feito é impossível. A razão é que todo fenômeno subjetivo é essencialmente conectado a um ponto de vista singular e parece inevitável que uma teoria física, objetiva, abandone esse ponto de vista” (Nagel, 2005, p. 248). Ao tratarmos da mente, estaríamos lidando com um caráter subjetivo da experiência, presente no sujeito ou na espécie em questão, também chamado de descrição em primeira pessoa, restrita àquele que a tem. Esse caráter não é capturado pelas análises redutivas do mental, justamente por reduzirem quaisquer atividades mentais ao físico, ao comportamento, ao corpo ou à matéria, dificuldade que fica clara no seguinte exemplo:

[...] ao comermos um chocolate, nossas papilas gustativas enviam impulsos elétricos pelos nervos, que ligam a língua ao cérebro. Tais impulsos alcançam o cérebro, produzindo-lhe alterações físicas e eletroquímicas para, finalmente, conseguirmos sentir o gosto do chocolate. Um neurocientista conseguiria, através de aparelhos apropriados, observar as complexas mudanças físicas e eletroquímicas efetuadas no cérebro quando uma pessoa come um chocolate. Contudo, apenas a pessoa que o degustou conseguiria saber qual foi a sua sensação ao saboreá-lo. Dado essa ser subjetiva, apenas ela, em primeira pessoa, pode possuir a sua sensação (Alves; Almeida, 2023, p. 49-50).

Thomas Nagel passa boa parte dos seus escritos mostrando a insuficiência das Teorias Materialistas. Dotado de fortes argumentos que evidenciam não estar a mente submetida a um dualismo tão contundente como o de Substância, tampouco poder ser reduzida meramente ao físico, coloca momentaneamente em suspensão quaisquer conclusões acerca do problema mente-corpo.

Apesar de Nagel almejar um conhecimento mais objetivo dos aspectos mentais subjetivos, ele admite a possibilidade de que, mesmo existindo tal ‘[...] nível mais profundo’, talvez nunca possamos obter as ferramentas para uma compreensão geral dele (*Ibid.*, p. 57).

Mas isso não revela um pessimismo em relação às especulações; pelo contrário, para ele, é somente a partir de indagações tão complexas que chegaremos a algum avanço acerca do assunto.

Destarte, ao explorar as teorias dualistas da mente, destaca-se o Dualismo de Substância, que postula duas substâncias: a mente (*res cogitans*) e o corpo (*res extensa*). Descartes conecta essas substâncias pela glândula pineal, ideia criticada pela dificuldade de conciliar sua interação. Em contrapartida, o Dualismo de Propriedade argumenta que descrições físicas e mentais são essenciais para entender a realidade, ressaltando que propriedades mentais emergem de uma substância física. Nagel enfatiza que aspectos subjetivos da experiência, como a consciência, não podem ser explicados apenas por fenômenos físicos. Compreendendo este contexto, o próximo título analisará os conceitos de corpo e alma em Agostinho, contextualizando-os em relação aos dualismos discutidos e explorando suas distinções e afinidades à luz da Filosofia da Mente.

4 Santo Agostinho e a filosofia da mente

97

Como abordado anteriormente, Santo Agostinho não via o ser humano apenas como alma ou corpo, conforme sua obra *Da Trindade*. Após abandonar crenças pagãs e maniqueístas, ele rejeitou o dualismo radical que considerava o corpo maléfico. Assim, a concepção agostiniana da mente nega tanto sua redução ao corpóreo quanto um dualismo radical. Surge, então, a questão: qual é a natureza do dualismo entre corpo e mente na teoria de Agostinho? Trazendo uma releitura contemporânea dessas questões, pode-se indagar se a dualidade agostiniana se alinha ao Dualismo de Substância, ao Dualismo de Propriedade, ou ainda se representa uma vertente distinta dessas teorias.

Em diversos momentos de sua obra o autor apresenta argumentos que sustentam esta dualidade entre mente e corpo, nos quais evidencia que a mente não é um corpo. Observa-se isso no exemplo já tratado anteriormente, no qual o teólogo utiliza um argumento por exclusão: se a mente se conhece e tem certeza de si mesma, então ela conhece e tem certeza de sua substância. A mente não tem certeza de que sua substância seja corpórea ou qualquer coisa corporal, então não

pode ela ser corpórea. Caso contrário, deveria saber ser uma substância corporal, o que não ocorre neste argumento. Por isso, exclui a possibilidade de atribuir à mente o mesmo que se emprega para as coisas corporais. Embora esse argumento enfrente algumas objeções, como aquela contida em *Segundos Analíticos* — ou pudesse ser contestado por algum filólogo funcionalista que presume tais estados mentais definidos por sua função causal em relação a estímulos externos e outras experiências mentais internas, em vez de por sua composição física específica. Isso implicaria que diferentes sistemas físicos podem realizar as mesmas funções mentais. Portanto, um funcionalista asseguraria que “[...] a mente pode certamente ser realizada em um cérebro, mas talvez possa também ser realizada em hardware de computador, ou em algum outro material” (Matthews, 2007, p. 68) —, ainda assim o raciocínio de Agostinho o leva em defesa de um dualismo.

Entretanto, mesmo que Agostinho defenda a existência de dois aspectos, um mental e outro corpóreo, está longe de ser uma Teoria de Aspecto Dual, como queria Nagel. “No dualismo de Nagel, o mundo físico existe, é real e independente de qualquer mente ou agente cognoscente, sendo passível de apreensão cognitiva” (Alves; Almeida, 2023, p. 48). Segundo o teólogo, a existência do mundo corpóreo pressupõe a existência do seu Criador, a saber, Deus. Assim também sucede com a mente e o corpo: ambos são dependentes do Sumo Bem e estabelecem uma relação de codependência entre si. Um Deus benévolo, que não poderia fazer outra coisa senão o bem, originou o corpo como sustentáculo da alma e a “alma é uma substância que participa da razão, constituída para reger um corpo” (Agostinho, *De Quantitate Animae*, XIII, 22 *apud* Costa, 2018, p. 188). Nesse sentido, a mente não atua como em um Dualismo de Propriedade ou no Funcionalismo, em que ela seria apenas realizada por um cérebro ou qualquer outra corporeidade, mas mantém uma relação de composto natural. Esta condição de composto é uma dualidade hierárquica de condição natural; como já visto, ontologicamente a alma é superior ao corpo. Além disso, o corpo é visto como um bem ontológico natural e também desempenha um papel essencial na escatologia, quando ressuscitará para formar o novo homem junto com a alma. Há uma sutileza no dualismo encontrado em Nagel e em sua teoria, que sugere não ser a dualidade mente-corpo senão uma única substância física com propriedades físicas e mentais, onde o mental emerge

dos processos neurológicos sem se resumir a eles, visto que, para ele, a mente não é física. Em *Da Trindade*, isso se difere radicalmente: a alma tem uma necessidade hierárquica de Deus, que a faz à sua imagem e semelhança. De maneira análoga, essa relação hierárquica também se aplica ao corpo e a alma, uma vez que “[...] ao falar da sensação (primeiro nível do processo do conhecimento humano, da qual nascem as imagens — fantasmas— das coisas sensíveis) como algo próprio da alma, diz que, para que essa aconteça, a alma necessita do corpo (sentidos corpóreos)” (Costa, 2018, p. 196). Sob esse viés, o corpo tem um papel passivo, como de um meio para a alma ativamente se desempenhar. Não existe qualquer hipótese em Santo Agostinho que leve a crer que a mente ou a razão se desenvolva a partir da corporeidade; ela está indispensavelmente situada como parte da alma racional, sendo criada e se fazendo imagem da Trindade conforme se conhece. “Realiza-se, de fato, certa imagem da Trindade: a própria mente, seu conhecimento, que é a sua prole e verbo gerado dela mesma; e um terceiro elemento, o amor” (Agostinho, *op. cit.*, IX. 12. 18).

Certamente, se a relação tênue que a concepção do aspecto dual de mente-corpo traz não se aplica ao dualismo agostiniano, pode-se pensar que deva haver uma proximidade a um Dualismo Cartesiano. Ainda que se especule uma afinidade da filosofia de Descartes com as concepções de Agostinho, isso não se dá no problema mente-corpo. Embora em determinados momentos se tenha estabelecido uma comparação entre o *cogito* de Descartes com o *Si fallor, sum* de Agostinho, Descartes parece ter enaltecido a autoridade de Agostinho, contudo, nega ter compartilhado as mesmas intenções ou ter sido influenciado por ele. Em um primeiro momento, fica notório que ambas as teorias tratam acerca da relação entre a mente e o corpo, em que a mente é a substância imaterial encarregada pela parte pensante. Está expresso também que nenhum dos dois acreditava que a mente fosse o cérebro ou suas sinapses, mas substancialmente distintos. Entretanto, em suas *Meditações Metafísicas* Descartes concebe a parte sensorial imbuída ao corpo quando descarta a apreensão pelos sentidos: “Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos [...]” (Descartes, 2005, p. 93). Essa apreensão em Agostinho não possui

uma relação tão longínqua: é somente pela alma que o corpo é capaz de desempenhar seus cinco sentidos. Mesmo que hajam os sentidos corporais, estes são um instrumento para a alma realizar a sensação e, estando interligados à alma, não são necessariamente enganosos, como conjecturou Descartes. Para o filósofo francês, o funcionamento do corpo humano, assim como o dos animais ou de toda coisa extensa, não passava de um esquema mecânico. “Além do mais, não seria a alma que daria movimento e calor ao corpo, sendo estes princípios básicos de um corpo vivo [...]” (Murta, Falabretti, 2015, p. 76); ademais, toda existência de um corpo admitiria a existência de um Deus. De outro lado, tendo Agostinho um forte arraigamento na teologia cristã, não só o corpo fazia alicerce em Deus, mas a alma e quaisquer existentes possíveis, em que a função mecânica atribuída ao corpo é inexistente e por essa óptica, embora o corpo seja de uma hierarquia inferior, continua sendo de caráter bom e necessário à alma.

No que diz respeito ao corpo, a separação que faz Descartes em relação à mente aparece mais vigorosamente do que em Agostinho, dado que no Dualismo de Substância se a mente está ligada ao corpo, só pode se realizar através da epítese neural. Em contrapartida, para Agostinho, não existe um ponto central no cérebro ou no corpo que o ligue à alma; o composto corpo-alma se estabelece mediante a necessidade que criam um do outro e na perfeição constituinte ao serem uma criatura de Deus. Sendo assim, a alma está intrinsecamente no corpo até mesmo depois do desencarne.

Outra diferença significativa é que Descartes considera a possibilidade de a mente existir sem o corpo. Em sua *Meditação Segunda*, bem como no *Discurso do Método*, o filósofo advoga por um imediatismo e uma independência do espírito humano, o que o torna mais fácil de conhecer que o corpo:

[...] compreende-se muito melhor as razões que provam que a nossa [alma] é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele; depois por não vermos outras causas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal (Descartes, 2001, p. 66).

Não obstante o filósofo constate uma dessemelhança tão considerável ao tratar do corpo e da alma, na mesma página do *Discurso do Método* ele admite

uma união substancial para estes dois elementos, em que a alma “[...] precisa estar mais estreitamente ligada e unida a ele para ter, além disso, sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, e assim compor um verdadeiro homem” (*Ibid.*, p. 66), dificuldade que em *Da Trindade* e nas demais obras pós-conversão de Agostinho, não é encontrada, visto que “[...] o corpo do homem, segundo o Livro do Gênesis, foi criado primeiramente a partir de uma matéria primeira (barro ou humo) pelo próprio Deus [...]” (Costa, 2018, p. 200) e somente depois foi criada a alma que é infundida no homem. A disparidade entre alma e corpo para Agostinho é categórica. Porém, após serem criados, compete uma necessidade de existência tanto do corpo quanto da alma e, por este mesmo motivo, a dúvida cartesiana em torno do corpo não circunda as obras agostinianas. Quis Deus que o humano fosse corpo e alma e os criou de tal maneira, dispondo de uma perfeição, mesmo que hierarquicamente inferior que a de seu Criador. Portanto, para Santo Agostinho, não é o homem só o seu corpo, tampouco o cérebro ou o seu coração. Também não pode ser dito ser apenas a alma e seus processos mentais, como um dualismo radical que exclui a necessidade do corpo e o subjuga, tendo-o como malefício e empecilho no alcance da sabedoria. É, antes de tudo, um composto ou uma

[...] posição intermediária, a que chamaremos de «concepção dual ou relacional», em que as duas substâncias não se excluem, ou não são antagônicas, antes pelo contrário se inter-relacionam de tal forma que só ao composto das duas substâncias pode-se chamar de homem [...] (*Ibid.*, p. 201).

Segundo Santo Agostinho:

O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma das duas sem a outra é homem; não é o corpo sem a alma que o anima, nem a alma sem o corpo a que dá vida [...]. O que chamamos, pois, homem? É o corpo e a alma, unidos como dois cavalos que puxam uma carruagem ou à maneira de um centauro (Agostinho, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 4, 6 *apud* Costa, 2018, p. 193).

Apesar de Agostinho adotar um dualismo que se difere dos demais filósofos que seguem essa corrente, alguns de seus argumentos antecederam, em certa medida, as discussões a respeito da mente que ganharam ênfase na

contemporaneidade. Isso fica evidente em seu argumento anteriormente referenciado, em que o teólogo defende a imaterialidade da alma a partir de uma “representação imaginária”. Pode ser dito da seguinte maneira seguindo o raciocínio de Matthews (2007): se a mente fosse feita de alguma substância material, por ser imediata a si mesma pensaria sobre tal substância material. A mente está presente para si mesma e não pensa em qualquer substância material. Logo, a mente não é feita de substância material. Neste argumento, Agostinho demonstra que a mente “[...] ao pensar sobre si mesma, não por intermédio de uma imagem ou representação mental, mas simplesmente por estar presente ao máximo em si mesma, a substância, se alguma, de que ela é feita teria de estar também presente” (Matthews, 2007, p. 75). Considerando que a mente não pensa seu externo da mesma maneira que pensa a si mesma, a corporeidade é sempre constituída na mente por aquela representação mnêmica que não é tão imediata a si quanto o próprio conhecimento da mente sobre ela mesma. O argumento em questão aparece no recente debate sobre a possível existência de crenças ou pensamentos inconscientes para a mente humana, como acreditava Sigmund Freud. A mente inconsciente de Freud se refere à parte da mente que contém desejos, memórias e sentimentos reprimidos, que influenciam o comportamento e pensamentos conscientes sem que a pessoa esteja ciente deles. Isso levaria a colocar em suspensão o argumento de Agostinho, porém se pode “[...] ressaltar que mesmo as crenças e os desejos inconscientes têm de estar, de acordo com a teoria freudiana, diretamente acessíveis, de um modo ou de outro, ao sujeito pensante” (*Ibid.*, p. 76). Além disso, em outra passagem da obra *Da Trindade*, o argumento de Agostinho alude ao que hoje poderíamos chamar de um argumento próximo ao Problema das Outras Mentes, este que trata-se da questão filosófica sobre como podemos justificar a crença de que outras pessoas têm mentes e experiências conscientes, dado que só temos acesso direto à nossa própria mente:

A mente não pode amar a si mesma, se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não conhece? Estaria falando nesciamente aquele que dissesse que ela se ama, a partir de um conhecimento genérico ou específico, pelo qual se sabe semelhante à mente dos outros. Como é possível uma mente conhecer outras mentes, se não se conhece a si mesma? Não se diga que é como acontece com o olho do corpo, que pode ver os

olhos dos outros sem que veja os seus próprios (Agostinho, *Da Trindade*, IX, 3, 3).

Trata-se de um problema ainda discutido na Filosofia da Mente, cujo cerne é a questão de como podemos conhecer ou observar uma outra mente, visto que parece haver certa dificuldade em afirmar diretamente que outros, além da própria mente que pensa, também dispõem de uma mente. Nagel aparece como uma forte figura nesta discussão, inserindo, inclusive, a questão sobre mentes distintas das dos humanos. Em seu artigo *What is it like to be a bat?*, Nagel supõe a experiência subjetiva de outras espécies animais, como a do morcego, que, devido a sua espécie possuir um aparelho sensorial tão diferente do nosso, isso pode significar que está além da nossa capacidade cognitiva conceber suas experiências subjetivas, o que, no entanto, não faz sucumbir ao pressuposto de uma redução material que explique esta dificuldade. Thomas Nagel mostra que “[...] podemos atribuir tipos gerais de experiência com base na estrutura do animal e do seu comportamento. Descrevemos o sonar do morcego como uma forma de percepção tridimensional; acreditamos que os morcegos sintam, além da percepção por sonar, alguma variante de dor, medo, fome, libido e outros tipos familiares de percepção. Mas acreditamos também que essas experiências tenham um caráter subjetivo específico, o qual está além da nossa habilidade de concepção” (Nagel, 2005, p. 250). O Problema das Outras Mentes se refere a uma problemática típica da modernidade e segundo Matthews (2007) não parece ter sido abordado por outros nomes da Filosofia Antiga. Todavia, o “[...] Livro IX de *Da Trindade*, e uma passagem similar no Livro VIII da mesma obra podem ser os primeiros lugares na filosofia ocidental onde o problema de outras mentes é abordado” (Matthews, 2007, p. 80). Segundo Matthews (2007), Agostinho argumenta que há uma possibilidade de reconhecer outras mentes ao enxergar uma analogia entre o modo em que meu corpo se movimenta como manifestação dos meus desejos em comparação com o movimento de outros corpos. A solução que o teólogo oferece parece ser o que em Filosofia da Mente passamos a chamar de Argumento por Analogia com Outras Mentes. “O Argumento por Analogia em Agostinho é um argumento para a conclusão de que existem almas racionais, ou mentes, que pertencem a outros organismos racionais, ou seja, a outros animais humanos”

(Matthews, 2007, p. 84). Argumento esse tão intrincado quanto sua abordagem dualista do corpo e da alma, em que explora desde a diferença entre a ativação da *anima* no corpo não-humano, o papel do *animus* na alma racional humana e a livre escolha. Considerando-se outros animais não-humanos, a alma existente neles é de um caráter irracional. Talvez isso seja o que mais aproxima o teólogo de uma teoria nageliana, pelo que os dois autores compartilharam essa especulação acerca do que seja à mente do outro, diferente de Descartes “que nunca reconheceu o problema de outras mentes [...] [mas], reconheceu o problema das mentes animais e também o problema das mentes e máquinas. (Matthews, 2007, p. 82). Ademais faz-se fundamental esclarecer que a questão das outras mentes trata de como podemos discernir a existência de mentes além da nossa própria. Este dilema adota uma abordagem egocêntrica ou de primeira pessoa, a saber, o solipsismo, o qual implica a crença da existência exclusiva de si mesmo ou da própria mente com seu conteúdo, não sendo então o foco de Agostinho. Ele presume, sem apresentar justificativas substanciais, a existência de um mundo completamente independente dele.

Em última análise, Santo Agostinho, em suas obras, especialmente em *Da Trindade*, não apenas explorou a Trindade Divina, mas também analisou a mente humana e suas complexidades. Ele não se limitou à contemplação teológica, dedicando-se a investigar a natureza dual da mente e a existência de outras mentes, ampliando os horizontes da filosofia e da teologia de seu tempo e contribuindo significativamente para o desenvolvimento do pensamento ocidental.

Conclusão

Ao analisar as concepções de Santo Agostinho acerca do corpo e da alma em confronto com o Dualismo Cartesiano e o Dualismo de Propriedade, percebe-se de imediato uma exclusão da possibilidade de comparação da teoria agostiniana em relação aos dualismos. Primeiramente, o Dualismo de Propriedade, ao postular a mente como uma substância corpórea provida de propriedades mentais e físicas, apresenta uma séria dificuldade na tentativa de alinhar-se aos princípios agostinianos. Para o teólogo, o homem é necessariamente um composto de corpo e

alma, em que o mental estaria incluso ao entendermos que a alma humana se trata de uma “alma racional”, assim como essa dependência de composto faz com que o corpo tenha necessidade da alma e a alma do corpo, pelo que ambos mantêm uma relação hierárquica com Deus e, por isso, sendo um composto dotado de alma, tornam-se semelhantes ao Sumo Bem. Em seguida, observando o Dualismo Cartesiano, pode-se considerar uma proximidade ao admitir que as duas teorias tratam de substâncias diferentes uma da outra, a mente e o corpo, na qual à mente é atribuída a parte pensante. No entanto, Descartes e Agostinho divergem significativamente: a óptica cartesiana considera os sentidos corporais enganosos e concebe o corpo de maneira mecanicista, ao passo que em Agostinho, apesar de o corpo ser hierarquicamente inferior à alma, ele é considerado bom e necessário, pois, sendo criação divina, não poderia ser de outro modo senão bom. Verifica-se, por fim, que há uma possibilidade de questões contemporâneas da mente, em partes, já terem sido previamente especuladas por Agostinho, considerando, naturalmente, o conhecimento de sua época. As noções da “mente inconsciente” de Freud e o Problema das Outras Mentes, amplamente discutidas por Nagel, já eram, de certa maneira, tópicos abordados pelo teólogo em *Da Trindade*. Conclui-se, então, que a relação entre alma e corpo em Agostinho não pode ser categorizada como um Dualismo de Substância ou de Propriedade. Para Agostinho, o ser humano não se define como sendo apenas corpo ou apenas alma, mas sim como uma unidade composta de ambos. Além disso, o teólogo não adota um dualismo radical, tendo a alma como intrinsecamente boa e o corpo como inerentemente negativo; ao contrário, ele propõe uma concepção dual na qual alma e corpo se inter-relacionam de maneira harmônica e necessária, refletindo a perfeição da criação divina.

Referências

ARISTÓTELES. Analíticos Posteriores. In: BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, v. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.

AGOSTINHO, S. *Da Trindade*. Trad. e Int. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NAGEL, T. *Como é ser um morcego? Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. V. 15, n. 1, [1980] 2005.

TOLEDO, G. L. O argumento dos zumbis na filosofia da mente: São zumbis físicos logicamente possíveis?. 2005. 93 p.

MATTHEWS, G. B. *Santo Agostinho: A vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SCRIBANO, E. *Guia para leitura das Meditações Metafísicas de Descartes*. Trad. Silvana Cobuci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MURTA, C.; FALABRETTI, E. O autômato: Entre o corpo máquina e o corpo próprio. *Natureza Humana: Revista de Filosofia e Psicanálise*. São Paulo, v. 17, n. 2, p. 1-18, 2015.

DUTRA, L. H. A. *O campo da mente: Introdução à Filosofia da Mente*. Florianópolis: UFSC, 2017.

NUNES, M. R. A relação corpo-alma no homem segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial. *Enrahonar: Supplement Issue*. Pernambuco, p. 185-204, 2018.

GOMES, L. M. Filosofia da mente, dualismo e zumbi. *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, v. 21, n. 1, p. 101-116, 2020.

ALVES, M A.; ALMEIDA, H. S. A relação mente-corpo: entre o dualismo substancial e o monismo reducionista. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 30, n. 62, p. 1-34, 2023.

Submissão: 30. 09. 2024

/

Aceite: 15. 11. 2024