

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO

PEDRO BROSINA ALENCASTRO MUSELLA

**CONHECIMENTO DE SI E LIBERDADE INTERNA: UMA EXPLORAÇÃO  
FILOSÓFICA DA INTERIORIDADE NOS ESTOICOS E EM SANTO AGOSTINHO**

Porto Alegre  
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PEDRO BROSINA ALENCASTRO MUSELLA

**CONHECIMENTO DE SI E LIBERDADE INTERNA: UMA EXPLORAÇÃO  
FILOSÓFICA DA INTERIORIDADE NOS ESTOICOS E EM SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre  
2023

PEDRO BROSINA ALENCASTRO MUSELLA

**CONHECIMENTO DE SI E LIBERDADE INTERNA: UMA EXPLORAÇÃO  
FILOSÓFICA DA INTERIORIDADE NOS ESTOICOS E EM SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – Pontifícia Universidade Católica do  
Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Luis Evandro Hinrichsen – Pontifícia Universidade Católica do  
Rio Grande do Sul

---

Prof. Dr. Manoel Luis Cardoso Vasconcellos – Universidade Federal de Pelotas

Porto Alegre  
2023

Mas não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor.

*Ética a Nicômaco. X, 7*

## AGRADECIMENTOS

O longo e trabalhoso processo de escrever uma dissertação é sempre um grande desafio, não apenas no sentido intelectual (embora este por si só talvez já seja suficientemente complexo), mas de fato também em todos os outros. Há, além do próprio trabalho de ler, estudar e escrever, milhares de obstáculos, acidentes e imprevistos que precisam ser resolvidos durante o seu desenvolvimento. Trata-se de uma empreitada cujo sucesso depende em grande parte de muitas outras condições, pois continua sendo, em maior ou menor grau, uma continuação da vida de seus autores. Assim sendo, gostaria de brevemente deixar aqui meus humildes e sinceros agradecimentos a um número de pessoas que estiveram presentes durante toda esta jornada, e que foram de inestimável ajuda no desenrolar de todos estes fios cuja junção resultou finalmente na conclusão deste texto:

Primeiramente, agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, pelo constante apoio no processo de pesquisa e redação deste trabalho, assim como pela presença sempre amiga e inspiradora, cujas palavras de incentivo em grande parte foram responsáveis pela perseverança no caminho;

Agradeço aos meus pais Renato de Alencastro Musella e Vera Brosina pelo carinho e paciência sempre presentes, assim como pela generosidade e afeição com as quais constantemente apoiaram meus interesses no estudo da filosofia;

Aos professores Luís Evandro Hinrichsen e Manoel Luis Cardoso Vasconcellos, pela solicitude de lerem o texto e participarem da banca de avaliação;

Aos professores Draiton Gonzaga de Souza e Jair Inácio Tauchen, pela mentoria e participação ativa no meu desenvolvimento acadêmico desde a graduação em filosofia até o presente momento;

Ao meu amigo e colega Darlan Paulo Lorenzetti, pela paciência e atenção com a qual leu o texto e sugeriu modificações, sem as quais certamente não teria chegado ao estado de organização e clareza atualmente presentes;

Ao meu amigo e colega João Francisco Cortes Bustamante, pela disponibilidade de responder tantas dúvidas quanto ao exercício da escrita e demais responsabilidades acadêmicas;

A minha amiga e colega Júlia Sant' Anna Horn pelo companheirismo presente desde os primeiros anos da graduação e pela gentileza com a qual seguidas vezes me ajudou no progredir de minha carreira acadêmica;

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pela concessão da bolsa de estudos que me permitiu dar continuidade a minha formação acadêmica na PUCRS;

Por enquanto não possuo ainda opinião formada quanto ao funcionamento do universo, não posso afirmar, com certeza, ser ele regado ou não por alguma ordem originária, mas é inquestionável que haja nele ainda muito para se descobrir sobre tais coisas, e que delas ignoramos a maior parte. Independente do que seja, de alguma forma, por alguma razão, foi me proporcionado a oportunidade de dar continuidade aos meus estudos, e, por isso, agradeço, embora sem poder especificar exatamente para quem.

## RESUMO

Esta dissertação propõe um estudo filosófico sobre as noções de autoconhecimento e liberdade interior no pensamento de Santo Agostinho e na escola filosófica do estoicismo. Tal empreitada será realizada a partir de uma análise da base conceitual presente em ambas vertentes, com o objetivo de realçar semelhanças entre elas e demonstrar como o trabalho dos estoicos representa uma influência no pensamento de Agostinho e como este, por sua vez, expandiu tal trabalho iniciado por aqueles pensadores. Dado o foco deste projeto, serão abordados autores cujo campo de ação permanece sendo, em grande parte, o mundo mental humano, e a análise proposta será feita de forma a levar em consideração não somente uma interpretação filosófica mas também psicológica dos tópicos trabalhados, mediante comparações com autores da psicologia, com o objetivo de elucidar como o trabalho de Agostinho e dos estoicos é encontrado direta ou indiretamente também neste campo de estudo. A hipótese proposta é a de que Agostinho, ao trabalhar conceitos originalmente atribuídos a pensadores estoicos, foi responsável por um grande enriquecimento da compreensão filosófica e expansão das teses estoicas sobre a mente, dessa forma, tornando-se um pioneiro no estudo sobre conceitos que mais tarde inspiraram questões elaboradas por autores da psicologia, que continuaram de forma indireta o trabalho de Agostinho, e que hoje fornecem uma nova lente por meio da qual interpretar sua obra como uma fonte para o conhecimento do *Self*, assim como, da liberdade interna.

**Palavras-chave:** Agostinho de Hipona; Liberdade Interna; Estoicismo; Psicologia

## **ABSTRACT**

This dissertation proposes a philosophical study on the notions of self knowledge and inner freedom in the thought of Saint Augustine and in the philosophical school of Stoicism. Such an endeavor will be carried out based on an analysis of the conceptual basis present in both cases, with the aim of highlighting similarities between them and demonstrating how the work of the Stoics represents an influence in Augustine's thought and how he, in turn, expanded the work initiated by these thinkers. Given the focus of this project, it will deal with authors whose field of action remains, to a large extent, the human mind, and the proposed analysis will be carried out in such a way as to take into account not only a philosophical but also a psychological interpretation of the topics worked on, through comparisons with authors from the field of psychology, with the aim of elucidating how the work of Augustine and the stoics is found directly or indirectly also in this area of study. The proposed hypothesis is that Augustine, while working with concepts originally attributed to Stoic thinkers, was responsible for a great enrichment of the philosophical understanding and expansion of the Stoic theses about the mind, becoming in this way a pioneer in the study of concepts that would later turn out to inspire questions elaborated by psychology authors who indirectly continued the work of Augustine and who today provide a new lens through which to interpret his work as a source for the knowledge and study of the *Self* as well as of internal freedom.

**Palavras-chave:** Augustine of Hippo; Internal Freedom; Stoicism; Psychology

## LISTA DE ABREVIATURAS

*ciu.* - *De ciuitate dei libri uiginti duo/A cidade de Deus*

*conf.* - *Confessiones/Confissões*

*lib. arb.* - *De libero arbitrio libri tres/O livre-arbítrio*

*mag.* - *De magistro/Do Mestre*

*trin.* - *De trinitate libri quindecim/A Trindade*

*sol.* - *Soliloquium/Solilóquios*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>1. ENTENDENDO O ESTOICISMO.....</b>	<b>5</b>
<b>2. AS TRÊS BASES DA FILOSOFIA ESTOICA.....</b>	<b>13</b>
3.1 DIALÉTICA.....	14
3.2 PHYSIS.....	17
3.3 ÉTICA.....	22
<b>3. A TEORIA DAS EMOÇÕES NO ESTOICISMO.....</b>	<b>26</b>
<b>4. AS CRÍTICAS DE CÍCERO.....</b>	<b>33</b>
5.1 INTERFACES COM SANTO AGOSTINHO.....	36
<b>5. A MENTE EM SANTO AGOSTINHO.....</b>	<b>40</b>
<b>6. AS EMOÇÕES E A RAZÃO EM AGOSTINHO.....</b>	<b>54</b>
<b>7. A VONTADE.....</b>	<b>61</b>
<b>8. UMA ABORDAGEM INOVADORA.....</b>	<b>70</b>
<b>9. CONHECIMENTO DE SI.....</b>	<b>75</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>83</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>88</b>

## INTRODUÇÃO

A filosofia, em sua totalidade, foi sempre responsável por lidar com (e possivelmente responder) questionamentos sobre as mais diversas formas de interpretação da realidade desenvolvidas pelos seres humanos ao longo da história, perpassando inúmeras culturas, locais e épocas diferentes. Em seu cerne, no entanto, pode-se dizer que a filosofia busca primordialmente alcançar um objetivo em particular, algo que engloba toda esta sua diversidade de ideias, teorias e sistemas: estabelecer, de alguma forma, a maior coerência possível entre as percepções vinculadas ao que se entende como realidade e como ela verdadeiramente é. Em outras palavras, a filosofia se compromete, principalmente, com a busca pela verdade.

Os pensadores pré-socráticos, mesmo em sua época remota, já se empenhavam em melhor entender as verdades essenciais sobre o mundo em que viviam, tornando-se particularmente conhecidos pela busca quanto ao princípio original a partir do qual era constituído o universo, a sua *arché*. Entretanto, ao mesmo tempo em que neste período tão fértil da filosofia, se produziu uma enorme riqueza de conhecimento por parte de tão diversos pensadores dedicados aos mais variados campos do conhecimento, pode-se dizer que o ato reflexivo de meditação sobre o ser humano como tal permanecia em geral adormecido, ofuscado pelo interesse nos mistérios da realidade exterior e da natureza. O ser humano era, neste contexto, ainda limitado a ser principalmente um ponto de referência através do qual se abstraía outros conhecimentos sobre as coisas exteriores.

Foi somente a partir de Sócrates que a filosofia tornou-se algo cujo campo de estudo se tornaria mais único e específico. "Conheça-te a ti mesmo", assim afirmou o filósofo ateniense, reiterando a primeira das máximas *Délficas*, em um movimento que transferiu o foco de análise filosófica do campo natural para o campo do *anthropos*, dando início a um movimento que tornou-se fonte de inspiração para gerações de pensadores na posteridade. A máxima socrática, trata-se, certamente, de um dos alicerces da filosofia ocidental. Conforme diferentes ciências foram sendo desenvolvidas, cada uma responsável pelo estudo de aspectos singulares da realidade material, a mãe de todas elas, a filosofia, dedicou-se a algo diferente.

Sócrates, ao sugerir tal alteração no pensamento de seu tempo, trouxe à tona o fato de que a percepção humana sobre a realidade envolve muito mais que uma análise superficial de suas características, a saber, ela envolve o humano em si mesmo, pois existem muitos aspectos da experiência que não podem ser corretamente compreendidos enquanto forem abordados de maneira reducionista. Embora seja possível através da análise científica deduzir

um número de fatos sobre o mundo ao nosso redor, tais deduções pouco servem para instruir-nos quanto a melhor forma de agir perante a nós mesmos e aos outros. Assim, de questões relacionadas à natureza das coisas, a filosofia passou desde então a preocupar-se com temas tais como a justiça, a alma, o bem, a felicidade, etc. Todos conectados entre si por serem tópicos perante os quais é necessário para o seu entendimento um profundo mergulho na interioridade da *psyché*.

Similarmente, de acordo com o filósofo e psicólogo americano William James, a filosofia como um todo pode ser resumida em diferentes tentativas de responder a uma mesma questão: o que é a consciência humana<sup>1</sup>, este fenômeno que mesmo o cético mais veemente não é capaz de negar? É questionável se James está ou não correto ao fazer uma análise tão severa da filosofia, mas a essência daquilo que ele buscava ilustrar com esse comentário permanece válida. Seja qual for o objeto de interesse do método filosófico enquanto ferramenta de análise, ele permanece sendo sempre o resultado de um movimento interior cujo berço é a *mens*. Com efeito, retire de um pensador a sua personalidade e logo se percebe que com essa desapareceram também grande parte de suas ideias.

De fato, muito daquilo que define os interesses responsáveis por inspirar as perguntas de uma pessoa, independente do assunto em questão, é vinculado ao seu mundo interior, suas experiências, seus valores e, como um todo, sua identidade. É neste contexto que o presente trabalho se encaixa. Seu objetivo é fazer um resgate do sentido mais psicológico da filosofia e demonstrar como ela pode e, de fato, foi utilizada como ferramenta para o conhecimento sobre a interioridade humana, processo que necessariamente atravessa e em grande parte define a relação do ser humano com o mundo ao seu redor.

Para isso, dentre os tantos pensadores que poderiam ser utilizados no estudo dos temas citados, certamente se destacam aqueles pertencentes à escola conhecida como estoicismo, que é dedicada tão veementemente ao estudo das percepções e os efeitos que estas sucedem no espírito (a palavra espírito, tal qual as demais palavras similares utilizadas no decorrer deste trabalho, é utilizada, neste contexto, sem o intuito fazer referência a um conceito religioso ou teológico, mas como um sinônimo de vida anímica). A perspectiva estoica propõe uma análise rigorosa sobre estados mentais, pondo em questão a validade dos julgamentos que embasam a maior parte de nossas opiniões, buscando elucidar quais as formas de ação mais coerentes com o uso correto da razão. Almeja, assim, alcançar uma forma de vida que seja o mais livre e tranquila possível, não no sentido hedonista da

---

<sup>1</sup> JAMES, William. *A Vontade De Crer*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 27

expressão, mas naquele que se refere a uma conduta filosófica, como é comumente encontrado entre os pensadores antigos. O presente trabalho começará, portanto, por uma exploração do pensamento estoico.

Há, evidentemente, um grande número de autores vinculados ao estoicismo, o que torna a tarefa de uma seleção mais específica, para os fins deste trabalho, algo merecedor de particular atenção. Como será reiterado nos próximos capítulos, é importante destacar que o estoicismo através da história apresenta bases que como um todo permanecem até certo ponto fixas, de forma que há suficiente similaridade entre elas para que se possa fazer uso de variadas fontes, sem perder congruência interna ao abordarmos os princípios desta escola. Dito isso, autores tais quais Sêneca e Epicteto são de particular utilidade no tocante a uma exposição das bases conceituais encontradas nesta filosofia, pois relacionam-se direta ou indiretamente com sua formação e propagação. Marco Aurélio, por sua vez, representa uma fonte fascinante a partir da qual se torna possível uma análise muito particular da psicologia estoica, sendo suas *Meditações* repletas de escritos pessoais, que nos mostram de uma forma muito sincera como o imperador interpretava os dogmas da filosofia que seguia. Já as opiniões de Cícero, embora não fosse estoico, são de grande importância devido sua influência no bispo de Hipona.

Em sequência, será proposto um estudo comparativo com a obra de Aurélio Agostinho, o assim chamado "mestre do ocidente", que indubitavelmente representa outro pilar do pensamento filosófico ocidental. Agostinho é considerado um dos primeiros filósofos a se preocupar em explorar, de forma mais profunda, muitos temas vinculados à psicologia, feito que realiza tendo como inspiração diferentes correntes filosóficas que o precederam sem, porém, deixar de ser extremamente original no caminho que percorre. Dentre tais inspirações está presente o esquema concebido pelos estoicos, o qual utiliza no desenvolvimento de suas teses sobre a vontade e as paixões. Ele prossegue, no entanto, agregando a esse esquema características de sua interpretação particular como filósofo e, evidentemente, como cristão. A partir de sua relação particular com a fé, ele vai além da percepção dos antigos sobre o conceito de liberdade interna e apresenta uma visão inovadora no que diz respeito aos movimentos anímicos e as características necessárias para que se possa atingir a tão almejada "vida feliz".

Sua obra *Confissões* será, de fato, uma das principais fontes nas quais este trabalho irá basear-se. Evidentemente, essa escolha não é difícil de ser justificada, uma vez que será neste texto em que o autor realizará o que talvez seja, a mais profunda análise sobre si mesmo em toda sua obra. Dito isso, dada a riqueza e extensão do trabalho de Agostinho, torna-se

necessário procurar, dentro do possível, uma delimitação que permita ao mesmo tempo suficiente variedade e coerência dentro do contexto do estudo aqui proposto. Além do já mencionado *Confissões*, demais obras que abordam temas vinculados ao estudo do si mesmo e da liberdade interna incluem *Solilóquios*, *O Livre Arbítrio*, *De Magistro* (útil principalmente no contexto de uma exploração da epistemologia agostiniana), *Da Trindade* e *Cidade de Deus*. Este último é de particular relevância por conter o que é arguivelmente a mais direta crítica do autor ao sistema estoico.

Mediante análise comparativa entre as teses desenvolvidas por estes diferentes autores, bem como uma investigação sobre as suas respectivas sugestões quanto ao uso da filosofia como uma ferramenta prática para obtenção de uma boa vida, esta dissertação buscará, percorrendo diversas obras que abordam tópicos relevantes ao assunto aqui tratado, demonstrar como tanto Agostinho quanto os estoicos fornecem bases bem fundamentadas para um entendimento sobre o mundo interior humano, assim como para o tratamento de problemas referentes à busca interna de liberdade e felicidade frente aos desafios da vida, mesmo os de nossa época. Tal empreitada será realizada com o intuito de responder a seguinte questão: quais são as contribuições de Agostinho para uma expansão do entendimento estoico sobre o conhecimento de si, as emoções e a vontade?

A tese defendida é a de que Agostinho realmente se utiliza do esquema estóico, não obstante, ao abordar o pensamento de seus antecessores, ele agrega a este uma dimensão previamente ignorada ao argumentar que tais dilemas não podem ser solucionados a partir de uma perspectiva que dá preferência a um ou outro fator específico da vida anímica, sustentando que a busca pela *ataraxia* requer do indivíduo uma exploração mais abrangente de si mesmo. Com efeito, é necessário que esta exploração esteja aberta também ao estudo daqueles fenômenos psíquicos que extrapolem uma interpretação estritamente materialista e racionalista, caracterizando um movimento que obriga o interlocutor a lidar com os aspectos emocionais e metafísicos presentes de forma direta ou indireta em sua relação com a realidade que o circunda, suas opiniões e as escolhas que dão forma à sua vida.

## 1. ENTENDENDO O ESTOICISMO

O estoicismo tem raízes muito profundas na história da filosofia, possuindo em sua estrutura características advindas de diferentes escolas que o precederam. Dentre estas, de acordo com Pierre Hadot, merecem destaque três em particular: “a tradição ética socrática, a tradição física [...] heraclitiana, e a tradição dialética dos megarianos e de Aristóteles”<sup>2</sup>. Há também de se mencionar a influência da escola cínica no pensamento estoico, uma vez que o seu fundador, Zenão de Cítio, começou os seus estudos de filosofia com o cínico Crates<sup>3</sup>. Com base nesse viés, para uma melhor compreensão do pensamento estoico, antes de adentrar em suas bases, torna-se conveniente explorar um pouco mais estas influências e as formas como elas contribuem para o estabelecimento de seu esquema teórico.

Heráclito, sendo o mais antigo dos mencionados, pode ser um bom ponto de partida. Sua obra lida com conceitos que são de muita relevância para o estoicismo, entre eles o conceito de *logos* como princípio essencial ordenador do universo. Como todo pensador pré-socrático, Heráclito dedica-se também a entender mais sobre a *arché* ou princípio original a partir da qual se desenvolvia o restante das coisas. Suas teses são muito interessantes e poderiam ser em si mesmas tema de uma rica análise, mas dentro dos limites do raciocínio aqui desenvolvido é suficiente dizer que era sua crença ser esta *arché* vinculada ao fogo, à mudança e as relações entre diferentes tipos de matéria. As coisas para Heráclito estão sempre em movimento, nada permanece fixo, tudo se caracteriza por ser uma manifestação do eterno devir, o ato de vir-a-ser. Esse processo, no entanto, não ocorre de forma caótica e é regido por este princípio racional, uma tese que terá profundo impacto no desenvolvimento do estoicismo, especialmente em sua cosmologia.

No que diz respeito a Sócrates, esse é mencionado diversas vezes por diferentes autores estoicos como um símbolo do homem ideal, o assim chamado “sábio”. Sócrates havia se tornado conhecido por sua conduta modesta e devota inteiramente à reflexão e a busca pela verdade. Sua figura, tal como foi descrita nos diálogos de Platão e demais autores, tornou-se um exemplo de pureza e honestidade intelectual, livre de obsessões pelas coisas materiais e inteiramente dedicada à procura pelas virtudes, tal como se deve comportar um verdadeiro filósofo. Para ele, qualidades tais como a grandeza de caráter não eram vinculadas a posses ou posições de destaque na hierarquia social, mas apenas à conduta moral. Seu sacrifício

---

<sup>2</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 74, tradução nossa.

<sup>3</sup> LONG, A. A.; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers*. Volume I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.3, tradução nossa.

perante o povo de Atenas, ao defender a verdade e as leis de sua cidade mesmo quando ameaçado de morte, tornou-o um modelo de bravura e sabedoria. O que deve ser aprendido com o seu legado, de acordo com os estoicos, é a compreensão de que a única coisa que pode ser efetivamente utilizada para medir o valor de um indivíduo é a sua condição moral, o sucesso ou fracasso dos movimentos de sua vontade em direção aquilo que é mais virtuoso e racional em oposição às paixões e os vícios.

Nesta interpretação é possível perceber também a influência da escola cínica. Os cínicos, em geral, defendiam a tese de que a correta forma de vida filosófica estava em uma completa e total autarquia de si mesmo, alcançada por um processo de gradual (porém muitas vezes extrema) desconexão com todas as espécies de bens materiais e normas socialmente construídas. Como comentam A. A. Long e David Sedley, embora a primeira tese tenha sido assimilada pelos estoicos, a segunda, que diz respeito às responsabilidades sociais, será modificada de forma “a reter um papel integral para os valores convencionais que o cinismo rejeitou de imediato<sup>4</sup>”, priorizando alguns deveres enquanto ignora outros, na medida em que cada um está ou não de acordo com a razão. Este e outros tópicos de discussão similares serão esclarecidos mais adiante ao abordarmos o tema da ética estoica em particular.

Quanto a Aristóteles e Platão, deve-se a ambos a tradição de elaboração de exercícios dialéticos com o intuito de lapidar o uso da razão e da lógica como ferramentas para a busca pela verdade. Os pensadores do estoicismo utilizam-se extensamente desta metodologia para desenvolver os preceitos de sua escola, que como um todo buscava encontrar crenças suficientemente claras e logicamente deduzidas tendo como ponto de partida o princípio racional universalmente reconhecido em todas as coisas. Se Heráclito e Sócrates deram aos estoicos os fundamentos teóricos e práticos para a criação de seus dogmas, Aristóteles ofereceu a eles o método a partir do qual deduzir, comprovar e ensinar estes dogmas, organizando-os em um sistema único, coerente e racional.

Munidos desse conhecimento sobre as influências que permeiam o estoicismo, podemos agora elaborar mais precisamente sobre a escola em si. É incerto quem especificamente pode ser caracterizado como o “fundador” do estoicismo, pois em geral na filosofia antiga, exceto em casos muito particulares, sempre se demonstra difícil encontrar dentre os relativamente poucos textos aos quais se tem acesso e a enorme barreira estabelecida pelo tempo, informações muito precisas sobre a origem destas instituições. Dito isso, em geral se atribui a fundação do estoicismo a Zenão de Cítio, filósofo nascido na

---

<sup>4</sup> Ibid. p.3.

cidade de Cítio, em 334 a.C. Muito pouco se tem preservado sobre a sua vida, mas sabemos, graças aos depoimentos de diversos autores da antiguidade, que era costumeiramente tido como o “primeiro” estoico.

Quanto a este fato, foram popularizadas histórias explicando como Zenão teria chegado às conclusões a partir das quais iria formular as bases de sua filosofia. Dentre elas, a versão mais comum envolve um acidente ocorrido durante uma viagem a negócios onde seu navio, contendo todas as mercadorias que pretendia vender, afundou. O acidente o deixou vivo, mas sem os seus bens, o que tornava impossível qualquer esperança de retornar a sua antiga forma de vida como comerciante. Seria em razão destes eventos que Zenão, perplexo com a maneira através da qual sua vida foi de forma repentina e permanente alterada, iria sentir-se compelido a pensar mais profundamente sobre as relações entre os seres humanos e as forças maiores que regem o universo no qual ele reside. Podemos encontrar menção a essa história em Sêneca, por exemplo, de acordo com o qual “o nosso Zenão, quando ouviu que todas as suas coisas estavam submersas, disse: ‘A sorte me manda filosofar de modo mais desprendido’”<sup>5</sup>. Similarmente Plutarco comenta que Zenão “quando soube que um navio por si equipado tinha naufragado, exclamou: Em boa hora ages, ó fortuna, já que nos devolves ao manto de filósofo.”<sup>6</sup>.

De acordo com esta lenda, foi assim que Zenão percebeu como a maior parte das coisas ao seu redor, que antes julgava possuir, de fato não se encontravam sob o seu controle, ou mesmo sob controle de qualquer ser humano. Eram, antes, apenas presenças circunstanciais cuja permanência estava a cargo dos deuses. Sentindo-se tolo por ter dedicado tantos anos de sua vida em busca de conquistar bens desta espécie, volúveis e sempre frágeis perante as movimentações do destino ou “fortuna” de cada um, que pode mudar a qualquer momento e levar consigo tudo o que outra hora havia dado, empenhou-se desde então a busca de bens que considerava realmente verdadeiros e inalteráveis. Nesse sentido, eram aqueles que permaneceriam com ele independente das circunstâncias externas, a saber, tudo aquilo que guardava consigo em seu interior: o seu conhecimento, sua capacidade racional e suas escolhas na esfera da conduta moral.

Embora esta história tenha origens evidentemente muito antigas para que seja possível afirmar categoricamente sua autenticidade, ela se mostra de utilidade a termos de exemplo para expor, de uma forma introdutória, a estrutura básica do pensamento estoico.

---

<sup>5</sup> *De Tranquillitate Animi*, XIV. SÊNECA L. A. *Sobre a Tranquilidade da Alma*. São Paulo: Porto Alegre: L&PM, 2019.

<sup>6</sup> *De Capienda Former Inimicis Utilitate*, 87 A. PLUTARCO. *Obras Morais*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

Embasando-se na percepção de uma realidade em constante mudança (algo já previamente explorado por Heráclito) os estoicos buscam ancorar-se no próprio indivíduo, naquilo que existe de mais fixo na experiência humana, a sua característica mais essencial e permanente. Essa característica é associada à noção de um autocuidado, da busca pela preservação e prosperidade do eu, uma característica que pode ser encontrada em crianças recém nascidas e mesmo animais irracionais, pois “todo animal, mesmo o não racional, tem, como primeiro desdobramento de seu processo de autopreservação, o movimento de familiarização e apropriação de si mesmo”<sup>7</sup>.

No entanto, embora esse movimento desenvolva-se a partir do eu, é natural que ele gradualmente expanda-se até englobar também as relações com os demais ao seu redor e (pelo menos no caso do ser humano como um animal racional) eventualmente o universo como um todo. Esse foco que parte do indivíduo e de seu senso de valor subjetivo, estendendo-se até o uso prático e social da razão em larga escala representa o conceito estoico de *oikéiosis*, o ato de, através do entendimento sobre si, comprometer as ações de forma a priorizar o acordo consigo mesmo. Não se trata de uma prática individualista, mas de um adaptar-se de forma a estar em conformidade com o restante da natureza humana, da qual o indivíduo também faz parte:

Todos os seres vivos são dotados de um princípio de conservação (chamado oikéiosis), que instintivamente os leva a evitar aquilo que os prejudica e a procurar aquilo que os beneficia, que acresce ao seu ser: numa palavra, o bem de um ser é aquilo que lhe é benéfico, e o mal é o que danifica. Por conseguinte, todo ser vivo pode e deve viver segundo a natureza, segundo a sua natureza. Ora, a natureza do homem é racional e a sua essência é a razão. Assim, para o homem atuar o princípio de conservação deve buscar as coisas e apenas as coisas que incrementam a sua razão e fugir das que o prejudicam.<sup>8</sup>

É de fato, através da manifestação dessa capacidade particular que o ser humano expressa o seu verdadeiro potencial, pois, o uso prático desta qualidade da razão, consiste no único real bem para ele, por ser verdadeiramente aquilo que é de sua natureza. Consequentemente, de acordo com os estoicos, dos fenômenos que ocorrem frente ao ser humano, apenas alguns devem ser objeto de interesse do filósofo: aqueles sobre os quais ele pode exercer algum nível de controle, ou seja, aqueles através dos quais pode manifestar sua qualidade racional ao decidir-se sobre os juízos que faz de forma a priorizar o acordo consigo mesmo. Os demais, por representarem acidentes que não envolvem a conduta individual,

---

<sup>7</sup> FONTOURA, Fernando. *Oikeiōsis e Justiça Social*. Ekstasis, Porto Alegre, v. 11, n. 1, 2022, p. 266.

<sup>8</sup> REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. Volume 01 São Paulo: Paulus, 2003. p. 288.

devem ser categorizados como indiferentes, pois não representam um real impedimento para a manifestação da razão. Desta organização dos estados mentais e correção dos juízos segue-se uma superação das emoções (enquanto entendidas como patológicas) e conseqüentemente a obtenção da tranquilidade interna, ou *ataraxia*.

Tal formulação com uma ênfase tão forte na individualidade não nasce apenas de um processo de reflexão abstrata, mas é também em parte moldado pelo período histórico onde surgiu. A Grécia encontrava-se, então, em meio a mudanças de ordem política e social, a forma de organização das *polis* grega, até então marcada por um forte vínculo entre o cidadão e as tradições específicas de sua cidade-estado, transformava-se em algo muito diferente, conforme surgiam impérios drasticamente mais extensos e diversos. Em meio ao desenvolvimento deste processo, a figura do indivíduo acabou cada vez mais desconectada de sua terra e de sua sociedade originais, forçando-o a buscar alguma fonte de direção em outro lugar: o seu interior. Tal é a razão pela qual o estoicismo se apresenta de forma tão veemente como uma doutrina da autosuficiência e da autarquia. Nesse cenário, o campo de exercício da liberdade deixa de ser aquele referente às liberdades políticas e vincula-se ao controle livre das volições da mente e a disciplina dos juízos, que devem seguir à razão. Como comenta Diogo da Luz, isso culmina na criação de um novo entendimento sobre o conceito de indivíduo:

Por viverem no contexto das cidades-estado, em que a condição política está diretamente vinculada à vida dos cidadãos, os gregos relacionaram a ideia de “eu” ao comportamento que se exterioriza publicamente. Porém essa perspectiva se modificou a partir do surgimento de grandes impérios como o Macedônico e o Romano. A vida cotidiana nos grandes impérios se desenvolveu de forma mais independente das questões públicas, colocando em evidência um âmbito (âmbito privado) que serviu para fortalecer a demanda por uma ideia mais específica de indivíduo<sup>9</sup>.

Essa nova noção de indivíduo carrega consigo um significado inteiramente diferente daquele encontrado nos períodos anteriores. Enquanto antes o valor e a liberdade de uma pessoa eram relacionados à sua posição para com a *polis* onde residia agora o indivíduo — entendendo-se não mais como cidadão de uma cidade, mas como cidadão do mundo — encontra estas virtudes na relação que nutre de forma subjetiva com o *cosmos* ao seu redor. Conclui-se disso que é não apenas inútil revoltar-se contra os eventos do destino, ou mesmo tentar guiá-los através de ações premeditadas, mas que é de fato também irracional, uma vez

---

<sup>9</sup> LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 69.

que a mudança é uma característica preexistente e necessária para a continuidade dos processos da natureza, tal como foi estabelecido pelo princípio do *logos* ao qual obedecem.

Apenas a dimensão subjetiva tem o potencial de permanecer inalterada e estável perante o aparente caos da realidade externa. Mas, se isso é realmente verdade, deve-se indagar porque razão os seres humanos com tanta frequência atribuem um valor tão grande a tais bens exteriores (que deveriam ser de pouca relevância) ao mesmo tempo em que parecem ignorar a importância de sua própria racionalidade e negligenciar este autocuidado que é de sua natureza. Isso é ilustrado pelo filósofo estoico Epicteto:

Se um homem fosse capaz de concordar com esta doutrina como deveria, que todos nós nascemos de Deus em uma maneira especial, e que Deus é o pai tanto dos homens quanto dos deuses, suponho que ele nunca tenha pensamentos ignóbeis ou mesquinhos sobre si mesmo. Mas se César adotá-lo, ninguém poderia suportar sua arrogância; e se você sabe que é filho de Zeus, você não será exaltado? No entanto, não o fazemos; mas como essas duas coisas estão misturadas na geração do homem, o corpo em comum com os animais, e razão e inteligência em comum com os deuses, muitos se inclinam a este parentesco, que é miserável e mortal; e alguns poucos ao que é divino e feliz.<sup>10</sup>

Tal escolha pelo que é o oposto ao natural ocorre — assim afirmam os estoicos — devido ao fato de que estas hierarquias de valores e preferências advêm de juízos que são falsos, ou seja, de erros de julgamento provocados por um uso equivocado da razão e que direcionam o indivíduo a portar-se de maneira discordante à sua própria natureza. É nesse contexto que se torna de inestimável importância o fato de que diferentemente do restante das coisas estes juízos, por serem originados de forma individual, estão sob o controle daqueles que os produzem, representando assim o único meio a partir do qual atingir o verdadeiro e real bem: a boa conduta moral vinculada à prática das virtudes como dita o princípio do *logos*, ao qual todo ser humano desfruta de acesso. Podemos encontrar nos primeiros parágrafos do *Encheiridion* de Epicteto uma boa e clara introdução às crenças estoicas para com relação a esse tema:

Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa — em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos — em suma: tudo quanto não seja ação nossa. Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem. Lembra então que, se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido,

<sup>10</sup> *The Discourses of Epictetus* I, 3, 1-2. ARRIANO. *Discourses, Fragments, Handbook*. Tradução de Robin Hard, Oxford: Oxford University Press, 2014 p.9-10, tradução nossa.

ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo.<sup>11</sup>

No contexto da filosofia de Epicteto, especificamente, esse foco no aspecto da escolha moral por intermédio do qual um indivíduo torna-se capaz de identificar bens racionalmente compreendidos, que dependem exclusivamente dele, caracteriza o conceito de *prohairesis*, a capacidade da livre escolha que um indivíduo possui de dar ou não sua aprovação interna quanto às impressões exteriores e de escolher dentre elas, quais as que representam bens verdadeiros. Trata-se de um conceito até certo ponto equivalente à noção de “vontade, plano e intenção”<sup>12</sup>. De fato, é possível perceber na ênfase que Epicteto coloca na livre capacidade do pensamento a intenção de dar ou não o seu assentimento a julgamentos sobre as coisas exteriores, os primórdios de uma afirmação da vontade enquanto força que move a si mesma em direção àquilo que acha mais correto. De acordo com Diogo Luz, podemos entender este conceito da seguinte forma:

[...] Nossa capacidade moral de eleger uma coisa em detrimento de outra. É a capacidade de assentir a algo sob a perspectiva do que se considera ser o bem ou o mal. Para o filósofo, isso corresponde ao que nós somos de fato, pois não diz respeito somente a uma característica humana, mas também àquilo que constitui o nosso próprio “eu”. A essa capacidade Epicteto chama de *proairesis*.<sup>13</sup>

Tal qual ocorre com *oikéiosis*, o conceito de *prohairesis* acompanha o processo de internalização da busca filosófica, que é tão característico do estoicismo. É através da *oikéiosis* que um indivíduo é capaz de se engajar em um ato de auto reflexão com o objetivo de identificar em si mesmo aquelas qualidades que têm serventia para uma elevação do espírito em direção a um autocuidado que é vinculado a sua natureza e a natureza do *cosmos*, mas é a *prohairesis* que denota a existência no indivíduo do potencial de uma livre escolha que o coloca como responsável por seus próprios estados mentais, preferências e objetivos. Encontra-se, portanto, neste conceito de Epicteto sobre uma movimentação livre da alma a síntese da noção estoica sobre liberdade interior.

Dentre os autores estoicos, certamente um dos mais influentes, de fato, foi Epicteto. Trata-se de uma das pouquíssimas fontes mais substanciais relativas ao pensamento estoico disponíveis para o estudo contemporâneo, seguido de Sêneca, Marco Aurélio e Cícero. A

<sup>11</sup> *O Manual de Epicteto*, 1, 1-2. ARRIANO, F.. *O Manual de Epicteto*. Tradução do texto grego: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Introdução e notas: Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 15.

<sup>12</sup> ARRIANO, F. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição Bilingue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. p. 72-73 [nota 27].

<sup>13</sup> LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 68.

ausência de uma maior riqueza de obras preservadas deve-se ao fato de que no período antigo não era costume manter registros físicos dos princípios filosóficos propagados por diferentes escolas, sendo esses, em sua maioria, repassados de pessoa para pessoa através da palavra falada, similarmente ao estilo socrático de dialética. Mesmo os *Discursos* e o *Encheiridion* de Epicteto, na verdade, tratam-se de transcritos de suas aulas, trabalho feito por um de seus alunos chamado Lúcio Flávio Arriano.

No tocante à relação que será feita com Agostinho nos capítulos seguintes, torna-se de particular relevância citar o fato de que a compreensão do estoicismo por parte do bispo de Hipona foi moldada de forma particularmente forte pelo trabalho de Cícero. O escritor romano, na verdade, não é um autor estoico propriamente dito (era mais próximo à escola dos cétricos), mas de fato um pensador eclético de interesses muito variados. Parte de sua obra engloba tratados que almejam apresentar para o leitor uma variedade de diferentes ideias pertencentes às diversas escolas de seu tempo. É muito provável que seja a partir dessas obras que Agostinho tenha primeiro se deparado com o estoicismo. Ademais, Cícero tem uma grande relevância na vida de Agostinho, e é mencionado por nome em suas *Confissões* como sendo o responsável por primeiro atizar a sua curiosidade pela filosofia através de um de seus textos, agora infelizmente perdido, quando ele ainda era jovem.<sup>14</sup> Por essa razão, serão utilizadas com frequência passagens de sua obra ao fazermos uma análise mais detalhada sobre os princípios vinculados à escola estoica.

Embora haja debates internos entre os diferentes expoentes do estoicismo através do tempo, a maior parte de seus “dogmas fundamentais nunca mudaram”<sup>15</sup>. Pode-se dizer que em termos gerais suas crenças não sofreram demasiada alteração ao avaliarmos as interpretações de um ou outro autor em particular, o que permite que se faça um uso coerente de diferentes fontes ao construir um esboço da filosofia que queremos aqui abordar. Ainda assim, deve-se manter em mente que diferentes autores foram responsáveis por diferentes interpretações das mesmas máximas e representam peças singulares da construção do pensamento estoico, sendo merecedores de atenção específica quando necessário. Estabelecido essa base introdutória, podemos, em seguida, aprofundar-nos mais detalhadamente nas estruturas teóricas que constituem o âmago da filosofia estoica.

---

<sup>14</sup> *conf.* VIII, VII, 17.

<sup>15</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p.82, tradução nossa.

## 2. AS TRÊS BASES DA FILOSOFIA ESTOICA

Dentre os costumes do período clássico e helenístico da filosofia, era bem conhecido e disseminado a prática de catalogar o seu estudo em três diferentes partes: lógica, física e ética. Teoriza-se que tal separação advém, em grande parte, da influência platônica<sup>16</sup>, particularmente da separação trinitária da alma. Para os platônicos é muito provável que houvesse uma hierarquia a partir da qual os alunos deveriam abordar o processo de aprendizagem filosófica. No topo, como item de maior relevância, estava o estudo da dialética, focado no ensino da lógica, tendo relação, evidentemente, com a obtenção dos conceitos puros, tão importantes no contexto da tese do mundo das ideias de Platão. Em seguida, se situava o estudo da física, ou *physis*: o estudo da cosmologia e a organização do universo. Por último, o estudo da ética.

Tal fato é de relevância, pois os estoicos (assim como muitas outras escolas<sup>17</sup>) desde Zenão também adotaram tal subdivisão, associando cada área com uma virtude mas em geral optando por abandonar a hierarquia que costumeiramente a acompanhava, desenvolvendo no seu lugar um sistema que buscava uma unidade harmônica (embora fosse costumeiro existir ainda assim uma hierarquia associada ao processo pedagógico) onde cada porção era de igual relevância para a aprendizagem do todo. Essa passagem de Emile Brehier, utilizada também por Hadot para ilustrar esse ponto, é particularmente útil a termos demonstrativos:

É uma única e particular razão que, na dialética, une consequentes proposições aos seus antecedentes; que, por natureza, une todas as causas; e que, na conduta humana, estabelece perfeita concórdia entre os atos. É impossível que um homem bom não seja um físico e dialético; é impossível que a racionalidade seja realizada separadamente nestas três áreas; é totalmente impossível compreender a razão no curso dos acontecimentos no universo sem, ao mesmo tempo, perceber a razão em seu próprio comportamento.<sup>18</sup>

Para obtermos, portanto, um entendimento suficientemente completo sobre o estoicismo em sua totalidade é necessário que sejam abordadas cada uma destas disciplinas nas quais é separado, de forma que seja compreensível a maneira como se relacionam entre

<sup>16</sup> De acordo com Giovanni Reale, “Platão teria tido, de fato, o mérito de ter compreendido que a filosofia, embora sendo uma ciência das coisas humanas e divinas, deve ser dividida em três partes, vale dizer, uma relativa à natureza do Todo, outra relativa às coisas humanas e a terceira aos raciocínios” (REALE, 2003, p.30).

<sup>17</sup> Este princípio tornou-se muito comum na educação como um todo, e no estudo da filosofia em particular manteve forte influência mesmo em autores mais tardios. Agostinho, por exemplo, faz uma divisão entre as diferentes áreas que dizem respeito à razão e as associa às artes liberais, divididas no entanto em gramática, lógica e retórica, música e poesia e, finalmente, geometria e astronomia. O estudo de tais artes, se praticado de maneira a compreendê-los como uma unidade, auxilia no processo de elevar a alma até Deus (cf. *ord.* II, 12-16. AGOSTINHO, Aurélio. *De Ordine*. Tradução de Silvano Borruso. Indiana: Saint Augustine Press, 2007).

<sup>18</sup> BREHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*, vol. 1. Paris: PUF, 1928, p. 266.

si, assim como, a conexão que nutrem com o mesmo princípio cosmológico que perpassa cada uma delas de diferentes formas. A isso serão dedicadas as próximas páginas, com intuito de fornecer a base discursiva teórica que sustenta a escolha de vida estoica, assim como suas crenças e seus exercícios espirituais.

### 3.1 DIALÉTICA

A dialética, ou lógica, diz respeito ao processo de formação de opiniões, ou de juízos, através da razão. Nesse contexto, a tese apresentada pode ser relativamente simplificada da seguinte forma: **(a)** seguindo-se a reta razão o bem maior será entendido exclusivamente como a conduta individual; **(b)** para atingir a melhor conduta individual, o filósofo estoico busca um maior grau de liberdade interna e autocontrole; **(c)** as demais coisas, por serem volúveis, são indiferentes e tornam-se obstáculos para a liberdade interna quando carregadas de importância; e **(d)** com a correção dos juízos através da razão, o filósofo desprende-se da conexão com os indiferentes e adquire a liberdade interna necessária para a boa conduta que almeja como único bem.

Acompanhando o novo entendimento sobre o conceito de indivíduo, os estoicos oferecem uma noção de liberdade que é compreendida de uma forma um tanto diferente daquela usualmente encontrada, por exemplo, na filosofia política. Liberdades civis tais como direitos políticos e sociais não representam o real significado da expressão para eles, pois também estes dependem de circunstâncias externas (ou seja, indiferentes) que não constituem verdadeiros bens. A ação virtuosa, o único bem autêntico, é inteiramente encargo do indivíduo e nenhuma estrutura ou hierarquia social tem o poder de retirar-lhe a escolha de agir como prefere. Tal como ocorreu com Sócrates, a sociedade pode usar de seus meios para silenciar, punir ou até mesmo matar aquele que agir contra as suas normas em nome da defesa da verdade, mas ela nunca poderá apoderar-se de seu espírito e de sua vontade. Isso remete, novamente, ao conceito de *prohairesis*.

Nesse aspecto, a alma representa aquilo de mais livre presente no ser humano, aquilo que o faz semelhante aos Deuses. É a dimensão em que se torna possível a manifestação de sua verdadeira liberdade. Aquele que, em circunstâncias adversas, necessitar de outras coisas para se considerar livre estaria reafirmando julgamentos errôneos e reiterando um estado de perpétua escravidão<sup>19</sup> psicológica. Esse princípio engloba as condições estruturais e sociais

---

<sup>19</sup> É importante mencionar, no entanto, que isso não significa que os estoicos defendam uma vida apática ou desconectada das obrigações sociais, mas apenas realça a necessidade de engajar com estas de forma racional

nas quais está envolta uma pessoa, mas se estende da mesma forma para coisas como saúde, riqueza, honra etc. Embora tais coisas sejam preferíveis, isto é, se admite que a vida se torna mais agradável em sua presença, elas não são necessárias e sua perda não deve acarretar um verdadeiro mal. No estoicismo a única forma real de liberdade é a liberdade do espírito, a liberdade interna para pensar e agir da forma que se quiser, independente das circunstâncias, e o único verdadeiro bem, a virtude:

Os estoicos selecionam coisas que são vantagens naturais e evitam desvantagens, mas eles sabem que as coisas como tais são moralmente indiferentes e que representam apenas valores ou desvalores relativos. Prescrições incondicionais dizem respeito apenas a atividades virtuosas, e estas são as únicas constituintes da verdadeira felicidade. Não depende daquelas coisas convencionalmente consideradas boas, como vida longa, saúde, prazer, beleza, força, riqueza, reputação, nascimento nobre ou seus opostos. Eles são melhores do que seus opostos, mas eles não têm significado no que diz respeito à vida objetivamente boa.<sup>20</sup>

Os juízos são o intermédio entre as impressões e as crenças, aquilo que define a reação interna aos estímulos externos. Enquanto eles forem racionais devem refletir a realidade como exposta nos parágrafos anteriores, e caso não o façam devem ser corrigidos. Para melhor entendermos esse processo de formação de juízos é apropriado aqui fazermos um pequeno desvio com o intuito de explorar um pouco mais a teoria estoica sobre a mente. A alma para eles se trata de uma substância de fato física, uma espécie de matéria identificada como *pneuma*, cuja existência se dá em simbiose com a do corpo ao invés de ser algo desconectado de qualquer fisicalidade. Diferentemente de Platão e Aristóteles, os estoicos sugerem uma visão da mente que é unitária ao invés de segmentada em diferentes porções. Esse entendimento terá repercussões muito profundas no desenvolvimento de sua metodologia.

Nesse sistema o centro da alma é caracterizado como a “faculdade governadora” que “estendendo-se como os tentáculos de um polvo ou como uma teia de aranha, serve como centro das sensações e outras funções”<sup>21</sup> e é de certa forma comparável à noção moderna de vontade. Responsabiliza-se em lidar com quatro aspectos diferentes da cognição: aquele dedicado às impressões (*phantasia*), aos juízos, aos impulsos e à razão. Além disso, é importante ressaltar que para os estoicos, todo o conhecimento se deriva da experiência

---

mantendo em mente que sua verdadeira liberdade reside em outra esfera de expressão. Isso será tratado em mais detalhes no capítulo seguinte.

<sup>20</sup> KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.56, tradução nossa.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 47-48.

sensorial, não existindo na mente a presença de conhecimentos *a priori*. Assim sendo as impressões retiradas dos sentidos representam a principal fonte de informação sobre a realidade. Os juízos aparecem em seguida, e dizem respeito à capacidade de analisar tais impressões com a razão e formar sobre elas opiniões. Impulsos, por sua vez, são juízos que se manifestam acompanhados ao mesmo tempo da sugestão de uma ação contextualmente apropriada.

As impressões em particular são compreendidas como pertencentes a duas categorias diferentes: aquelas cuja origem é natural, construídas a partir de graduais experiências com o mundo externo (iniciadas ainda na infância), chamadas de “pré-concepções”, e aquelas de origem vinculada à cultura ou demais influências artificialmente criadas, impostas ou de outra forma ensinadas, chamadas de “concepções”. Richard Sorabji aponta que para esses pensadores tais “pré-concepções” se apresentavam como conteúdos internalizados na mente, contrastando sua visão com a dos neoplatonistas, que defendiam a tese de que existiam na alma conhecimentos *a priori* de ordem metafísica:

Os estoicos olhavam para dentro não por entidades metafísicas, como Plotino, mas por verdades. Cícero, no século I aC, toma emprestado dos estoicos quando diz em conexão com a lei natural e a justiça que alguém as encontra dentro (in se) (Sobre Leis 1.22.58; cf. República 3.22.33). E no próximo século, o estoico Epicteto (Discursos 3.22.38-39) diz que encontramos pré-concepções sobre o bem dentro de nós mesmos.<sup>22</sup>

Impressões, sendo advindas dos sentidos, podem ser verdadeiras ou falsas. Quando sua veracidade é inquestionável elas formam uma aparência ou impressão “cataléptica”. De acordo com Knuuttila “aparições catalépticas que não podem ser erradas formam a base do conhecimento”<sup>23</sup> para os estoicos. Quando uma impressão for dessa espécie, o juízo perante o seu valor deve ser automático e involuntário, contando que o observador seja honesto e espiritualmente saudável. As demais formas de impressão têm o potencial de estarem representando falsamente a realidade e restringindo a liberdade interior. É nesse momento que a análise sobre os juízos torna-se essencial, uma vez que quando vinculados a impressões desse tipo, eles tornam-se voluntários.

Nesse âmbito, o homem que for capaz de manter seu juízo sobre as impressões sempre correto, tratando os bens exteriores como indiferentes e a ação moral como único

---

<sup>22</sup> SORABJI, Richard. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 52, tradução nossa.

<sup>23</sup> KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 50, tradução nossa.

critério de relevância – desta forma, atingindo uma visão da realidade como ela é verdadeiramente, representa o ideal estoico do sábio. Esse ideal não é exatamente uma meta realística a ser atingida, mas, de acordo com Pierre Hadot, aproxima-se mais da noção de uma figura transcendente que representa um ideal quase inatingível, mas com o qual a proximidade em si mesma já representa uma virtude. O filósofo não é aquele que tornou-se sábio, mas aquele que, tendo consciência da própria ignorância e incapacidade, decide fazer o possível para se aproximar o máximo que conseguir do ideal que admira:

Era característico de filosofia estoica fazer desta figura uma norma transcendente, que só pode ser realizado em casos raros e excepcionais. Aqui encontramos um eco do Banquete de Platão (204d), onde Sócrates aparece como a figura que sabe que ele não é um sábio. A situação de Sócrates o coloca entre os deuses, que são sábios e sabem que são sábios, e os homens, que pensam eles são sábios, mas não percebem que não são. Este intermediário situação é a do filósofo.<sup>24</sup>

Como para os estoicos todas as ações são resultados práticos de um processo anterior de formação de julgamentos a origem de todo o erro deixa de ser uma escolha individual e passa a ser entendida como consequência de um raciocínio inválido, elemento característico do intelectualismo da psicologia estoica<sup>25</sup>. Por essa razão, é através da manipulação desses pareceres que se consegue obter uma mudança na conduta individual. Todo o ser humano busca de forma inata obter o bem, e quando faz algo de mal ele o faz por engano e não por vontade. A arbitrariedade do processo é presente apenas enquanto vinculada à forma que a sua faculdade racional é aplicada, mas uma vez que algo seja concluído o restante será uma continuidade natural desta afirmação. É, portanto, através deste processo de análise que se atinge o desprendimento perante as coisas indiferentes que torna possível a obtenção do estado de autarquia ao qual esta filosofia almeja conquistar.

### 3.2 *PHYSIS*

Uma vez estabelecido o tema do estudo da dialética, podemos passar para a exposição da segunda disciplina da filosofia estoica aqui mencionada: o estudo da *physis*, da cosmologia e das noções vinculadas à organização do universo natural como um todo. Embora aparentemente este estudo possa parecer distante dos temas abordados até agora, é importante manter em mente que esta área era considerada parte tão integrante do processo de aprendizagem da filosofia estoica quanto às demais. As posições abordadas anteriormente

<sup>24</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 76, tradução nossa.

<sup>25</sup> LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 36.

estão embasadas em um sistema que depende também de sua cosmologia para lhe dar sustentação. Deve-se reiterar que as três partes da filosofia estoica vinculam-se de forma a gerar uma totalidade única, sendo cada uma dependente da outra para que o todo possa fazer sentido.

Essa qualidade manifesta-se nesse contexto através da construção da noção estoica de natureza como um princípio universal ordenador e benevolente. Para o estoico, tal princípio representa a origem e destino de todas as coisas. É por meio dela que se deriva as regras através das quais se pratica um uso correto da razão, pois é da natureza que advém o próprio princípio do *logos*. Obviamente, o que torna o ser humano diferente das demais criaturas é sua capacidade de engajar com esta dimensão racional do cosmos, uma característica que foi particularmente dada a ele pela própria natureza e que conseqüentemente constitui parte de seu dever como criatura perante aquilo que o criou.

A cosmologia estoica nos apresenta um universo que não é de forma alguma caótico, mas de fato regido detalhadamente por leis muito bem estabelecidas pela razão, tal como descrito por Heráclito. Isso pode ser derivado da perfeição com a qual as variadas leis da natureza comunicam-se entre si e formam uma totalidade harmônica. Nesse aspecto, a ação humana perante o restante das coisas deve ser tal qual é em sua relação com o universo, do qual faz parte apenas enquanto uma peça de um todo maior. Ao olhar para o macrocosmo retira-se dele os ideais necessários para a conduta na escala mais íntima das relações humanas, pois todas as coisas obedecem ao mesmo princípio único. Sendo assim, tudo que ocorre externamente representa uma continuidade deste princípio, sendo justo e bom. A exceção é o próprio ser humano que, tendo liberdade para formar seus juízos, erra ao dar valor a coisas que não lhe convém.

Essa premissa define o que Hadot chama de “a disciplina do desejo”, que busca elucidar ao estudante desta filosofia que caso sejam corrigidos os juízos o que se deve desejar nada mais é que aquilo que a fortuna permite. Aspirar por aquilo que não se possui, ou não se pode possuir, representa, mais uma vez, uma dependência perante a coisas que devem ser indiferentes. Estas a natureza dá e retira à sua regalia, pois não são algo realmente importante, são apenas conveniências. O real bem, a conduta interna, está sempre fora do alcance da fortuna, pois a natureza é justa e benéfica e nunca forçaria pessoa alguma à escravidão de sua vontade. De fato, é seu objetivo justamente ensinar, através de sua inconstância, o quanto tais bens terrenos são desprezíveis e o quanto a autodisciplina é sua superior.

Existe contido nessa caracterização cosmológica, uma extensa menção aos deuses, representados como figuras onipotentes cuja sabedoria e virtude garantem a justiça e a

bondade presente mesmo em eventos que a princípio podem parecer racionalmente sem sentido ou destituídos de propósito. Em Marco Aurélio, por exemplo, pode-se encontrar inúmeras passagens onde o imperador agradece aos deuses por diferentes aspectos de sua vida. Mesmo quando estes parecem implicar algo de negativo, a sua interpretação deixa claro que na aparente falta de êxito existe a presença oculta do mesmo princípio justo do *logos*, como o faz ao agradecer aos deuses por sua inabilidade com a retórica:

Que eu não tenha feito progresso na retórica, na poesia e noutros estudos que me podiam ter tomado o tempo se eu tivesse encontrado menos dificuldade em progredir. Eles cuidaram de que eu, na primeira oportunidade, tivesse elevado os meus tutores à categoria que eu pensava que eles mereciam, em vez de adiar a questão com expectativas de futuras promoções.<sup>26</sup>

Outro exemplo, talvez até mais surpreendente, pode ser encontrado quando o autor comenta sobre como não apenas a existência dos deuses é uma verdade, como também o é o fato de que eles se preocupam com a realidade humana. Isso, para ele, é o que atribui a esta algum sentido e possibilita que o ser humano creia que tem em si mesmo todas as qualidades necessárias para enfrentar os vícios e desafios que possa encontrar em seu caminho, uma vez que este foi tecido por uma força racional que não atribuiria nenhuma injustiça ao trajeto pessoal de nenhum ser humano. Não apenas isso, mas afirma também que uma existência sem tais deuses seria sem sentido, pois retiraria do universo sua característica de ordenação:

Mas se não há deuses, ou se eles não se metem nos assuntos dos mortais, o que é a vida para mim, num mundo desprovido de deuses ou desprovido da Providência? Os deuses, contudo, existem, e preocupam-se com o mundo dos homens. Deram-nos o poder suficiente para não cairmos em qualquer dos males absolutos; e se houvesse verdadeiro mal nas outras experiências da vida, eles teriam providenciado nesse sentido também, para que estivesse na mão de todos os homens evitá-lo.<sup>27</sup>

É necessário, no entanto, que seja feita uma correta interpretação da figura destes deuses no contexto específico do estoicismo, pois sua participação nesta cosmologia não é exatamente a mesma encontrada em conceitos de Deus desenvolvidos posteriormente, como no Cristianismo. A saber, no caso dos estoicos a figura dos deuses ou da providência divina não representa necessariamente entidades específicas portadoras de uma consciência particular, mas sim, aspectos da realidade que se portam como que forças da natureza. Sua existência como personagens específicos deve-se mais a uma necessidade psicológica de

<sup>26</sup> *Meditações*, I, 17, 4-5. AURÉLIO, Marco. *Meditations*. New York: Penguin Books, 2006, tradução nossa.

<sup>27</sup> *Ibid.* II, 11, 1-2.

possuir figuras através das quais seja possível personalizar a relação humana perante o cosmos:

É certo que a teoria de uma providência individual é uma resposta a necessidade de personalizar a nossa relação com o mundo e com a Natureza, bem como à necessidade de sentir a presença de Deus, sua bondade e sua paternidade. Tal necessidade foi sentida desde os primórdios do estoicismo; o famoso Hino a Zeus do estoico Cleantes é um testemunho disso, pois pede a assistência espiritual de deus: "Ó Zeus, doador de todas as coisas boas... salve os homens da triste ignorância. Persegui-lo, ó Pai, longe de nossos corações..." De modo geral, a figura de Zeus destina-se a dar um rosto para a força impessoal do logos, Natureza, ou a primeira causa.<sup>28</sup>

Sêneca, como todo autor estoico, também demonstra interesse em explorar as características desta "providência". A descrição que faz sobre ela é muito interessante em termos de exemplo para demonstrar o que significa esta relação do humano com o transcendente para estes pensadores. Não se trata necessariamente nem mesmo de entidades propriamente ditas, mas daquele princípio do qual advém toda a organização do universo, para o qual se pode atribuir inúmeros nomes. Isso reitera a interpretação de que estas divindades podem ser compreendidas mais como uma manifestação física da primeira causa, de onde deriva-se toda a organização das coisas enquanto parte do cosmos, do que qualquer outra coisa:

Todos os nomes são apropriados para ele. Você quer chamá-lo de Destino? Você não estará errado, pois é dele que todas as coisas estão suspensas; ele é a causa das causas. Você quer chamá-lo de Providência? Você vai falar direito, pois é por seu conselho que as necessidades do mundo são supridas, em para que possa atingir o seu mandato sem impedimentos, e que possa desdobrar todos os seus movimentos. Natureza? Você não estará em erro, pois é dele que todas as coisas nascem, e graças a cuja respiração vivemos. O mundo? Você não estará errado, pois ele é tudo o que você vê; ele é presente em todas as suas partes e conserva tanto a si mesmo como as suas partes.<sup>29</sup>

Assim sendo, embora a cosmologia estoica apresente uma realidade que é principalmente material, ela o faz de forma a manter certo aspecto do divino. A despeito de não haver muitos indícios de que os pensadores dessa escola tenham construído noções muito bem elaboradas sobre níveis mais elevados de realidade, e também suas conclusões serem obtidas em sua maior parte através de uma perspectiva fortemente empirista vinculada à vida prática, a compreensão cosmológica sobre a constituição do universo no estoicismo agrega

<sup>28</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 157, tradução nossa.

<sup>29</sup> *Naturales Quaestiones*, II, 45, 1-3. SÊNECA, L. A. *Natural Questions*. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p.185, tradução nossa.

consigo uma noção de transcendência. Essa afirmativa pode ser percebida, por exemplo, no embate que é costumeiramente encontrado entre estoicos e epicuristas.

A sugestão epicurista para atingir uma vida boa não é inteiramente diferente daquela advinda dos estoicos e de fato chega a ser até similar em um número de aspectos. Tal qual a estoica, ela se embasa em um processo de desapego a juízos errôneos, promovido por meio de uma educação que buscava retirar a aderência a crenças falsas do espírito. Na perspectiva epicurista, no entanto, o universo não obedece a nenhuma força motriz, sendo inteiramente caótico em sua manifestação, apenas material em essência, representado inteiramente por átomos cujo destino era definido sem a participação dos deuses<sup>30</sup>. Sua falta de fé em qualquer organização cosmológica, assim como, sua visão materialista da realidade faz desse raciocínio algo levado até suas últimas consequências. Para um epicurista, o mais correto em termos de ação moral é a busca pela felicidade e o prazer obtido através de uma vida regrada e moderada, mas destituída de obrigações. Para eles os deuses, embora realmente existentes, não se preocupam ou interferem com os assuntos humanos, e não há nenhuma providência à qual se deve prestar contas.

É principalmente nesse ponto que encontramos uma divergência significativa entre ambas as escolas de pensamento, pois, para os estoicos, o conceito de uma responsabilidade perante o “todo” ao qual cada ser humano faz parte é um aspecto essencial de sua filosofia. É desta relação que deduzem as máximas utilizadas para o estabelecimento de um código de conduta universal. Marco Aurélio chama atenção a este fato quando expõe a dicotomia entre a “providência” e os “átomos”. No livro IV volta a mencionar o mesmo problema:

Deveríamos aceitar a hipótese de um mundo ordenado, ou a de um mistura confusa? – Por que, obviamente, o de um ordenado mundo. Se não, seria possível que houvesse ordem em você, e para que a desordem reine sobre o Todo, ainda que todas as coisas sejam tão distinguidas umas das outras, e assim implantados em comparação uma com a outra, e tanto em simpatia uma com a outra.<sup>31</sup>

Ademais, o ponto de vista estoico afirma, não apenas que o mundo não é o caos desordenado que a descrição epicurista sugere, mas de fato, que mesmo que esse fosse o caso, ainda assim faria sentido para os seres humanos portarem-se como se houvesse uma providência, pois a razão permanece sendo a mais confiável das ferramentas através da qual obter sucesso na busca por uma vida feliz, fornecida aos seres humanos pela própria natureza e, portanto, merecedora de uma lugar de dignidade. Nesse sentido, o dom da razão,

<sup>30</sup> Sobre estes e outros aspectos do Epicurismo cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume 04 São Paulo: Edições Loyola, 1992.

<sup>31</sup> *Meditações*, IV, 27.

independente do resto, é presente apenas no ser humano e é o que o separa dos outros animais.

Para Hadot, essa forma de entender a natureza corresponde mais “a uma necessidade religiosa: a necessidade de personalizar aquele poder, para cuja vontade a disciplina do desejo nos instrui a consentir complacentemente”<sup>32</sup>. Enquanto Zeus é geralmente caracterizado como a divindade vinculado à razão, “as figuras dos outros deuses correspondem aos elementos que compõem o mundo e representam as fases do movimento geral do universo”<sup>33</sup>. Trata-se da expressão de um aspecto psicológico e teológico da visão de mundo estoica que talvez não tenha sido explorado em todo seu potencial pelos autores da época. Estudos sobre o tema são presentes mesmo na literatura moderna, na qual se pode encontrar interpretações similares<sup>34</sup>.

Levando-se em consideração todos estes aspectos da cosmologia, ao se fazer uma análise daquelas coisas que podem ser consideradas bens ou males, deve-se, através de um processo dialético de busca racional pelos corretos julgamentos das impressões obtidas pelos sentidos (que perpassa também o estudo destes princípios da natureza que apresentam para o filósofo os preceitos aos quais ele deve adequar-se), se solidificar a posição estoica de desejar apenas aquilo que está de acordo com a realidade como apresentada no tempo presente, sem demasiadas preocupações com o passado ou o futuro. Aquele que deseja apenas o que os deuses lhe atribuíram nunca correrá o risco de ficar desapontado ou emocionalmente comprometido, e estará correto, pois nenhuma injustiça pode ser cometida pela providência, mesmo embora o contrário possa parecer mais verdadeiro em uma primeira impressão. É preciso, desta forma, respeitar e admirar os movimentos de tal providência, praticando resiliência e *amor fati*.

### 3.3 ÉTICA

A terceira e última disciplina é aquela vinculada ao estudo da ética que, tanto quanto as demais, também se vê em uma relação de interdependência com as outras. Como já observado, o ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento estoico advém de uma

---

<sup>32</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 158-159, tradução nossa.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> É possível encontrar uma interpretação parecida do papel psicológico da figura dos deuses na antiguidade em algumas passagens do psiquiatra suíço Carl Jung, onde este tenta demonstrar sua noção de arquétipos (estruturas padronizadas de pensamento comuns a todos os seres humanos) através de uma comparação com as divindades da mitologia grega que, de acordo com ele, representavam movimentos psicológicos em direção a uma personalização exterior de aspectos inconscientes da experiência interior (cf. JUNG, Carl. *AION - Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.).

compreensão e estudo do si mesmo como representação em pequena escala dos mesmos princípios que regem o resto do universo. Através da razão, busca-se retornar a alma ao seu estado natural como existia antes da poluição derivada da produção de julgamentos incorretos, promovendo um cuidado de si, que é expandido gradualmente para levar em consideração também as pessoas mais próximas e, eventualmente, a sociedade como um todo (*oikeiosis*), com quem cada indivíduo possui uma conexão devido a universalidade do princípio que os conecta à mesma origem. De acordo com Pierre Hadot:

O estoicismo é uma filosofia de autocoerência, baseada em uma notável intuição da essência da vida. Desde o primeiro momento de sua existência, todo ser vivo está instintivamente sintonizado consigo mesmo; ou seja, tende a preservar a si mesmo, amar sua própria existência e amar tudo o que pode preservar esta existência. Este acordo instintivo torna-se um acordo moral com si mesmo, assim que o homem descobre por meio de sua razão que o supremo valor não são aquelas coisas que são objetos desse instinto de autopreservação, mas a escolha reflexiva de acordo consigo mesmo, e a própria atividade de escolha. Isso porque o acordo voluntário consigo mesmo coincide com as tendências da Razão universal, que não só cada ser vivo em um ser de acordo consigo mesmo, mas torna a totalidade do mundo, bem como um ser, de acordo consigo mesmo.<sup>35</sup>

Podemos perceber esta mesma perspectiva ilustrada também em Cícero, que no terceiro livro de seu diálogo, *De Finibus Bonorum et Malorum*, faz uma exposição do estoicismo, por intermédio de um diálogo com um personagem adepto desta escola, começando justamente a partir do princípio de auto coerência mencionado na passagem anterior:

[...] "É a opinião daqueles cujo sistema eu adoto, que imediatamente após o nascimento [...] uma criatura viva sente um apego por si mesma, e um impulso para se preservar e sentir afeição por sua própria constituição e por aquelas coisas que tendem a preservá-la; enquanto, por outro lado, concebe uma antipatia pela destruição e pelas coisas que parecem ameaçar a destruição, e rejeita as coisas que são o oposto antes de sentirem prazer ou dor; este não seria o caso, a menos que sentissem uma afeição por sua própria constituição e tivessem medo da destruição. Mas seria impossível que eles sentissem desejo. a menos que possuíssem autoconsciência e, conseqüentemente, sentissem afeição por si mesmos, o que leva à conclusão de que é o amor de si mesmo que fornece o impulso primário para a ação. a medida, ao contrário, de acordo com a maioria dos estoicos, não deve ser contada entre os objetos primários do impulso natural; e eu concordo fortemente com eles, por medo de que muitas conseqüências imorais se seguiriam se considerássemos que a natureza colocou o prazer entre os primeiros objetos de desejo. Mas o fato de nossa afeição pelos objetos adotados pela primeira vez por impulso da natureza parece não exigir mais prova do que esta, que não há ninguém que, dada a escolha, não prefira ter todas as partes de seu corpo são e inteiras, em vez disso, do que mutilado ou distorcido, embora igualmente útil. [...] atos de cognição (que podemos chamar de compreensões ou percepções, ou, se essas palavras são de mau gosto ou obscuras, *katalēpseis*), – estes consideramos

---

<sup>35</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 75, tradução nossa.

adequados para serem adotados por si mesmos, porque possuem um elemento que, por assim dizer, abarca e contém a verdade.<sup>36</sup>

Uma perspectiva como essa pode ser erroneamente interpretada como uma espécie de individualismo, mas de fato representa algo muito diferente, pois para ser corretamente compreendida é necessário que se mantenha em mente os princípios definidos anteriormente pela cosmologia estoica, de acordo com a qual todo o universo é conectado e regido pela força do *logos*. A razão se trata daquilo que existe de mais universal em todas as coisas e ela se encontra também no interior da mente humana. Portanto, um cuidado de si representa aqui um retorno ao todo original ao qual faz parte o indivíduo e perante o qual este também tem uma responsabilidade. Isso é algo tão presente no estoicismo que até certo ponto se pode dizer que a figura do indivíduo se torna quase descartável quando compreendido como apenas uma representação de um motivo maior, algo observado por Sorabji:

De certa forma, os estoicos continuam a menosprezar o indivíduo no contexto da ética. Sêneca ainda está dizendo no século 1 dC que devemos pensar de nós mesmos meramente como partes de um todo maior, como pedras em um arco (Cartas 95, 53). Mas o contexto de Sêneca é diferente. Não é a questão de como fazer decisões em geral, mas a inconveniência de privilegiar os próprios interesses. Sua preferência pelo todo sobre a parte se encaixa no fato de que o sofrimento do indivíduo há muito era considerado pelos estoicos como uma questão de “indiferença”. O importante era o caráter virtuoso.<sup>37</sup>

Tornar-se um indivíduo, nesse contexto, é paradoxalmente equivalente a tornar-se menos individual. A vida mental do filósofo que segue a razão deve ser menos particular e mais homogênea, entrando em acordo com as forças maiores que organizam a realidade. Estas forças são as mesmas para todas as pessoas e conseqüentemente devem resultar em um mesmo comportamento. Isso cria as circunstâncias para que se busque a disciplina da ação, “que implica todos os atos e movimentos que respondem às exigências da essencial natureza humana”<sup>38</sup>. Agir de acordo com a razão implica agir de forma a sempre trazer o máximo possível de benefício para todos os demais<sup>39</sup>, mesmo aqueles com quem pode ter relações pessoais de teor negativo.

---

<sup>36</sup> *De Finibus*, III,16-17. CÍCERO M. T. *On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, tradução nossa.

<sup>37</sup> SORABJI, Richard. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 157, tradução nossa.

<sup>38</sup> HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 184, tradução nossa.

<sup>39</sup> É importante manter em mente que isso não se manifesta como uma espécie de utilitarismo, pois os bens nesse caso são aqueles definidos pela doutrina estoica de acordo com a qual os mais importantes ganhos são os ganhos do espírito e não os do prazer externo.

A natureza criou os seres humanos com a capacidade de agir e viver em sociedade, e esse potencial deve ser respeitado. Eles foram criados um para o outro e assim sendo, uma sociedade deve ser uma representação em pequena escala da organização do universo, e as ações de um indivíduo, uma forma ainda mais singular do mesmo princípio. O movimento direcionado ao interior é justamente aquilo que permite uma percepção dos aspectos universais da razão e a compreensão dos deveres que destes advém, vinculados a uma conduta virtuosa e generosa perante os demais.

É verdade que a noção de uma vida e conduta boa, livre de juízos enganosos, é conectada a um conceito de liberdade interna, ou seja, uma liberdade que se manifesta no mundo interno, mas esse processo implica um autoconhecimento apenas enquanto isto significa um conhecimento sobre a verdadeira natureza geral do humano como espécie, que é universalmente presente em todos. Desta forma, o conhecimento de si torna-se, em realidade, mais uma reorientação do si mesmo a esse estado original que é despersonalizado. Isso muitas vezes acaba por, até certo ponto, negligenciar o indivíduo e suas variadas volições pessoais em nome da conformidade com o macrocosmo das leis universais, tanto no contexto da ética como na física.

### 3. A TEORIA DAS EMOÇÕES NO ESTOICISMO

O entendimento sobre as emoções no estoicismo passou por um número de mudanças através do tempo, contudo em termos gerais, das diversas versões sobre as quais existem informações históricas, a que se tornou mais popular entre os pensadores dessa escola é aquela desenvolvida por Crisipo de Solos<sup>40</sup>, cuja essência pode ser encontrada até mesmo na obra dos estoicos mais tardios. Para Crisipo uma emoção equivale a uma “crença avaliativa”<sup>41</sup> (um julgamento) que afirma a existência de algo bom ou ruim, seja no presente ou no futuro, e de que perante a estes fatos uma dada reação emocional é adequada, ou seja, o juízo expressa consigo uma transformação da *pneuma*. Este processo é constituído de dois julgamentos:

O primeiro julgamento identifica um objeto contingente como bom ou ruim, e o segundo é um assentimento a um pensamento hormético que é tipicamente associado em ver um objeto sob essa luz. Isso se tornou a análise estoica dominante - foi uma das muitas ideias relativas às emoções que os estoicos derivaram da influência do muito influente mas infelizmente perdido trabalho Sobre as Emoções.<sup>42</sup>

As emoções como um todo eram tradicionalmente divididas em diferentes categorias, especificamente prazer, dor, apetite e medo (encontramos esta divisão, por exemplo, em Cícero<sup>43</sup>), sendo demais emoções categorizadas como pertencentes a uma destas quatro divisões. Para os estoicos tais emoções podem representar um obstáculo desafiador no processo de aquisição da autarquia, pois acompanham impressões incorretas sobre a realidade e atribuem a elas uma legitimidade falsa, substituindo a reta razão pelo apelo psíquico emocional. Isso se encontra em oposição à já mencionada doutrina de *prohairesis*, porque, novamente, associa o bem estar a bens exteriores.

Uma existência muito ligada a crenças falsas (e conseqüentemente a emoções descontroladas) era costumeiramente caracterizada pelos estoicos como uma espécie de doença do espírito que, sendo algo material, sofria com ela tal qual o corpo quando assolado por alguma enfermidade. De acordo com Simo Knuuttila, essa interpretação sobre a alma traz consigo algumas semelhanças com as crenças da medicina da época, que buscava melhor

<sup>40</sup> Crisipo representa um dos principais e mais antigos expoentes do estoicismo, tendo sido aluno de Cleanto de Assos que, por sua vez, foi discípulo do próprio fundador da escola, Zenão de Cítio.

<sup>41</sup> Sobre isso, cf. KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>42</sup> *ibid.* p. 53.

<sup>43</sup> *De Finibus*, III, 35.

compreender a relação entre corpo e espírito. Embora a influência desses autores no pensamento estoico ainda esteja em debate, é inquestionável que sua abordagem irá se utilizar frequentemente de analogias que aproximam o cuidado da alma com o cuidado do corpo:

A concepção estoica da alma como um sistema centralizado mostra semelhanças com as teorias médicas helenísticas desenvolvidas por Praxágoras de Cose os cientistas alexandrinos Herófilo de Calcedônia e Erasítrato de Quios. Praxágoras apresentou a influente visão de que o sangue é distribuído pelas veias para nutrir o corpo, e o pneuma pelas artérias para energizar e sensibilizar o corpo. Herófilo e Erasítrato fizeram novas descobertas sobre o sistema nervoso, e Erasítrato explicou a relação entre o sistema de artérias e os nervos por distinguir dois tipos de pneuma. O ar respirado se move através a "artéria tipo veia" (a veia pulmonar) para o ventrículo esquerdo do coração, de onde se distribui como pneuma vital (pneuma zōtikon) através as artérias. Parte disso se transforma em pneuma psíquico (pneuma psychikon) no cérebro e serve às funções cognitivas e motoras do ser vivo no cérebro e nos nervos.<sup>44</sup>

Essa definição de espírito como algo físico advém da intenção de facilitar o entendimento dos processos envolvidos na relação entre corpo e alma, que quando caracterizados como opostos (um incorporeal e outro apenas material), se mostram demasiadamente distantes um do outro. Nesse âmbito, a alternativa proposta procura estabelecer um caminho que poderia potencialmente juntar ambos extremos através de diferentes estados intermediários da matéria, que serviriam para facilitar esta comunicação. Um exemplo desta caracterização materialista da alma é encontrado em Cícero, por quem é atribuído aos estoicos a tese de que a alma, embora possa existir fora do corpo, não pode permanecer nesse estado por tempo indefinido:

M. Você tem alguma objeção à nossa rejeição de nossos amigos estoicos - aqueles, quero dizer, que permitem que as almas existam depois de terem deixado o corpo, mas ainda negam que elas existam para sempre?

R. Certamente podemos dispensar a consideração daqueles homens que admitem o que é o ponto mais difícil de toda a questão, a saber, que uma alma pode existir independentemente do corpo, e ainda assim se recusam a admitir o que não é apenas muito fácil de acreditar, mas que é mesmo a consequência natural da concessão que eles fizeram - se ela pode existir por um período de tempo; ela provavelmente existe para sempre.<sup>45</sup>

Em coerência com essa metáfora, a metodologia estoica era muitas vezes apresentada como uma busca pela cura para esta doença da alma. Nesse contexto, as paixões não

<sup>44</sup> KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 48, tradução nossa.

<sup>45</sup> *Tusculanae Quaestiones*, I, 78. CICERO, M. T. *Tusculan Disputations*. Oxford: Oxford University Press, 1985, tradução nossa.

constituem apenas obstáculos dos quais o filósofo deve saber desviar, mas de fato estados mentais que devem ser eliminados totalmente<sup>46</sup>. O verdadeiro sábio é aquele a quem as paixões não têm acesso algum, pois elas são resultados de falsos julgamentos. Podemos encontrar esta visão novamente ilustrada em Cícero:

[...] as emoções da mente, que afligem e amargam a vida dos tolos (o termo grego para isso é *pathos*, e eu poderia ter traduzido isso literalmente e denominado 'doenças', mas a palavra 'doença' não serviria para todos. Por exemplo, ninguém fala de piedade, nem ainda de raiva, como uma doença, embora os gregos chamem isso de *pathos*. Vamos então aceitar o termo 'emoção', cujo próprio som parece denotar algo vicioso, e essas emoções não são excitadas por nenhuma influência natural. [...] essas emoções, eu digo, não são excitadas por nenhuma influência da natureza; todos eles são meras fantasias e opiniões frívolas. Portanto, o Sábio estará sempre livre deles.<sup>47</sup>

Há, no entanto, que se mencionar o fato de que o estoico não representa, de forma alguma, um apático e tampouco, alguém incapaz de toda e qualquer emoção, uma vez que “a *apátheia* pretendida por eles se relaciona somente à ausência das emoções prejudiciais, viciosas”, pois “as paixões não são todas e quaisquer emoções, mas somente as irracionais”<sup>48</sup>. O principal interesse do filósofo estoico está em livrar-se daquelas emoções que o tornam escravo em sua própria alma, que o movem sem sua permissão e fazem-no agir de maneira oposta à sua natureza. Mas existem, em contrapartida, emoções positivas com as quais o sábio pode engajar ao mesmo tempo em que mantém sua dignidade e seu autocontrole.

Não é a emoção em si que representa um mau, mas o efeito negativo que ela pode ter no sentido de impor sua vontade sobre a faculdade de livre escolha do espírito e impedir-lhe de seguir a razão. Mesmo a condição de *ataraxia* presente nos estoicos pode representar uma espécie de prazer e felicidade espiritualmente aceitáveis, pois “nós temos boas razões para desejar qualquer coisa que esteja de acordo com nossa natureza como animais racionais e ter prazer em tais coisas” desde que seja mantido em mente que “desejos e emoções pertencentes a coisas fora de nosso controle não são compatíveis com nossa natureza ou com o plano cósmico”<sup>49</sup>. É conhecido que outros pensadores já haviam feito esta associação entre a prática da virtude e a obtenção de um prazer elevado, sendo talvez Aristóteles o exemplo mais tradicionalmente mencionado:

<sup>46</sup> Knuutila se utiliza de Cícero para demonstrar este ponto e discutir os debates que ocorreram em torno desta definição forte sobre a terapia estoica (KNUUTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>47</sup> *De Finibus*, III, 35.

<sup>48</sup> LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p.53.

<sup>49</sup> LONG, Anthony A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 22, tradução nossa.

Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao admirador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesma. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos.<sup>50</sup>

Paixões, portanto, equivalem aqui a emoções específicas: aquelas que são irracionais, as que são juízos errôneos. No entanto, alguns pensadores desafiaram essa concepção de Crisipo, que entendia paixões estritamente como juízos. Possidônio, por exemplo, sugeriu uma interpretação alternativa, fazendo uso do legado platônico que, diferentemente da tradição estoica, divide a alma em partes e atribui a cada uma sua característica específica. Em Platão a razão equivale ao *daimon* interior, à porção divina da alma, sendo uma vida virtuosa aquela na qual a razão domina sobre as demais partes (inferiores) ao invés de ser por elas dominada.

Similarmente para Possidônio, a alma contaria com outras faculdades que participariam na manifestação interna de emoções, sendo estas ocasionadas não por falhas de raciocínio, mas na verdade, um resultado da influência negativa de tais potências internas sobre a capacidade racional. Essa diferenciação é sutil, mas muito importante, pois neste caso a escolha pelo erro não é mais advinda de uma influência externa, de um juízo mal-formado, mas sim da própria alma, dos efeitos negativos que as demais faculdades desta podem ter sobre a capacidade da razão:

Para Platão e Possidônio, os ditames da razão são bons em si mesmos; ou, pelo menos, o são quando se permite que essa faculdade fale com sua própria voz, desimpedida pelas outras partes da alma. Este não era o modelo psicológico de Crisipo. Ele sustentava que a alma humana é totalmente unitária e racional. O que Platão e Possidônio explicaram como resultado do conflito entre razão e paixão ou como o domínio da paixão sobre a razão, Crisipo interpretou como raciocínio defeituoso, raciocínio que deu errado, flutuação de julgamento, erro de cálculo de valores. Colocando essa diferença de outra forma, enquanto Platão e Possidônio podem falar da razão *simpliciter* como o guia para viver bem, Crisipo precisa especificar que o raciocínio esteja correto.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *Ética a Nicômaco*. I, 8, 1099a15-25. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

<sup>51</sup> LONG, Anthony A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 165, tradução nossa.

Ademais, como consequência desta visão, Possidônio afirma que existem impulsos emocionais capazes de afetar o espírito antes que qualquer julgamento tenha tempo de ser formado, sendo para um indivíduo impossível, em tais casos, evitá-los como um todo ou retirar deles crenças base que poderia corrigir como forma de terapêutica. As reações emocionais que uma pessoa pode experimentar ao ouvir uma música, por exemplo, não são devidas a nenhum julgamento da razão, mas parecem se formar automaticamente como resposta imediata aos dados recebidos pelos sentidos, portanto, constituem uma evidência de que as emoções não são exclusivamente formadas por juízos:

Por que foi, pelo amor de Deus - vou fazer esta pergunta também aos seguidores de Crisipo - que quando o músico Damon se aproximou de uma mulher tocando oboé grego (aulein, aulētris) no modo frígio para alguns jovens que estavam bêbados e fazendo coisas frenéticas e ordenaram que ela tocasse no modo Dorian, eles imediatamente pararam com suas travessuras frenéticas? Pois certamente eles não são ensinados a revisar as crenças do elemento racional pela música do oboé. Em vez disso, eles são despertados (epegeiresthai) ou acalmados em relação ao elemento emocional da alma que é irracional através de movimentos irracionais. Pois a ajuda ou o mal chegam ao irracional por meio de coisas irracionais, e ao racional por meio do conhecimento ou da ignorância.<sup>52</sup>

Levando-se em consideração essa observação por parte de Possidônio, o correto curso de ação torna-se, então, não uma busca por reformar os falsos julgamentos de forma a evitar que as paixões se manifestem, mas sim uma educação do espírito para que este possa acostumar-se com estes fenômenos de forma a conseguir, mesmo estando sob seus efeitos, escolher seguir o caminho da razão. Esta teoria é base daquilo que mais tarde seria chamado de os “*primus motus*” ou “primeiros movimentos”, conceito elaborado por Sêneca com o objetivo de manter a coerência interna do pensamento de Crisipo ao mesmo tempo em que agregava o fato de tais impulsos irracionais existirem independentemente da razão. De acordo com essa tese, as emoções eram compreendidas como forças dotadas de certa independência. Uma emoção viciosa nesse caso só pode ser controlada se for tratada ainda em seus estágios iniciais, antes que ela se estabeleça no espírito.

O que antes era compreendido por um julgamento em Crisipo torna-se então uma reação involuntária. Realmente, é inegável o fato de que a mente reage de forma até certo ponto automática quando apresentada a diferentes situações, mas para Sêneca aquilo que é sentido antes de ser formado um julgamento sobre a experiência é mais como que o resultado advindo de um choque, não diferente de uma reação biológica automática, e não equivale a

---

<sup>52</sup> SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 130. tradução nossa.

uma emoção propriamente dita, mas apenas ao início de um processo com o potencial de levar o indivíduo a tornar-se vítima das paixões caso não corrija seu pensamento:

Daí o nosso riso com os que riem, enquanto uma multidão aflita nos entristece e nos inflamamos com as brigas dos outros. Isso não é ira, tanto quanto não é tristeza o sentimento que franze a testa à vista de um naufrágio encenado, tanto quanto não é medo o que percorre a alma do leitor quando Aníbal, depois de Cannae, sitia as muralhas; mas todos esses sentimentos são movimentos da alma que ocorrem involuntariamente, não paixões, mas o começo que é prelúdio das paixões.<sup>53</sup>

Se a correção não ocorrer, o processo de retorno à razão não é apenas muito complicado, mas de fato em muitos casos, realmente impossível. Por isso se torna de extrema importância que especial atenção seja dada a esse período que precede a emoção, porque uma vez que o primeiro movimento é involuntário, fica a encargo do assim chamado “segundo movimento” escolher aceitar ou rejeitar a sugestão apresentada por tais impulsos, através de um julgamento sobre eles. Caso o julgamento hesite em tomar uma posição de acordo com a razão, as paixões se encontram frente a um campo aberto sem obstáculos, que as proíbam de tomar controle do espírito.

Exemplos comuns desse fenômeno incluem metáforas que equivalem o processo de manifestação de uma emoção na mente ao de uma pessoa que ganha cada vez mais velocidade enquanto corre e em razão disso tem dificuldade de parar, ou mesmo alguém que, uma vez tendo tropeçado de algum lugar alto, não tem mais controle sobre sua queda. Sêneca em *Sobre a Ira* argumenta que uma emoção deve ser parada ainda nos “portões” da cidade interior:

É um bom conselho desprezar a primeira excitação da raiva e opor-se aos mesmos germes e precaver-se de não incorrer nesse erro. De fato, se ela começar a nos mover para fora da estrada é difícil o retorno a saúde, já que a razão desaparece onde a paixão uma vez se insinuou e recebeu qualquer direito por ela dado. A partir de agora ele fará o que quiser, não o quanto você a permitir. Primeiro, eu digo, o inimigo deve ser mantido afastado das fronteiras, porque, quando entrou e foi introduzido nos portões, não aceita normas de prisioneiro. A alma, de fato, não é desapegada e não olha de fora para as paixões de modo a não permitir que elas ultrapassem os devidos limites; mas transforma-se ela mesma em paixão, e portanto, ela não pode invocar aquela força útil e saudável, agora abandonada e enfraquecida.<sup>54</sup>

Exercícios práticos para a obtenção de uma educação mental que tornasse possível identificar e lidar com tais impulsos frequentemente envolviam práticas de imaginação e

<sup>53</sup> *De Ira*, II, 2, 5. SÊNECA L. *De Ira*. Tradução de Irma de Pasquale Barini. Milão: Carlo Signorelli, 1963.

<sup>54</sup> *De Ira*, I, 8, 1-2.

exposição gradual, de forma que, em realidade ou no pensamento, o espírito se tornasse acostumado a eles e não fosse pego de surpresa. Mesmo em casos em que um filósofo se vê frente à dor e ao sofrimento fisicamente imposto, embora tais condições acarretem obrigatoriamente na geração de emoções negativas, ainda é percebida como voluntária a escolha de aceitá-las como julgamentos válidos. Evidentemente, uma forma de ação tão puramente racional e independente das emoções foi criticada severamente por um número de pensadores tanto da época quanto dos períodos seguintes. Muitos a viam como inalcançável e desumana.

Como um todo, podemos dizer que a teoria das emoções está para o estoicismo tal qual estão os demais aspectos desta filosofia, a saber, ela pertence a ele como uma peça em um sistema mais amplo da doutrina estoica. A posição desses autores perante as paixões é bem clara: elas são doenças (*pathos*) do espírito que devem ser eliminadas da vida anímica, pois sua presença relaciona-se com erros de julgamento, uma vez que sua manifestação é sempre vinculada a um desejo ou repulsa com relação a algum bem, enquanto em realidade o único bem digno de tais reações é aquele que a razão e natureza atribuíram ao seres humanos, a sua capacidade de ser um agente moral e buscar a virtude.

#### 4. AS CRÍTICAS DE CÍCERO

Cícero, como mencionado anteriormente, não é um estoico *per se* e sua relação com a doutrina fundada por Zenão limita-se a uma forma de exposição, tal qual ocorre em geral com as demais filosofias abordadas pelo autor. Isso se dá, em grande parte, devido a sua posição como pertencente à Nova Academia, uma versão da escola platônica que colocava grande ênfase no ceticismo socrático, algo que o incentivava a evitar aceitar, de forma dogmática, os preceitos de qualquer uma das escolas filosóficas e a analisar todos eles de forma eclética, tirando de cada um aquilo que via como bom, verdadeiro e útil.

De fato, Cícero em muitas ocasiões foi severo crítico do pensamento estoico e sua forma de abordá-lo é no mínimo questionável, pois, em alguns casos, parece apresentar uma interpretação limitada de seus alicerces filosóficos. No entanto, a sua contribuição para o debate aqui pretendido é evidente, por ser tão grande influência para Agostinho e a partir de quem ele provavelmente assimilou muito das noções sobre esta escola de pensamento. Sendo assim, é conveniente que sejam abordados alguns dos pontos onde demonstra sua discordância com tais ideais.

Em seu terceiro livro pertencente a obra *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cícero primeiro faz uma exposição, em termos básicos, das principais crenças da escola estoica e depois, no livro seguinte, apresenta suas oposições e críticas. Primeiramente, como um contra-argumentação a Cato, personagem que representa aqui o estoicismo e cujo papel foi expressar suas teses principais, irá argumentar que entre a posição estoica e aquelas adotadas por diferentes escolas da época, não existe nenhuma real diferença em termos de conteúdo. As aparentes discrepâncias entre elas manifestam-se apenas como resultado da diferente terminologia que cada uma utiliza para ilustrar seus pontos de vista, sendo a versão estoica, no entanto, desnecessariamente confusa quando comparada com as demais:

"Não estou desafiando os estoicos de ânimo leve; não que eu concorde inteiramente com eles, mas a modéstia me restringe: há tanto em seus ensinamentos que mal consigo entender [...] "Como é, então?", respondi, "que quando as mesmas doutrinas são expostas pelos peripatéticos, cada palavra é inteligível?"<sup>55</sup>.

Para defender sua posição, o autor faz uma breve descrição da maneira como as outras correntes de pensamento tratam o tema da separação da filosofia em específicas doutrinas, que foi acatada por Zenão ao desenvolver sua escola, e busca provar como o ponto de vista

---

<sup>55</sup> *De Finibus* IV, 2.

estoico meramente ecoa, de forma menos refinada, aqueles preceitos que já estavam presentes em seus predecessores:

Bem, esses filósofos observaram (1) que somos constituídos de modo a ter uma aptidão natural para as virtudes reconhecidas e padrão em geral, quero dizer Justiça, Temperança e as outras dessa classe (todas que se assemelham ao fim das artes, e diferem apenas por superá-los no material com que trabalham e no tratamento que dão a ele); observaram, além disso, que perseguimos essas virtudes com um entusiasmo mais elevado do que as artes; e (2) que possuímos um apetite implantado, ou melhor, inato pelo conhecimento, e (3) que estamos naturalmente dispostos à vida social com nossos semelhantes e à comunhão e comunidade com a raça humana; e que esses instintos são exibidos mais claramente nas naturezas mais altamente dotadas. Assim, eles dividiram a filosofia em três departamentos, uma divisão que foi mantida, como notamos, por Zenão.<sup>56</sup>

Ele busca, desta forma, demonstrar que a origem do estoicismo está fortemente conectada à herança encontrada nas correntes filosóficas anteriores. No tocante aos raciocínios e a lógica, por exemplo, Cícero afirma que a contribuição de Zenão foi muito pequena, argumentando que os peripatéticos, ou seja, os aristotélicos, já haviam a explorado de forma suficientemente detalhada no passado:

[...] muito menos foi feito nela por Zenão do que pelas escolas mais antigas; e em algumas partes do assunto seu trabalho não foi uma melhoria em relação aos seus predecessores, enquanto outras partes ele negligenciou completamente. Das duas ciências que entre si cobrem todo o campo do raciocínio e da oratória, uma a Ciência dos Tópicos e a outra a da Lógica, esta última foi tratada tanto pelos estoicos como pelos Peripatéticos, mas a primeira, embora excelentemente ensinada pelos peripatéticos, não foi tocado pelos estoicos. De Tópicos, as câmaras de armazenamento em que os argumentos são dispostos prontos para uso, sua escola não tinha a menor noção, enquanto seus predecessores propunham uma técnica e um método regulares.<sup>57</sup>

Quanto a doutrina dos juízos, para ele a compreensão de bem como sendo algo relacionado apenas com o potencial da atitude moral de um indivíduo e o seu caráter, não se apresenta congruente com a afirmação estoica de que dos demais bens, não é incorreto aproveitar-se de alguns e, até mesmo, obter outros, desde que eles sejam tratados como bens indiferentes, cuja presença assiste à vida de alguém, mas não a empobrece, caso sejam perdidos. Para ele não haveria diferença prática entre catalogar algo como um “bem” ou como “preferível”, pois certamente aquilo que se prefere ter é, ao menos em algum aspecto, um bem:

---

<sup>56</sup> *De Finibus*, IV, 4.

<sup>57</sup> *ibid.* IV, 9-10.

Você nos diz que a riqueza não é boa, mas diz que é 'preferível'; como isso resolve o problema? Você diminui a avareza? De que maneira? Se for uma questão de palavras, para começar, "preferido" é uma palavra mais longa do que "bom". [...] Pois não conheço a derivação de "bom", enquanto "preferido" suponho significa "colocado antes" de outras coisas; isso implica em minha mente algo muito importante.' Assim, ele sustentaria que Zenão dá mais importância à riqueza, classificando-a como "preferida", do que Aristóteles, que admitia que a riqueza era um bem, mas não um grande bem, mas um bem a ser considerado levemente e desprezado em comparação com retidão e valor moral, e não deve ser muito desejado; e sobre as inovações de Zenão na terminologia em geral, ele declarava que os nomes que ele realmente deu às coisas que ele negou serem boas ou más eram mais e menos atraentes, respectivamente, do que os nomes pelos quais as chamamos.<sup>58</sup>.

Ademais, diz Cícero, para os estoicos a qualidade de virtude ou vício é atribuída às ações de forma homogênea, baseando-se em seus princípios e não em seus resultados. Um erro pequeno, nesta perspectiva, equivale a um vício de igual severidade àquele presente em um erro maior, pois em ambos os casos foi perdido a mesma coisa, a saber, o bem moral, através de uma escolha voluntária mas equivocada por aquilo que é falso, uma vez que as demais coisas não são compreendidas como bens e devem ser apenas indiferentes:

[...] deixe-nos ter seus argumentos especiais para provar como todas as transgressões são iguais. — Suponhamos, diz meu oponente, que de uma série de liras nenhuma seja tão afinada que esteja afinada; então todos estão igualmente desafinados; da mesma forma com as transgressões, uma vez que todos são desvios do governo, todos são igualmente desvios do governo; portanto todos são iguais. — Aqui somos desencorajados com um equívoco. Todas as liras estão igualmente desafinadas; mas não se segue que todos estejam igualmente desafinados. Portanto, sua comparação não o ajuda; pois não se segue que, porque pronunciamos todos os casos de avareza igualmente como sendo avareza, devemos, portanto, pronunciá-los todos como iguais.<sup>59</sup>.

As críticas de Cícero são sem dúvida interessantes, mas parecem em grande parte advir de um mal entendido de sua parte perante os dogmas estoicos. Evidentemente sua tese sobre a lógica foi demasiadamente prematura, pois, mesmo hoje, ainda há debates sobre o tema e persiste um consenso de que os aristotélicos, embora tenham feito um trabalho digno de admiração, não resolveram todos os problemas desta área. Sua oposição quanto aos juízos e a noção estoica de bem é igualmente debatível, pois ironicamente parece girar em torno de uma confusão, com os próprios termos, que culpa seu oponente de usar.

Não é necessário que haja uma incongruência entre as ideias estoicas de bens verdadeiros e bens preferíveis, tudo o que Cato parece defender é que existe uma espécie de

<sup>58</sup> *De Finibus*, IV, 73.

<sup>59</sup> *ibid.* p. IV, 75.

hierarquia de bens onde alguns são mais importantes que outros. O bem moral, neste contexto, representa o maior bem, sendo aquele que um indivíduo deve lutar o máximo possível para conquistar, enquanto os demais são caracterizados como bens de menor importância, que podem ser buscados enquanto servem como ferramentas para obtenção do outro e não como fins em si mesmos, porém nunca em detrimento deste bem maior. São, por assim dizer, bens “intermediários”.

Isso se pode dizer de sua crítica à definição estoica de erro ou vício. Cato não busca de maneira alguma demonstrar que todas as violações da virtude possuem um mesmo grau de severidade, mas apenas ilustrar o fato de que todas nascem de um mesmo princípio. A similaridade entre diferentes erros não é encontrada no seu grau, mas sim na sua origem. O ponto que os estoicos buscam fazer é o de que a pessoa que comete um pequeno erro cedeu ao mesmo impulso que pode o levar a cometer um erro maior, o que é inteiramente compreensível, especialmente quando se leva em consideração que para esta filosofia todo erro é resultado de uma ignorância, de um juízo equivocado.

Em geral, Cícero não realmente discorda do estoicismo quanto aos seus princípios, mas sim no contexto da sua retórica e escrita especificamente, essas artes com as quais ele possuía tanta familiaridade. Sua crítica gira em torno da forma mais do que da substância dos preceitos estoicos, que para ele na verdade, não são diferentes daqueles encontrados nos platônicos e peripatéticos. Em sua obra *Tusculanae Disputationes*, Cícero parece concordar com o ideal estoico de manter a mente livre das emoções, mas outros livros que escreveu durante os anos seguintes apresentam uma visão diferente. Nele o autor os critica por manter opiniões tão severas quanto aos movimentos do espírito, uma mudança que não deixa de ser coerente com a sua posição como um verdadeiro cético cujas opiniões permaneceram em constante transformação e evolução. Independentemente de seu sucesso ou fracasso quanto a sua crítica ao estoicismo, Cícero permanece um dos autores mais influentes de seu tempo e é responsável pela introdução de Agostinho ao mundo da filosofia, e como tal, no contexto deste trabalho, sua interpretação sobre a *Stoa* é muito relevante.

## 5.1 INTERFACES COM SANTO AGOSTINHO

Uma vez terminada esta seção do trabalho dedicada a uma apresentação da filosofia estoica, sua origem e seus dogmas, torna-se conveniente que se faça, aqui, um pequeno desvio com o intuito de sintetizar o que foi explorado até agora para que, a partir disso, possamos enfatizar a maneira como será empreendida a conexão com a obra de Santo

Agostinho. É, afinal de contas, inteiramente plausível que seja posto em questão o porquê do uso dos estoicos em particular neste processo comparativo. Em um primeiro momento, deve-se manter em mente que o estoicismo, em um contexto do uso da filosofia como uma forma de estudo e controle de si mesmo, representa, como comentam A. A. Long e David Sedley, a maior reivindicação de ser uma filosofia “totalmente sistemática”, e que é, de fato, bem provável que os estoicos tenham inventado a noção de filosofia como sistema<sup>60</sup>.

Assim sendo, o estoicismo apresenta-se como um ótimo ponto de partida para um estudo comparativo com o bispo de Hipona no que diz respeito ao estudo sobre liberdade interna, as emoções, autoconhecimento, vontade e demais tópicos que abrangem o mundo psíquico, a maior parte deles explorados tanto pelos filósofos da *Stoa* como pelo pensador cristão. Não apenas por tratarem destes tópicos, mas por serem os únicos dentre as escolas filosóficas de seu tempo que o fazem de maneira tão detalhada e sistemática. Para além destas motivações, temos também em Cícero, como mencionado anteriormente, outra razão para utilizar esta doutrina. Seu impacto no jovem Aurélio Agostinho é muito bem documentado:

Seguindo a ordem dos estudos, cheguei a um livro de certo Cícero, de quem quase todos admiram a elocução, mas não igualmente o espírito. Aquele livro dele chamado Hortensius contém uma exortação à filosofia [...] não era para refinar a língua que eu copiava aquele livro: nele não me convencia a elocução, mas o que dizia.<sup>61</sup>

É de notável menção o fato de que o autor não vê em Cícero apenas uma inspiração à busca teórica pela filosofia, mas de fato parece tratar seu contato com o escritor romano como uma experiência que o tocou espiritualmente e o motivou a uma mudança prática na forma de agir, principalmente no tocante aos méritos e objetivos da vida contemplativa. De acordo com ele “aquele livro mudou meus sentimentos e me voltou para ti, Senhor, mudou minhas preces e gerou em mim propósitos e desejos diferentes”<sup>62</sup>. A filosofia como apresentada a Agostinho, pelas palavras de Cícero, trata-se, portanto, não apenas de um discurso, mas, de fato, de uma forma de vida, forma de vida que chamou muito a atenção do jovem africano. É evidente que há em Agostinho uma profunda admiração por Cícero, e que em sua obra encontra-se muito presente a influência dele.

Como comentado, os estoicos são responsáveis pela sistematização de um método cujo objetivo é a obtenção da “paz de espírito”, da autarquia, do “governar-se a si mesmo” e

---

<sup>60</sup> LONG, A. A.; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers*. Volume I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p.160, tradução nossa.

<sup>61</sup> *conf.* III, IV, 7.

<sup>62</sup> *Idem.*

da ataraxia. Sua filosofia é, como costumeiramente encontrado nas demais escolas, separada em três etapas que não representam uma hierarquia, mas que de fato coexistem de maneira harmônica e representam a totalidade das crenças estoicas sobre a física, a ética e a lógica. É através da física que se identifica na natureza a fonte essencial de todas as coisas e no *logos* o princípio universal que rege todo o universo, mas é através da lógica que se torna possível utilizar-se destes conhecimentos para que os mesmos princípios possam ser trazidos à dimensão da conduta humana perante o si mesmo de forma a afastar-se das falsas impressões e se aproximar da verdade. Isso, em consequência, informa a correta maneira de se portar também perante os demais, caracterizando os preceitos da ética.

O que torna esses pensadores de particular interesse no contexto de um estudo sobre o conhecimento de si e liberdade interna está no fato de que dentre as escolas da antiguidade, a escola estoica é certamente aquela mais vinculada a um complexo e bem desenvolvido processo de conhecimento e disciplina do espírito. Diferentemente das escolas platônicas, aristotélicas e mesmo epicuristas, o estoicismo se destaca pelo profundo foco individual e psicológico a partir do qual é buscado uma cura para as perturbações da alma. Há, na perspectiva estoica, uma atenção especial dada ao cuidado com a escolha moral (compreendido como o único verdadeiro bem) e por conseguinte com o livre arbítrio, assim como um profundo interesse sobre estados mentais tais quais os das emoções e das “pré-emoções”. Há, como um todo, um impulso ao conhecimento, supervisão, organização e direcionamento dos fenômenos anímicos que se expressa através de uma metodologia extremamente rica e detalhada.

Agostinho irá trabalhar com muitos destes tópicos no decorrer de sua obra. A sua própria metodologia vê na exploração da interioridade a maneira mais adequada de desenvolver o indivíduo ao ponto de torná-lo capaz de vislumbrar a Deus, algo que de fato só pode ser atingido através da interioridade. Isso, já o torna, até certo ponto, similar aos estoicos em pelo menos um aspecto: a qualidade superior atribuída por ambos à vida anímica no âmbito de uma busca pela vida boa, livre e feliz. De fato, a própria compreensão que o autor tem sobre Deus carrega consigo uma herança que compartilha de conceitos bem familiares aos pensadores da *Stoa*. Deus, nesse sentido, é em grande parte também associado a um princípio universal que perpassa todos os aspectos da realidade atribuindo a ela uma ordem boa e justa, tal qual a providência nos estóicos. Este é um aspecto do pensamento agostiniano que é particularmente visível em obras como o seu *De Ordere*, embora esteja presente em seu pensamento como um todo.

O filósofo africano, ao abordar assuntos que originam-se de sua busca religiosa, irá também empreender uma pesquisa sobre si mesmo, a estrutura da mente, o arbítrio e a vontade de maneira até então nunca vista antes na história da filosofia. No decorrer desta pesquisa, Agostinho apresenta sua sugestão própria para um novo entendimento sobre a obtenção da *ataraxia*, fazendo um uso extensivo dos ideais platônicos e neoplatônicos, assim como aqueles presentes na religião católica, acarretando, porém, em uma interpretação inovadora e original. A comparação torna-se conveniente, pois ambas formas de pensamento almejam similares fins: à elevação da alma em direção àquilo que possui de mais perfeito de forma que isto acarrete em um maior grau de liberdade, virtuosidade e conhecimento.

## 5. A MENTE EM SANTO AGOSTINHO

Santo Agostinho, nascido na pequena cidade de Tagaste em 354 d.C. no norte da África, é um filósofo cuja posição na história fica possivelmente melhor representada se conectada ao período classificado como antiguidade tardia. Trata-se de um gigante do pensamento ocidental, um dos escritores mais influentes de sua época. Se interessou pelo estudo de muitas áreas da filosofia, aprofundando-se particularmente em problemas teológicos, após sua conversão à religião Católica. O lento, complexo e doloroso processo através do qual ocorre esta conversão, relatado de forma muito detalhada em suas *Confissões*, permanece até hoje tema de estudo e admiração por parte de estudantes e pesquisadores ao redor do mundo todo. Trata-se, sem sombra de dúvida, de um dos pensadores mais importantes no estudo da mente, da individualidade e do *Self*<sup>63</sup>.

Diferentemente dos filósofos abordados nos capítulos anteriores, o bispo de Hipona traz consigo uma bagagem advinda dos séculos que o separam de Sêneca, Epicteto e os demais filósofos da antiguidade. A saber, Agostinho bebe da fonte do neoplatonismo e, evidentemente, do Cristianismo. Embora seu interesse como cristão gire em torno de alcançar um estado de harmonia interna a partir do qual seja possível contemplar a Deus – um objetivo de natureza religiosa, sua metodologia para tal é profundamente embasada em uma abordagem filosófica. Segundo Pich, por exemplo, podemos dizer da sua argumentação sobre a vontade que “Agostinho consegue propor uma prova original da existência da vontade e uma descrição de suas propriedades de maneira inteiramente filosófica – ou seja, racionalmente formulada e descomprometida com problemas teológicos”<sup>64</sup>. Tal metodologia é o que permite um estudo da psicologia agostiniana como algo em si mesmo, até certo ponto independente dos preceitos religiosos que a acompanham.

Verdadeiramente, o interesse agostiniano pela busca de Deus mostra-se equivalente à uma busca pelo si mesmo, pois de acordo com ele não é possível que se encontre um, sem também encontrar o outro. Da mesma forma que os estóicos acreditavam na existência de uma relação intrínseca entre a ordem presente no universo exterior e o comportamento do indivíduo em sua subjetividade particular (o que tornava necessário uma boa compreensão

---

<sup>63</sup> O termo “Self” é uma construção da modernidade, e certamente não pertence ao vocábulo agostiniano mas, no entanto, não representa aqui um anacronismo, pois é em grande parte congruente com o significado atribuído por Agostinho à interioridade. Pode-se, talvez, interpretá-lo da mesma forma que faz Charles Taylor, como um conceito de identidade vinculado ao universo moral no sentido de entender-se como uma unidade que, enquanto construída por um número de diferentes fatores, busca aproximação com aquilo que compreende como o “bem”, constituindo assim uma narrativa do si mesmo.

<sup>64</sup> PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: Estudo complementar*. Dissertatio. Pelotas, v. 50, p.27-60, 2019, p.30

sobre ambos para se atingir a verdade), assim também procede Agostinho quanto à conexão entre Deus e os seres humanos. Em sua visão, no entanto, a mente de fato possui conhecimentos *a priori*, pois o ser humano é criação não de uma natureza indiferente, mas de um Deus amoroso, e nada existe de mais verdadeiramente íntimo e original em uma pessoa do que sua própria relação enquanto criatura perante seu criador. Mas, Deus não é uma entidade material, ele não possui existência no espaço e no tempo, portanto, não pode ser compreendido através dos conhecimentos sensíveis. Deve-se, nesse caso, priorizar a capacidade de entendimento presente apenas na alma.

A alma, de acordo com a teoria agostiniana no livro X do de *De Libero Arbitrio*, pode ser compreendida através da tríade intelecto, memória e vontade<sup>65</sup>. Esses três aspectos da interioridade estão implícitos em todos os movimentos anímicos. Os conhecimentos, mesmos os externos, são armazenados na memória, e acessados quando necessário pela ação da vontade que dirige o olhar da alma, o intelecto, à esta reflexão, fixando ali a sua atenção. Mas nem todo processo desse tipo precisa ter seu início a partir dos conhecimentos sensíveis. Muito pelo contrário, há também aqueles que almejam uma apreensão das realidades inteligíveis, como é o caso da matemática. E é nesse cenário que encontra-se o caminho para a revelação das verdades eternas.

Assim, o processo original é de certa forma invertido. Há realmente vestígios da ordem manifestada por Deus em todas as coisas exteriores, mas a sua imagem como potencialidade existe apenas no interior do ser humano. O movimento torna-se, não um retorno à natureza, mas, um retorno a si mesmo, pois é de si mesmo que são retirados os conhecimentos sobre o princípio universal, que devem então ser aplicados ao todo. Embora esta formulação seja exposta de maneira mais detalhada em obras posteriores do autor, o princípio que o guia para tal modo de interpretação pode ser percebido já em escritos anteriores, como em *Solilóquios*, onde se encontra a passagem na qual afirma querer conhecer “Deus e a alma”<sup>66</sup> e nada mais.

Sendo assim, para Agostinho o objetivo de um estudo sobre mistérios da sua religião equivale a um estudo dos mistérios do si mesmo, algo que engrandece consideravelmente o campo de análise disponível tanto à religião quanto à psicologia quando comparado a casos onde estas são tratados separadamente. Levando isso em consideração, fica tangível o porquê da importância dada pelo autor à análise das características e ao funcionamento da mente. Ao abrir-se para o entendimento de si, Agostinho crê que irá desta forma acessar esta fonte de

---

<sup>65</sup> *lib. arb.* X, XI, 17-18.

<sup>66</sup> *sol.* I, II, 7. AGOSTINHO, Aurélio. *Solilóquios; A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 21.

conhecimento interior que reside em sua alma, o que, por sua vez, irá fornecer a ele os meios para se conectar a este mesmo princípio universal que anima todo o restante.

Mas, se tornar um conhecedor e amante de Deus, não representa uma conquista puramente teórica e abstrata, representa também a única forma de obter uma vida realmente feliz, pois esta se dá apenas quando houver uma harmonia entre a realidade do criador e a vida anímica do ser humano, “ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar [...] esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz”<sup>67</sup>. Sua filosofia, tal qual a dos estoicos, abrange uma busca que é prática, vinculada um processo que também perpassa o fortalecimento das virtudes com o objetivo de purificar o pensamento e alcançar a tranquilidade interior. No entanto, enquanto no estoicismo esta tranquilidade da alma e a correta conduta são abstraídas do princípio universal da razão, presente na natureza de todas as coisas materiais, para o bispo de Hipona tais coisas são inseparáveis da busca por Deus, e o conhecimento sobre as verdades eternas do seu próprio mundo interior.

Entretanto, abrir-se para esses conhecimentos não é algo simples ou fácil. É necessário a virtude e a razão para atingi-los. Isso requer uma profunda alteração do comportamento individual para que este esteja de acordo com as demandas daquela realidade superior. Uma mente não saudável, ou seja, aquela ainda acorrentada pelos vícios, não poderá enxergar a Deus mesmo se estiver olhando diretamente para ele. Neste processo o uso da razão mostra-se uma inestimável ferramenta para direcionar o espírito no caminho certo. Em seu *De Libero Arbitrio* o autor, ao fazer uma exploração sobre a ontologia do homem enquanto comparando-o com os demais animais conclui – da mesma forma que os estoicos – que a razão se trata da qualidade que separa os seres humanos das demais criaturas, que em outras áreas conseguem facilmente o superar:

Muito bem! Mas diga-me ainda: Não é evidente que quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é pois o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência?

Ev. Não encontro outra coisa. Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para

---

<sup>67</sup> *ibid.* I, VI, 13.

todos que essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe dariamos mais correto do que o de razão?<sup>68</sup>.

Esta capacidade racional lhe atribui o dom de compreender conceitos abstratos tais quais o infinito, o bom, o belo, o eterno etc. Assim, por intermédio de uma análise sobre a beleza dos corpos, assunto que interessou profundamente o autor durante os seus primeiros anos como escritor, Agostinho percebeu a existência de certo padrão fixo que aplicava à realidade e assim determinava sobre ela se estava correta ou não quanto a sua participação no todo. Buscando a fonte deste juízo *a priori* ele sobe, gradualmente, até chegar à razão, mas conclui que mesmo esta está sujeita à mudança, pois raciocina muitas vezes embasada no que recebe dos sentidos, que por sua vez são falhos e sujeitos à alteração:

Com efeito, interrogando-me sobre o critério pelo qual apreciava a beleza dos corpos tanto celestes quanto terrestres, perguntando-me o que estava à minha disposição para que julgasse corretamente as coisas mutáveis e dissesse: “Isto deve ser assim, aquilo não”; interrogando-me, enfim, sobre o critério do julgamento, encontrei a eternidade imutável e verdadeira da Verdade, acima de minha mente mutável [...] E assim, gradativamente, subi dos corpos para a alma que sente através dos corpos, e daí para a faculdade interior à qual os sentidos exteriores do corpo trazem as informações, nível que as bestas também alcançam; e daí, de novo, até a capacidade de raciocínio, à qual é trazido aquilo que os sentidos corporais registram, para que o julgue; e esta, reconhecendo-se ela também mutável dentro de mim, elevou-se até o intelecto e afastou a reflexão do hábito, subtraindo-se às multidões contraditórias de imagens para encontrar a fonte de onde, quando declarava sem dúvida alguma o imutável preferível ao mutável.<sup>69</sup>

É neste ponto que o autor agrega ao seu pensamento algo que permanece em grande parte inexplorado no esquema estoico: a existência de uma ordem que transcende a razão e toca o universo do sagrado. Sua sugestão parece inspirar uma interpretação sobre a mente que vê na exploração da experiência psicológica do contato com o numinoso o caminho para um maior entendimento sobre sua própria e mais íntima interioridade. Se para o estoicismo a razão representa o princípio essencial da realidade, Agostinho a vê como uma ferramenta que age sobre uma base espiritual previamente existente. Sua função é fornecer ao ser humano a capacidade de abstrair daquilo à sua disposição as verdades arquetípicas que suprem as categorias do entendimento através das quais torna-se possível compreender esta dimensão mais elevada da realidade.

Essa relação entre o conhecimento e o *Self* é tão forte na epistemologia agostiniana que quando este é desafiado pelos céticos, que negavam por completo a possibilidade do ser

<sup>68</sup> *lib. arb.* I, VII, 16. AGOSTINHO, Aurélio. *O Livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2014.

<sup>69</sup> *conf.* VII, XVII, 23.

humano de encontrar a verdade, Agostinho responde às suas objeções fazendo apelo à existência da consciência individual como ponto de partida de todo conhecimento. Interessantemente, ele o faz, utilizando-se de um argumento cuja estrutura é um tanto similar àquela que será introduzida posteriormente por Descartes por meio de seu *cogito ergo sum*. Ao explorar o assunto em *Soliloquios*, Agostinho argumenta que mesmo se alguém colocar em questão todas as coisas no que acredita, ele ainda seria necessariamente obrigado a aceitar o fato de que ao menos sua própria consciência é inquestionavelmente verdadeira, servindo assim como uma âncora a partir da qual abordar o restante:

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

Agostinho: Sei.

Razão: De onde sabes?

Agostinho: Não sei.

Razão: Sabes que te moves?

Agostinho: Não sei.

Razão: Sabes que te pensas?

Agostinho: Sim

Razão: Portanto, é verdade que te pensas?

Agostinho: Sim.

Razão: Tu queres existir; viver e entender, mas existir para viver e viver para entender. Portanto, sabes que existes, sabes que vives, sabes que entendes.<sup>70</sup>

De fato, nesta perspectiva toda a interação do indivíduo com a realidade passa pelo filtro do entendimento da alma, portanto mesmo ao estudar o restante das coisas não é possível escapar de si mesmo. Deve ser reiterado, no entanto, que ao buscar tais conhecimentos no mundo interior Agostinho não está engajando com o movimento de reminiscência da mesma forma que Platão o fez, onde o conhecimento das ideias equivale ao conhecimento sobre a verdade das coisas. A perspectiva platônica, embora mantendo suas similaridades com o método agostiniano, não aborda a dimensão da subjetividade, almejando em seu lugar um conhecimento sobre objetos transcendentess<sup>71</sup>, cuja real essência pertence ao

<sup>70</sup> *sol.* II, I, I.

<sup>71</sup> Essa interpretação de Platão e a consequente comparação com Agostinho podem ser encontradas, por exemplo, em Charles Taylor, de acordo com o qual “para Platão, nós descobrimos algo sobre este princípio mais elevado olhando ao domínio dos objetos que ele organiza, ou seja, o mundo das ideias [...] para Agostinho também, Deus pode ser conhecido mais facilmente através da ordem que ele criou [...] mas o nosso principal caminho até Deus não é através do domínio dos objetos, mas ‘em’ nós mesmos” (TAYLOR, Charles. *The*

universo dos conceitos puros, apreendido pelo espírito. Já o método do autor cristão propõe algo muito diferente.

É verdade que, segundo ele, apenas através do restabelecimento de uma conexão com o mestre interior, ou seja, aquele que recebe de Deus o conhecimento sobre as verdades eternas, se pode chegar ao criador. Porém tais conhecimentos não são referentes às coisas pertencentes a uma realidade metafísica genérica, mas ao si mesmo particular. O homem foi criado, tal qual diz as sagradas escrituras, “à imagem e semelhança de Deus”, e isso atribui a essa busca, até então abstrata, uma dimensão ontológica. É agora através do estudo do ser e de suas particularidades que se pode atingir àquelas percepções que são universais ao todo.

Essa premissa novamente conecta-se ao argumento do cogito. De acordo com Richard Sorabji, o papel deste argumento em Agostinho serve a dois propósitos: primeiramente, formulado como o exemplo acima, busca demonstrar que “alguém pode saber sobre seu próprio pensamento com certeza”<sup>72</sup>, ou seja, que o acesso aos seus estados mentais manifestados é possível mesmo para a própria alma que indaga sobre si mesma. Isso é importante, porque a noção de conhecimento sobre si mesmo, ou *self-knowledge*, diferentemente do que se poderia imaginar, não é algo entendido como autoevidente por todos os pensadores que abordaram o tema.

Platão, por exemplo, apresenta uma sugestão que caracteriza o autoconhecimento como sendo impossível quando praticado através de uma pura autoreflexão, e defende no seu lugar a necessidade de uma interação com a alteridade dos outros para que a partir do reflexo abstraído deste exercício seja possível conhecer melhor a si mesmo. Isso é perceptível em *Alcebiades*, quando Sócrates propõe uma analogia com a visão sobre as coisas físicas alcançada pelos olhos e dessa maneira, busca demonstrar como só é possível o conhecimento sobre algo, ao analisarmos os outros que são seus semelhantes:

Sócrates: Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha .

Alcibiades: É Certo.

soc: Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

---

*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 129, tradução nossa).

<sup>72</sup> SORABJI, Richard. *Self : Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 46, tradução nossa.

alc: É evidente.

soc: Porém não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha.

alc: É certo.

soc: Logo, se o olho quer ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho, e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

alc: Perfeitamente.

soc: E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quer conhecer-se a si mesma não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?<sup>73</sup>.

Agostinho irá desafiar esta visão e sugerir, através do argumento do cogito, que a mente de fato está presente para si mesma. É possível para a alma estudar-se a si mesma – ao contrário do que parece estar implicado na sugestão platônica – pois, argumenta ele, a mente não pode reconhecer outras mentes se não conhecer antes a ela própria. Tal perspectiva é expressa no *Da Trindade*, onde ele irá fazer uso de uma metáfora similar para demonstrar sua oposição à crença platônica, observando que a mente, ao contrário dos olhos, consegue perceber a si mesma:

A mente não se 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 como acontece com o olho do corpo, que pode ver os olhos dos outros sem que veja os seus próprios. Enxergamos os seres corpóreos por meio dos olhos corporais, mas não podemos refratar e fazer refletir sobre nós mesmos os raios que emitem e tocam tudo o que enxergamos, a não ser por meio de um espelho.<sup>74</sup>

Esta tese é uma consequência natural de suas demais crenças. Se Deus só pode ser conhecido através da mente e se o conhecimento de Deus não é algo que todo ser humano possui automaticamente, sendo necessário um esforço consciente para obtê-lo (embora todo ser humano possua por natureza a possibilidade de adquiri-lo em seu interior), então para que alguém possa mover-se em direção a esses conhecimentos, ele deverá procurá-los em sua própria mente. Logo, a mente precisa, necessariamente, ser capaz de observar e conhecer a si mesma. O “outro”, deste modo, não equivale somente a um outro ser humano, mas àquela

<sup>73</sup> *Alcibíades.1.* 133a-c. PLATÃO. *Acibíades*. Pará: UFPA, 1975, p. 244.

<sup>74</sup> *trin.* IX, III, 3. AGOSTINHO, Aurélio. *Da Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

parte do *Eu* que contém em si a centelha divina, que é, por sua vez, um caminho para a alteridade presente na figura de Deus. Assim o mundo interior possui conhecimentos próprios à sua essência, presentes de forma *a priori*, e cujo acesso só é possível através de si mesmo.

Tal visão expande o conceito de interioridade, esse deixa de ser apenas uma noção de identidade fixa através do tempo e é transformado em um universo possuidor de realidades especificamente suas. Esta interpretação possui uma grande importância principalmente na perspectiva da epistemologia agostiniana, mas não significa, no entanto, que haja com isso uma diminuição do valor das ações e da responsabilidade social. Muito pelo contrário, como mencionado anteriormente a busca pelas verdades eternas através do mestre interior são vinculadas (assim como no estoicismo) a uma transformação do comportamento. Portanto, o filósofo africano não está, através de seu interesse na alma, sugerindo alguma forma de solipsismo. Trata-se na verdade de um retorno a si mesmo, mas não de uma fuga.

Para Agostinho a relação do homem com Deus é única e só pode ser atingida através de um processo de introspecção. Deus fala com cada um a seu modo e seus desígnios para cada um são específicos, muito embora todos tenham acesso a ele pelo mesmo meio, a saber, o entendimento na alma. Isso se relaciona com a percepção cristã sobre a salvação: não se pode salvar uma pessoa através dos atos de outra e tampouco buscar a salvação de si nos demais. Cada indivíduo possui em seu íntimo a imagem de um mesmo Deus, mas só poderá encontrá-lo se o buscar por si mesmo e em si mesmo, assessorado pela sua palavra. Platão, tal qual a maior parte dos autores antigos, parece em grande parte ignorar esse aspecto da relação particular do indivíduo com o transcendente, sugerindo uma relação que é mais universal.

Essa visão personifica a relação com o transcendente de forma a atribuir a ela uma característica dialética que outros autores não abordam, conforme tratam ideais tais quais o Sumo Bem mais como conceitos universais do que como entidades com as quais há possibilidade de uma comunicação. Similarmente, os estoicos com sua caracterização dos deuses como personificações da natureza, também fornecem uma descrição um tanto impessoal do divino, tratando o indivíduo da forma tipicamente encontrada no pensamento antigo: determinado em grande parte pela sua relação com o universo material a sua volta e os demais seres humanos.

As ideias platônicas foram reinterpretadas, entretanto, pelos autores do neoplatonismo de forma a agregar este conceito de uma relação individual com um princípio específico e unificado ao qual o espírito deveria retornar, uma causa primeira responsável por todo o bem. Ainda assim, Agostinho sentia a necessidade de tornar essa relação mais pessoal, o que demonstra quando comenta que embora sentisse admiração perante algumas das obras dos

filósofos neoplatônicos, que lhe ajudaram a entender como interpretar a palavra das sagradas escrituras, sentia neles a falta da figura de Cristo. Se podia dizer deles que conheciam Deus teoricamente, mas não que o viam como o que ele realmente é:

E, querendo em primeiro lugar me demonstrar que tu resistes aos soberbos [...] me providenciaste por meio de um homem intumescido por enorme orgulho uns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim; e aí eu li, não por certo com estas palavras, mas exatamente isto mesmo, apoiado por argumentações numerosas e variadas: que no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus; no princípio estava com Deus; tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito; o que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam; e que a alma do homem, embora dê testemunha da luz, não é a luz, mas o Verbo Deus, este é a verdadeira luz, que ilumina todo homem vindo neste mundo [...] porém, que se esvaziou a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana, e, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz; e por isso Deus o ressuscitou dos mortos e lhe deu o Nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se ajoelhem todos os seres celestes, terrestres e infernais e toda língua confesse que Jesus é o Senhor, em glória de Deus Pai,<sup>75</sup> isso não estava naqueles livros [...] Ainda que conheçam Deus, não o honram como Deus nem lhe rendem graças, mas se perdem em seus arrazoados e seu coração insensato se obscurece. Ao se dizer sábios, tornam-se tolos.<sup>75</sup>

É interessante mencionar que tal ímpeto de uma busca pela personificação da essência divina com a qual o indivíduo pode dialogar é uma expansão do mesmo princípio psicológico mencionado anteriormente por Haddot e Jung, e a razão pela qual os estoicos atribuíam os movimentos do destino aos deuses de seu tempo, muito embora, no caso deles, essa manifestação permaneça um tanto generalizada. Ademais, os deuses estoicos preocupam-se com a vida humana porém não se comunicam com os seres humanos, o que impede a existência de um diálogo entre os dois. Tais entidades devem ser obedecidas, mas não conhecidas e amadas. Deixando-se momentaneamente de lado as preocupações teológicas, em uma interpretação psicológica, pode-se perceber aqui um exemplo onde as intuições agostinianas parecem considerar um aspecto da *psyché* que os antigos haviam ignorado. Jung comenta sobre a relevância psicológica presente nesta relação individual com o numinoso, comparando-a com a opção inferior de uma exteriorização do mesmo impulso, o que associa não a uma “religião”, mas a um “credo”:

Um credo dá expressão a uma crença coletiva definida, enquanto a palavra religião expressa uma relação subjetiva com certos fatores metafísicos e extramundanos. Um credo é uma confissão de fé destinado principalmente para o mundo em geral e é, portanto, um caso intramundano, enquanto o significado e propósito da religião reside na relação do indivíduo com Deus.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> *conf.* VII, IX, 13-14.

<sup>76</sup> JUNG, C. G. *The Undiscovered Self*. Oxfordshire: Routledge, 2015, p. 14, tradução nossa.

Dito isso, o outro propósito do argumento do *cogito*, segundo Sorabji, é o de expor a tese de que “tal conhecimento implica conhecer sua essência, mas como não se sabe sobre tal essência se ela é corporal, a natureza corporal não pode pertencer à sua essência, que deve ser incorpórea”<sup>77</sup>, o que quer dizer que, assim como é caso com Descartes, as afirmações sobre a existência da consciência são limitadas apenas a exatamente isso, a consciência, e não implicam nenhuma relação necessária com a corporeidade que a acompanha, tal qual fica expresso na citação anterior. A mente deve ser capaz de conhecer sua própria essência e como é incapaz, através da introspecção, de evidenciar a sua existência como uma entidade física e corpórea sem fazer uso dos sentidos sua essência deve ser de outra espécie, a saber, imaterial.

Este debate entre uma perspectiva puramente material e outra espiritual aparece extensamente nas *Confissões*, ilustrada através da inquietação do autor perante o estatuto ontológico de Deus. Em diversas ocasiões, Agostinho menciona que um dos principais problemas que lhe impediam de crer realmente na figura do criador como apresenta pela religião católica era o fato de que sua mente não conseguia compreender como sua presença poderia estar presente em toda a criação, mas ainda assim não limitado por ela, pertencente em tudo, porém da mesma forma e não separado em diferentes partes. Ainda mais do que todas estas coisas, Agostinho não compreendia como poderia existir um Deus que tivesse em algum momento sido contido pela forma humana. Essa dificuldade ocorre, de acordo com suas próprias palavras, em razão de estar pensando naquele momento de sua vida em Deus ainda como uma substância material que deveria ocupar um lugar no espaço e no tempo:

Parecia-me muito ignóbil acreditar que tu tivesses a figura da carne humana e fosses delimitado pelos contornos de nossos membros corporais; mas, quando queria meditar sobre o meu Deus, não sabia pensar senão numa massa corporal, porque achava que não houvesse nada que não fosse tal — e essa era a causa principal e quase única do meu inevitável erro.<sup>78</sup>

O pensamento estoico, como mencionado anteriormente, buscava uma coexistência entre corpo e alma, vendo um como a extensão do outro, e o espírito, embora mais elevado que o corpo, ainda como matéria. Já para Agostinho, se existe algo de bom e de belo na realidade material, isso se deve apenas ao fato de que existe nela as sombras (ou vestígios) daquela outra que é mais elevada, sombras que acabam refletidas pela matéria imperfeita. Tal tese é exposta claramente, por exemplo, em *Soliloquios*, quando Agostinho comenta sua

---

<sup>77</sup> SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 46, tradução nossa.

<sup>78</sup> *conf.* V, X, 19.

crença sobre o valor do conhecimento que ele possui de um amigo e como aquilo que ele sabe deste, através dos sentidos é de pouco valor se comparado ao que apreende com a alma, que é a parte que o torna efetivamente seu amigo:

O que conheço dele pelo sentido — se é que pelos sentidos se conhece alguma coisa — é de pouco valor e é o bastante. Porém, quanto àquela parte pela qual ele é meu amigo, isto é, a alma, desejo atingi-la pelo entendimento.<sup>79</sup>.

Eis aqui uma outra diferença importante entre o pensamento agostiniano quando comparado ao estoico. Agostinho, seguindo as intuições platônicas, atribui à realidade uma porção previamente ignorada, aquela referente ao transcendente, ao mistério do paradoxo presente de forma intrínseca na vida humana, manifesto através do seu desejo pelo eterno ainda que isso seja inalcançável para si como uma criatura temporal. Percebe-se isso também no constante interesse que o autor mantém quanto ao estudo da beleza, que entende como algo capaz de elevar a mente em direção às realidades perfeitas através do profundo impacto que tem no espírito<sup>80</sup>, advindo, é claro, de uma apreensão sobre as formas originais que são atemporais. Por outro lado, a natureza dos estoicos, por mais divina que possa ser enquanto descrita por estes pensadores de forma tão poética, não deixa de se manifestar como uma continuação da matéria, da finitude e do tempo.

O estoicismo não compartilha da preocupação com tais problemas. O que há de divino no ser humano limita-se à razão, e nada mais. Sua visão de mundo consola o espírito ao assegurá-lo de que a existência humana é tal qual a de todas as outras coisas, que assim como todas as outras coisas é matéria, limitada pelo tempo e sujeita às leis da física, noção que é ainda mais reforçada pela compreensão estoica do tempo como sendo cíclico, ou seja, manifestado através de uma eterna repetição de eventos. A razão neste caso, que de fato o torna diferente das demais criaturas em termos ontológicos, representa uma realidade elevada, mas que ainda assim o mantém vinculado ao todo atribuído à natureza das coisas finitas.

---

<sup>79</sup> *sol.* I, III, 8.

<sup>80</sup> Este aspecto da importância da experiência estética como vislumbre da beleza transcendente no pensamento agostiniano é explorado, por exemplo, por Luis Evandro Hinrichsen, de acordo com o qual “a obra de arte, portanto, é bela manifestação da verdade no mundo, possibilidade de reconhecimento de si mesmo, epifania, tal qual a criação, de Deus. Cada ser humano, destacamos, é um hermenêuta do Belo percebido na criação e nas belas-obras de arte. E como estetas, nós, os humanos, somos convidados a cultivar essa dimensão da existência, essencial à nossa completa realização. O belo manifesto no mundo, radicado no mistério, manifestação do eterno no tempo, em suma, convida, especialmente, ao cultivo de si e ao solidário cuidado do mundo” (HINRICHSEN, L. E. *A Experiência Estética Segundo Santo Agostinho: Beleza, Unidade, Conversão e Transcendência*. Civitas Augustiniana, v.3, 2014, p. 33-65).

Um filósofo estoico se preocupa (e o faz de forma admiravelmente bem como parte da escola dos médicos da alma que pretende ser) em buscar a melhor forma de agir quando surpreendido por uma realidade imperfeita, argumentando que a maior virtude está em retornar a um estado de natureza em harmonia com o restante do universo material que é regido pela razão, portando-se de forma coerente com o princípio que a ele foi dedicado pelo todo. Agostinho, no entanto, está convencido de que essa resposta não é suficiente para silenciar os prantos de um espírito ferido pela constante incapacidade de obter a perfeição que vê em seu interior como potencial ao perceber a beleza eterna cujos vestígios estão manifestos por toda criação.

Neste sentido não basta apenas entrar em harmonia com o universo, é preciso transcendê-lo e atingir essa realidade elevada a qual se consegue ver apenas uma parte. Em termos psicológicos, ele está afirmando a crença de que tal característica paradoxal do homem não é apenas um acidente, mas de fato algo que o determina de uma forma extremamente relevante, algo que não pode ser apenas apagado através da vontade ou a partir de um exercício teórico da razão. Para ele a razão é como uma ferramenta cujo objetivo deve ser buscar a resposta para um problema que já está posto e cuja provocação não pode ser silenciada: o que fazer para salvar a alma desta existência que a mantém refém de si mesma e do restante do mundo, quando ao mesmo tempo percebe o potencial que possui para ser algo tão maior, ao juntar-se com a eternidade presente no Deus a quem ama, mesmo de forma inconsciente? Tal é o problema que fascina Agostinho durante toda sua jornada até converter-se ao cristianismo. Retirando dessa afirmação o linguajar teológico pode-se reformular o mesmo problema em termos estritamente filosóficos, desde que se compreenda Deus como um conceito arquetípico equivalente a valores tais quais a perfeição e a beleza.

É possível ao ser humano abstrair conceitos como perfeição e a beleza, é apenas graças a esta capacidade que ele consegue, efetivamente, tornar dos eventos randômicos, que sucedem a realidade, algo imbuído de significado, mas, ele é ao mesmo tempo constantemente obrigado a admitir que a obtenção destes bens que tanto almeja nada mais é do que um breve momento no tempo. Assim que este momento torna-se passado, a vontade humana se joga em busca do próximo, sem nunca obter aquilo que realmente quer. Enquanto a interpretação estoica reduz este sentimento a julgamentos falhos perante a realidade material, Agostinho vê nisso um problema mais profundo. Nesta passagem de *Cidade de Deus*, o autor expressa sua opinião perante à limitação existente nos estoicos quando estes lidam com a realidade e como em sua opinião eles deixam a desejar quando comparados à visão dos platônicos:

[...] Não se lhes comparam tampouco os estoicos, que, apaixonados pela arte de discutir, que chamam dialética, a fazem provir dos sentidos do corpo. Daí deduziam a asserção de que o espírito concebe noções, chamadas enóias, a saber, noções das coisas que explicam por definições. Assim se propaga e se torna conexa a razão total do aprender e do ensinar. Estranha concepção? Como podem conciliá-la com seu adágio: Somente o sábio é formoso? Com que sentidos veem tal beleza de corpo e com que olhos da carne contemplam os encantos e o brilho da sabedoria? Mas esses filósofos, tão verdadeiramente dignos de preferência aos demais, souberam distinguir entre o que o espírito descobre e o que o sentido apreende, sem que aos sentidos nada tirassem do que podem, nem lhes atribuissem poder que não têm. Disseram existir certa luz das inteligências que ensina todas as coisas e é o próprio Deus, por quem todas foram feitas.<sup>81</sup>

Tal diferença de pensamento é ilustrada de maneira fascinante por William James, que em sua obra *Variedades da Experiência Religiosa* faz um extenso e profundo estudo sobre as mais diversas formas de experiência do numinoso enquanto manifestações de fenômenos psicológicos. Empreende nesse texto, entre outras coisas, uma comparação do pensamento estoico com o cristão, buscando demonstrar a maneira como o primeiro parece reagir de forma neutra aos desígnios da providência (comportamento coerente com um espírito que aceitou seu lugar perante o resto do universo e da natureza) enquanto o segundo, cheio de fé e convicto da existência real do transcendente, está preparado para assumir mesmo o mais terrível dos sacrifícios com uma devoção admirável. A relação com a natureza é uma de obediência, enquanto aquela com o criador significa um laço de amor, substanciado na fé:

O universo é “aceito” por todos esses escritores; mas quão despojado de paixão ou de exultação é o espírito do imperador romano! Comparemos-lhe a formosa sentença: “Se os deuses não se importam comigo nem com meus filhos, há de haver uma razão para isso”, com o grito de Jó: “Ainda que ele me mate, confiarei nele!” e logo veremos a diferença a que aludo. A anima mundi, a cuja vontade o estoico consente em submeter seu destino pessoal, está lá para ser respeitada e obedecida, mas o Deus cristão está lá para ser amado; e a diferença de atmosfera entocional é semelhante à que existe entre o clima ártico e o clima dos trópicos, se bem o resultado no modo de aceitar as condições reais sem um gesto de queixa, possa parecer, em termos abstratos, praticamente o mesmo nos dois casos.<sup>82</sup>

James, além de filósofo e pragmatista era também psicólogo e sua observação atribui ao estudo um aspecto fenomenológico. Embora, como argumenta ele, o resultado de ambas as formas de pensar possa ser teoricamente muito similar, o efeito que uma tem sobre o estado geral do aparelho psíquico é drasticamente diferente da outra, e conforme o objetivo por detrás de ambas é relacionado à uma melhora prática do estado mental, sua conclusão é a de

<sup>81</sup> *ciu.* VIII, VII, 1. AGOSTINHO, Aurélio. *A Cidade de Deus*. Volume I (Livro I a VIII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

<sup>82</sup> JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Londres: Longman, 1917, p. 42-43, tradução nossa.

que um dos casos, o caso que atribui um valor maior ao numinoso, parece fornecer um meio mais eficiente para atingir tal meta, ao engajar outros centros de energia psíquica que fortalecem a vontade ao inspirarem paixões positivas no espírito<sup>83</sup>.

Tais paixões, por sua vez, podem se tornar ferramentas inestimáveis para a movimentação não apenas da mente em direção a melhores e mais virtuosos fins, mas de fato também do próprio corpo e da própria vida. Elas podem ainda consistir em impulsos irracionais, mas enquanto a mente em si mesma é algo que possui uma parte irracional torna-se sem sentido pretender uma modificação do todo sem ao mesmo tempo levar em consideração tal parte. Não é possível ignorá-las, nem deveria ser este o objetivo, pois é somente através de um redirecionamento das mesmas que se torna possível uma movimentação do resto.

Fundamentalmente ambas interpretações, tanto a estoica como a agostiniana, possuem seus méritos. Porém, independente de Agostinho estar correto ou não quanto a sua tese de uma cura da alma através da busca por Deus em um contexto teológico, é possível pelo menos dizer dele que sua visão se torna particularmente relevante, porque leva em consideração que o espírito não possui o mesmo grau de conhecimento e autodeterminação presente na tese propagada pelos estoicos. A alma aqui é apresentada como uma dimensão misteriosa cujos conteúdos extrapolam aquilo que é presente no *Ego*. No lugar de uma mente regida por uma única vontade obediente à razão, Agostinho apresenta uma mente fragmentada, com diferentes volições, cheia de mistérios a serem desvendados pelo entendimento e cuja capacidade de seguir ou não ao bem é incerta.

---

<sup>83</sup> James argumenta, por exemplo, que fenômenos tais quais as conversões representam exemplos deste potencial. Após uma experiência espiritual particularmente forte é comum que seja manifestado no indivíduo mudanças por vezes até mesmo severas e duradouras em seu comportamento e no direcionamento que dá para sua vida. Mudanças que, de outra forma, dificilmente iriam efetivar-se na realidade embora permaneçam talvez potencialmente presentes no indivíduo como um movimento inconsciente da vontade que não encontra formas de manifestação. Sobre isso cf. JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Londres: Longman, 1917.

## 6. AS EMOÇÕES E A RAZÃO EM AGOSTINHO

Fica, através destas observações, perceptível ao menos parte do débito que o autor tem para com os pensadores do estoicismo. Tanto quanto eles, Agostinho irá identificar na razão um princípio pertencente à essência do ser humano que se relaciona com aquilo que existe de divino na interioridade dele. No *De Libero Arbitrio*, ao construir seu argumento em favor da existência de Deus, Agostinho irá argumentar que ele, de fato, é a única coisa que pode ser maior que a própria razão, compreendida de outra forma como sendo a melhor parte da natureza humana:

Ag. Pois bem! O que dirias se pudessemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitarias, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus?

Ev. Não, de imediato. Se eu pudesse descobrir algo superior à parte mais excelente de minha natureza, eu não a chamaria logo Deus. Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior.<sup>84</sup>.

O valor da razão no processo de busca interna por Deus é ilustrado de forma particularmente forte quando analisamos o método desenvolvido pelo autor – a sua doutrina da iluminação exposta em *Solilóquios*, de acordo com a qual, similarmente à metáfora da caverna em Platão, o conhecimento de Deus é interpretado como uma luz fortíssima cujo efeito é tão poderoso que a capacidade de contemplá-la deve ser conquistada como resultado de um processo de lenta e gradual exposição. A razão, neste contexto, é apresentada como os olhos da alma, através dos quais se deve buscar o conhecimento divino das verdades eternas. São eles que têm a capacidade de discernimento necessário para a subida em direção à compreensão desta realidade transcendente:

Estás numa boa direção; pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente: como as coisas que são certas no âmbito das ciências são tais como as coisas que são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim como o é a terra e tudo o que é terreno; mas Deus é quem ilumina. Assim, eu, a razão, estou nas mentes como a visão nos olhos.<sup>85</sup>.

Ademais, Agostinho não apenas vê na razão uma ferramenta de incalculável importância e sem a qual se torna impossível uma busca por Deus, mas de fato também vê

---

<sup>84</sup> *lib. arb.* II, VI, 14.

<sup>85</sup> *sol.* I, VI, 12.

nas paixões um obstáculo para alcançar este mesmo objetivo. O bispo de hipona estava muito ciente das opiniões da filosofia quanto às *páthe*, e menciona os estoicos ao abordar o tema no livro XIV de seu *Cidade de Deus*, em que expõe a já mencionada divisão descrita por Cícero, de acordo com a qual as paixões podem ser categorizadas entre desejo, alegria, temor e tristeza<sup>86</sup>. Similarmente, de acordo com ele, o correto lugar pertencente às paixões na hierarquia do espírito é evidente, pois é em grande parte delas que advém a tentação do pecado, cuja manifestação se dá quando alguém, desprovido da razão e levado ao erro pelas emoções irracionais, faz um juízo equívoco sobre o bem e o mal, praticando o último enquanto crê estar movimentando-se em direção ao primeiro.

Sendo assim, torna-se necessário que tais perigosas movimentações da alma estejam sob constante supervisão da razão, que é sua superior e responsável para que não enganem o indivíduo quanto ao que significa o verdadeiro bem. Agostinho ilustra esse ponto quando investiga as raízes do mal praticado pelos seres humanos. A partir da argumentação que constrói, ele busca demonstrar como mesmo quando alguém não tem os meios práticos para efetivar o que desejam suas paixões, o intuito alimentado por elas de praticar o mau deve em si mesmo ser suficiente para demonstrar a culpabilidade e a falha do indivíduo quanto a sua vontade. Deste modo o aspecto vicioso vincula-se mais ao princípio que lhe deu origem do que aos resultados produzidos por ele:

Ag. Talvez seja na paixão que esteja a malícia do adultério. Pois ao procurares o mal num ato exterior visível, caíste em impasse. Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito.

Ev. Nada é tão evidente. Vejo já não ser mais preciso longos discursos para me convenceres do mesmo a respeito do homicídio, do sacrilégio e, enfim, de todos os outros pecados. Com efeito, é claro que em todas as espécies de ações más é a paixão que domina.<sup>87</sup>

Uma vez estabelecido a importância e o destaque atribuídos à razão no pensamento agostiniano, assim como o cuidado que o autor demonstra no tocante as paixões, se mostra a partir daqui necessário analisar como ambas se relacionam entre si. Deve-se manter em mente que (muito embora seja possível observar várias semelhanças entre os autores até aqui

<sup>86</sup> *ciu.* XIV, 8, 1. AGOSTINHO, Aurélio. *A Cidade de Deus*. Volume II (Livro IX a XV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

<sup>87</sup> *lib. arb.* I, III, 8.

abordados) existe também uma diferença profunda quanto ao entendimento sobre as emoções no pensamento agostiniano quando comparado ao estoico. Uma de suas primeiras preocupações, por exemplo, consiste em demonstrar que para ele, como era o caso para Cícero, entre a posição estoica, aristotélica e platônica não existem tantas diferenças, sendo a maior parte delas apenas desentendimentos de teor puramente gramatical e terminológico, uma vez que todas apresentam uma posição similar quanto ao papel das emoções e a necessidade da razão de mantê-las sob controle:

Duas opiniões dividem os filósofos no que diz respeito aos movimentos da alma que os gregos chamam *páthe*, os romanos, alguns pelo menos, como Cícero, *perturbações*, outros, *afeições*, ou, mais conformemente à expressão grega, *paixões*. Tais perturbações, afeições ou paixões não deixam, segundo alguns filósofos, de atingir a alma do sábio, que as doma e submete à razão, porque reconhece a soberania do espírito, que lhes impõe justos limites. Esse o pensamento dos sectários de Platão e Aristóteles, discípulo de Platão e fundador da escola peripatética. Outros filósofos, como, por exemplo, os estoicos, proibem às paixões todo acesso na alma do sábio. Mas, no tratado *Dos fins dos bens e dos males*, Cícero prova que entre os filósofos do Pórtico e os discípulos de Platão e Aristóteles a diferença é mais de palavras que de realidades.<sup>88</sup>

Mas Agostinho, sendo ele mesmo tão consciente de suas próprias falhas, irá sustentar que a busca por uma existência completamente livre das emoções é humanamente impossível de ser atingida e representa um ideal falso. No livro IX das *Confissões*, o bispo de Hipona relata a experiência dolorosa de perder sua mãe Mônica, e ali manifesta o quanto a tristeza que inundou seu coração não podia ser contida apenas com palavras. Muito embora ele acreditasse fielmente que sua mãe não estava verdadeiramente morta, por haver ainda uma vida do espírito após o término da vida terrena, tais crenças não o consolaram enquanto sentia na prática a dor dessa trágica perda. Diz, inclusive, que conseguia manter uma aparência imperturbada exteriormente, tal como aconselham os estoicos, mas diferentemente deles ele confessa que isso tratava-se apenas de uma representação enganosa, pois interiormente permanecia devastado com a situação<sup>89</sup>. É somente quando ele, sozinho, relembra internamente alguns versos de Ambrósio que sua tristeza se manifesta através das lágrimas que não mais conseguia reprimir, em um reconhecimento de sua inerente fragilidade que, é

---

<sup>88</sup> *ciu.* XI, IV, 1.

<sup>89</sup> De acordo com Agostinho “O corpo foi levado para o enterro: fomos, voltamos sem lágrimas. De fato, nem nas orações que dirigimos a ti, oferecendo o sacrifício de nosso resgate enquanto o cadáver era posto ao lado do sepulcro antes de ser baixado nele, como é costume fazer, nem naquelas orações chorei; mas carreguei o dia inteiro uma tristeza pesada, e com mente perturbada pedia que sarasses minha dor, e tu não o fazias, eu acredito, para que guardasse na memória ao menos uma prova da amarra que todo hábito proporciona, mesmo em oposição à mente, quando esta já não se nutre de palavras enganadoras” (*conf.* IX, XII, 32).

interessante observar, mais uma vez encontra expressão suficientemente íntegra apenas quando frente à uma experiência vinculada com a arte:

E então paulatinamente voltava meu sentimento antigo para tua serva, para sua convivência, devota contigo e santa, doce e condescendente conosco, da qual de repente era privado, e tive vontade de chorar *diante de ti*, dela e por ela, de mim e para mim, e soltei as lágrimas que refreava, para que corressem quanto quisessem, derramando-se sob meu coração: e o deitei nelas, porque aí estavam os ouvidos teus, não aqueles de algum homem que interpretasse com soberba meu choro. E agora, Senhor, o confesso a ti por escrito.<sup>90</sup>

De fato, mesmo que uma vida livre de tais aflitos fosse atingível isso ainda representaria uma escolha questionável, pois poderia acarretar uma conduta fria, impessoal e distante que acaba por privar o indivíduo de muito dos aspectos mais fundamentais das experiências que vive através daquilo que compartilha com os demais, algo frequentemente enraizado nas emoções. Em alguns casos, afirma, é até mesmo através delas que se apresenta a própria oportunidade para o cultivo da virtude. A termos de exemplo, o autor cita a misericórdia como uma qualidade positiva cuja origem ele atribui a uma emoção de compaixão, desafiando abertamente a perspectiva estoica:

Também é costume dos estoicos culpar a misericórdia. Com quanto mais razão, porém, turbaria-se o referido filósofo estoico pela misericórdia de livrar o homem do que por medo ao naufrágio! Muito melhor, mais humanamente e de modo mais conforme com os sentimentos piedosos falou Cícero em louvor de César: Entre todas as tuas virtudes nenhuma existe mais admirável e mais grata que tua misericórdia. Que é a misericórdia senão certa compaixão da miséria alheia nascida em nosso coração, que, se podemos, nos força a socorrê-la? Esse movimento interior serve à razão, quando se faz a misericórdia de tal maneira que se conserva a justiça, quer quando se dá ao necessitado, quer quando se perdoa o penitente. Cícero, mestre da arte de falar, não vacilou um instante sequer em chamá-la virtude e os estoicos não se envergonham de enumerá-la entre os vícios.<sup>91</sup>

É possível perceber que para o africano o esquema estoico nesse ponto é imperfeito, pois propaga a noção de uma rejeição completa das emoções irracionais, uma vez que o verdadeiro sábio simplesmente não é de forma alguma afetado por elas. Outros sistemas filosóficos, embora aceitem o fato de que elas devam ser limitadas pela razão, as interpretam como partes da alma que tem sua devida importância e lugar no cenário mais abrangente do mundo interno, uma tese que parece mais plausível para Agostinho. A posição crítica do autor quanto à capacidade e utilidade de uma supressão metódica e completa das paixões fica

---

<sup>90</sup> Ibid, IX, XII, 33.

<sup>91</sup> *ciu.* IX, V, II.

aqui bem evidente, mas é manifesta também de outras formas, como em sua crítica à tese dos primeiros movimentos.

Os *primus motus*, para ele, consistem na verdade em uma explicação que se utiliza de termos confusos para falar sobre o processo de formação de afetos que são, no final das contas, ainda assim emoções. Em um aspecto puramente prático, seja chamado de pré-emoções ou de emoções propriamente ditas, o fato permanece que o espírito foi perturbado da mesma forma. Independentemente de o indivíduo afetado crer ou não que sua inquietação advém de um movimento interno de caráter emocional, ele sentiu seus efeitos e os juízos racionais que faz sobre eles ocorrem apenas depois dos mesmos terem se manifestado. Essa crítica em particular, no entanto, talvez não seja tão válida, uma vez que há autores que argumentam que esta interpretação resulta de uma alteração da tese original por parte de Aulo Gélío<sup>92</sup>, jornalista filosófico Romano a partir de quem o bispo de Hipona entrou em contato com a ideia.

A opinião agostiniana sobre as emoções é, finalmente, a de que embora elas tenham realmente um potencial para se desenvolverem de forma negativa elas possuem também aspectos positivos que devem ser levados em consideração. O impulso perante o qual o indivíduo sente o desejo e o amor por Deus e pelo eterno é uma faceta indispensável para o desenvolvimento de uma relação dialética com o mestre interior. Neste contexto, vale lembrar da máxima que diz ser preciso compreender para crer, e crer para compreender. Nas palavras de Gilson, “é a fé que nos diz o que há para ser compreendido, é ela que purifica o coração e, assim, permite à razão discutir com proveito, e tornando-a capaz de encontrar a compreensão do que Deus revela”<sup>93</sup>. O ato de crer é um ato de fé movido por amor, e assim o papel da razão deixa de ser o de erradicar as emoções e se tornar o de guiá-las para que seja delas feito o seu devido uso, afastando-as o máximo possível das deturpações do pecado:

Não há necessidade de apresentar com profusão e esmero o que as divinas Escrituras, manancial da religião cristã, ensinam sobre as paixões. A Deus

---

<sup>92</sup> De acordo com Richard Sorabji, Gélío altera o conteúdo do quinto livro dos *Discursos* de Epicteto no exemplo com o qual ilustra a tese dos primeiros movimentos ao utilizar-se de um termo que significa “ansioso” para descrever o estoico sob efeito das pré-emoções, ao passo que Epicteto utiliza-se de algo mais semelhante a “pálido”. O original deixa a entender que entende-se pelo afeto algo como um choque, enquanto a versão de Gélío parece implicar que a emoção de medo já está manifesta desde o primeiro momento. Independentemente, fica claro para Sorabji que isso constitui uma representação muito imprecisa da tese de Sêneca, e infelizmente é através dela que Agostinho retira suas conclusões. Isso podemos afirmar com segurança uma vez que o africano cita a mesma metáfora desenvolvida pelo autor romano ao fazer a sua própria crítica (cf. SORABJI, Richard. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000).

<sup>93</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p.81.

submetem o espírito, para que o auxilie e dirija, e as paixões ao espírito, para que as modere e refreie, de modo que se convertam aos usos da justiça.<sup>94</sup>

No tocante ao mau uso das emoções, interessantemente, Agostinho irá demonstrar uma visão negativa delas enquanto representadas no teatro, muito embora os próprios estoicos não vissem em tais representações algo de necessariamente pejorativo. De acordo com ele os espetáculos que levam a audiência às lágrimas tem uma característica impura, pois não engajam o público com uma real prática da misericórdia, mas o enchem de uma falsa emoção que na verdade traz mais prazer vinculado ao desfruto da encenação do que realmente desconforto:

Devemos então renunciar à misericórdia? De forma alguma. Logo, às vezes as dores devem ser amadas. Mas evita a impuridade, ó minha alma, sob a proteção do meu Deus, Deus dos nossos pais, digno de louvor e sumamente glorificado por todos os séculos,<sup>4</sup> evita a impuridade. Com efeito, hoje também compadeço, mas naquela época, nos teatros, me comprazia pelos amantes que gozavam um do outro por atos desonestos, ainda que agissem assim apenas na ficção da representação cênica, e, quando se separavam, eu me entristecia, como por misericórdia. Ambas as situações, porém, me deleitavam. Hoje, ao contrário, sinto mais pena daquele que goza na desonra do que daquele que a duras penas parece aguentar a privação de um prazer pernicioso e a perda de uma felicidade miserável. Esta certamente é uma misericórdia mais verdadeira, mas nela a dor não agrada.<sup>95</sup>

Essa tese agostiniana toma inspiração do ideal platônico apresentado na *República*, a partir do qual o uso da narrativa adquire um teor pedagógico, pois através dela se pode derivar valores e padrões de comportamento. Como resultado disso é importante que sejam preferidas aquelas narrativas que levam o espírito ao encontro dos bens ideais e o afastam daqueles que são nocivos. Platão comenta como a imagem dos heróis, por exemplo, não deve ser poluída com características demasiadamente emotivas. Para ele qualquer ficção que apresentasse uma história e personagens emocionalmente comprometidos estaria, mesmo que contra a vontade, incentivando as mesmas fortes emoções na audiência, ao invés de as acalmarem. Isso as coloca em uma posição de maior importância do que merecem, transmitindo ao público a ideia errada ao invés da lição mais virtuosa que deveria ser a de que as emoções, embora possam ter uma utilidade e relevância, devem sempre obedecer à razão:

E quanto ao amor, à ira e a todas as paixões penosas ou apazíveis da alma, que afirmamos acompanharem todas as nossas ações, não produz em nós os mesmos efeitos a imitação poética? Porquanto os rega para os fortalecer, quando devia

---

<sup>94</sup> *ciu.* IX, V, 1.

<sup>95</sup> *conf.* III, II, 3.

secá-los, e os erige nossos soberanos, quando deviam obedecer, a fim de nos tornarmos melhores e mais felizes, em vez de piores e mais desgraçados.<sup>96</sup>

Esse ponto é de importante relevância, pois ilustra a percepção agostiniana sobre o uso da narrativa como ferramenta educacional para o movimento do espírito. O que é demonstrado com isso é algo sobre a estrutura do mundo psicológico do ser humano, a saber, que este adquire conhecimento sobre algumas coisas através da linguagem simbólica, e não apenas através da razão. Essa intuição é, em grande parte, compreendida como verdadeira pela psicologia moderna. Estudos arqueológicos e antropológicos demonstram com uma extensa quantidade de evidência que a formulação de narrativas mitológicas e religiosas consiste em um aspecto universalmente presente na evolução de todas as culturas humanas, ao ponto que o uso da narrativa começa a parecer uma ferramenta psicológica universal. Vê-se aqui, novamente, um sucesso agostiniano na empreitada de um maior entendimento sobre o funcionamento da *psyché*.

Sua visão compartilha de similaridades com a estoica, uma vez que tal como eles a sua metodologia também agrega à capacidade racional uma característica de divindade e admite a necessidade da mesma ao engajar em um movimento interno em busca de Deus, mas observações como estas demonstram que sua tese sobre o funcionamento da mente abrange uma maior gama de fenômenos. Sua perspectiva quanto ao aspecto da experiência do numinoso não retira da posição estoica mérito algum, mas adiciona a ela uma nova dimensão. Assim o faz também no caso das emoções.

---

<sup>96</sup> *A República*, X, 606ad. PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949, p. 472.

## 7. A VONTADE

Os pensadores estoicos, independente de suas diferenças particulares, apostam todos com muita convicção na capacidade da mente de conhecer e controlar a si mesma. De fato, tal capacidade é essencialmente necessária para a sustentação de sua doutrina, focada no aperfeiçoamento do espírito através da livre escolha pelo bem moral. Para um estoico não existe algo como um erro cometido por intenção, todo aquele que erra o faz por ignorância, por lhe faltar conhecimento. Não apenas isso, mas se afirma da mesma forma que para evitar o erro basta que alguém aprenda a corrigir os seus juízos. Se um indivíduo deseja alguma coisa que lhe deixa perturbado, basta que ele veja a falha em sua linha de raciocínio e isso será o bastante para que sejam produzidos novos e, agora, corretos juízos que acalmem sua mente ao afastá-la das falsas noções previamente concebidas. Não é por acaso que o estoicismo como um todo é tão frequentemente apresentado por seus seguidores como sendo um método pedagógico de aprendizagem.

A mente para os estoicos é essencialmente racional, pois possui em si algo de algo divino, algo vinculado ao transcendente e aos Deuses que são, por sua vez, vinculados à noção de universo e natureza, todos regidos pelo *logos*. O verdadeiro desafio é, portanto, encontrar as maneiras através das quais alguém pode retornar uma mente doente a seu estado sadio de natureza, caracterizado por uma ênfase no uso da capacidade racional. O livre-arbítrio da vontade, nesse contexto, se mostra como o poder de escolha entre dar legitimidade ou não a impressões sobre a realidade. Agostinho carrega consigo parte desta descendência estoica ao expor seus próprios pensamentos sobre a vontade e irá utilizar-se dela extensamente no primeiro livro do *De Libero Arbitrio*<sup>97</sup>.

Anos antes de escrever as *Confissões*, quando redige esta obra, a questão a qual busca responder trata-se da procedência do mal. Deve-se ter em mente que a principal preocupação neste estágio da obra de Agostinho era a de expor suas opiniões sobre o assunto, particularmente, em oposição às objeções dos maniqueus, que o desafiavam a explicar como seria possível e congruente com a filosofia cristã que Deus fosse ao mesmo tempo onisciente, onipotente e inteiramente bom enquanto sua criação retém o potencial para exercer tanto mal. Neste cenário, ou Deus é mau ao permitir que tais coisas ocorram ou ele é incapaz de evitá-las, duas conclusões que são inaceitáveis para a religião católica. Em frente a tais provocações, Agostinho irá manter o pressuposto de que esta aparente falha na criação não

---

<sup>97</sup> PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: Estudo complementar. Dissertatio*. Pelotas, v. 50, p.27-60, 2019, p.30.

emana de Deus, mas dos seres humanos. Logo no início do primeiro livro da obra em questão, o autor certifica-se de reiterar e demonstrar como é impossível para as paixões subjugarem a razão através da força, pois a última é naturalmente superior a primeira e de acordo com as leis da justiça em circunstância alguma pode o inferior comandar o superior:

Ag. Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine.

Ev. Também sou do mesmo parecer.

Ag. Então! Haverás de hesitar em pôr toda e cada virtude acima de qualquer espécie de vício, de tal forma que quanto mais uma virtude for nobre e sublime, mais ela será forte e invencível?

Ev. Quem o poderia duvidar?

Ag. Logo, nenhuma alma viciada pode dominar outra munida de virtudes.

Ev. É bem verdade.<sup>98</sup>

Dado as premissas de que a razão e a virtude são superiores às paixões e vícios, e que algo essencialmente inferior não pode de forma alguma exercer controle sobre o seu superior, como se explica que estes ainda assim conseguem manifestar-se no ser humano a despeito da discordância dos outros que são superiores a si? É neste contexto que Agostinho irá sugerir a existência de uma potência distinta, cuja relação perante as movimentações da ação humana é direta, e que não se resume nem ao ímpeto racional ou aos desejos viciosos em si mesmos. Essa potência ele chamará de vontade. Como menciona o prof. Dr. Roberto Pich:

O argumento conclui a existência de uma causa da ação má, uma realidade que, de acordo com determinadas premissas – segundo os limites da filosofia moral estoica que Agostinho conhecia –, tem de existir. Essa causa real é chama-da de “voluntas” e de “liberum arbitrium”.<sup>99</sup>

A vontade não resulta de qualquer processo cognitivo específico, como é o caso dos estoicos com os juízos, mas movimenta-se a si mesma em direção àquilo que almeja possuir. Na medida em que este impulso se manifesta como um desejo por aquilo que busca obter, ele pode também ser entendido como uma forma amor, pois, “de início, é evidente que se o amor

<sup>98</sup> *lib. arb.* I, X, 20.

<sup>99</sup> PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. Veritas, Porto Alegre, v. 50, n. 3, Set. 2005, p. 142

é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor”<sup>100</sup>. O erro, assim, não é mais um exemplo onde o vício pode superar a virtude, mas em que a vontade, por escolha, comandou a si mesma no exercício daquilo que é mau, amando – por assim dizer – as coisas erradas mesmo quando possuidora de um conhecimento de ordem intelectual quanto ao seu erro:

Em momento algum Agostinho diz que o conhecimento daquela verdade natural está perdido: antes, a lei mesma – surpreendentemente – não é observada! A lei não é seguida, muito embora se saiba que a lei e a ordem existem. Por isso mesmo, aquelas qualificações do espírito ou hábitos são “vícios” dos quais o ser humano é culpado e responsável.<sup>101</sup>

Essa força que assume para si a responsabilidade direta pelas decisões sobre si mesma representa o ponto originário da escolha individual, é ela, e apenas ela, que decide por mover-se em direção ao que quer. Tal condição é o que caracteriza a qualidade de autodeterminação pertencente à vontade. Isso, no entanto, significa que a percepção anterior dos estoicos de acordo com a qual o vício é apenas um erro de julgamento deixa de ser válida, pois, agora não é o raciocínio que se engana, mas a própria vontade:

[...] se a responsabilidade é entendida dessa maneira, então ela afasta a possibilidade de que o erro moral resida na ignorância. Antes, visto cognitivamente, ele ganha forma no juízo prático falso, que intermedeia razão e impulso imediato da ação e é causado por certo amor desordenado.<sup>102</sup>

Não obstante, seria esta vontade realmente livre para escolher o que quer ou apenas para mover-se por iniciativa própria em direção a fins pré-determinados? Esse é o debate que orbita o questionamento sobre a liberdade do arbítrio, ou seja, a liberdade de escolher, por si mesmo, uma opção dentre muitas possibilidades. Enquanto a vontade diz respeito à capacidade de direcionar as ações para com relação a um objetivo, o livre-arbítrio caracteriza a capacidade de livre expressão desta vontade. Agostinho apresenta – pelo menos, primeiramente – uma visão otimista sobre o livre arbítrio. De acordo com ele, a vontade está inteiramente sob o controle de cada um, algo observável na conhecida passagem em que questiona “haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?”<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 257.

<sup>101</sup> PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. *Veritas*, Porto Alegre, v.50, n. 2, Jun., 2007, p. 144.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *lib. arb.* I, XII, 26.

Esta sugestão não responde, no entanto, a todos os problemas levantados pelos maniqueus. A cosmologia, tal qual apresentada por eles, expõe uma realidade onde o mal representa uma substância possuidora de essência particular, mas Deus, para os cristãos, representa o Sumo Bem e a fonte de todas as coisas. Portanto, se Deus cedeu ao homem um arbítrio capaz de ser corrompido, isso não agregaria a ele em si mesmo uma natureza má? A resposta do filósofo africano é, evidentemente, negativa, pois a expressão daquilo que é mau não representa exatamente uma essência inferior, mas uma privação do bem, um mau uso dos bens que estão disponíveis aos seres humanos.

Nesse contexto, a liberdade da vontade é também necessária para que possa haver virtude na escolha pelo que é correto e bom, pois, de outro modo, essa não significaria um movimento consciente, mas apenas uma opção obrigatória, pois “se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações?”<sup>104</sup> Assim sendo, como condição necessária para a existência da virtude e do bem, a liberdade é por si mesmo algo bom, embora a sua presença acarrete, inevitavelmente, na possibilidade de um mau uso de seus dons, por parte de criaturas imperfeitas como os seres humanos. Isso a torna não um bem perfeito, mas um bem caracterizado como médio, pois, o seu efeito pode ser positivo ou negativo dependendo de como é utilizado:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo.<sup>105</sup>

Agostinho irá argumentar que essa vontade pode ser boa ou má, dependendo daquilo que ama. A boa vontade refere-se à vontade que busca as virtudes e uma conduta de acordo com a reta razão, mas tal sugestão não é uma imposição e está na liberdade dos homens escolherem segui-la ou não. Evidentemente, uma vontade que escolhe outras coisas no lugar dos bens eternos é aquela caracterizada por ser uma má vontade. Ambas as vontades têm um objetivo em comum, a saber, a obtenção da felicidade, mas cada uma irá tentar atingir essa meta através de diferentes meios. A vontade que escolher uma busca pela felicidade nas

---

<sup>104</sup> *ibid.* II, I, 3.

<sup>105</sup> *ibid.* II, XIX, 53.

coisas exteriores em detrimento das virtudes estará sempre em erro, pois busca algo de eterno em um mundo que é instável e temporal, e assim sendo nunca conseguirá obter o que deseja:

É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não o dizemos por aí que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. Não há, pois, nada de contraditório ao raciocínio procedente: todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz.<sup>106</sup>

Essa crença irá passar por significativas transformações nos anos seguintes da obra de Agostinho. Embora mesmo no texto do *De Libero Arbitrio* já se possa encontrar pistas que demonstrem que o bispo de Hipona compreenda o mundo interno como sendo paradoxalmente dividido, é apenas mais tarde que ele irá apresentar uma concepção mais fragmentada sobre a vontade, explorando a dificuldade manifesta na busca por um controle das movimentações do espírito no que diz respeito às suas volições. Podemos encontrar em William James, novamente, em sua obra *Variedades da Experiência Religiosa*, uma menção específica a Agostinho ao discorrer sobre o fenômeno da fragmentação da alma:

O caso de Santo Agostinho é um exemplo clássico. Os senhores hão de estar lembrados da sua educação semipagã, semicristã, em Cartago, sua migração para Roma e Milão, sua adoção do Maniqueísmo e o subsequente pessimismo, e sua busca incansável da verdade e da pureza da vida; e, finalmente, o modo com que, perturbado pela luta entre as duas almas em seu peito, e envergonhado da fraqueza da própria vontade, quando tantos outros que ele conhecia e de quem ouvira falar haviam lançado de si as peias da sensualidade e se tinham consagrado à castidade e à vida superior, ele ouviu dizer uma voz no jardim, “Sume, lege” (pega e lê), e, abrindo a Bíblia ao acaso, deu com o texto, “não em fornicção nem em libertinagem”, etc., que se lhe afigurou diretamente endereçado a ele, e fez a tormenta interior amainar para sempre. O gênio psicológico de Agostinho deu-nos um relato insuperável do problema do eu dividido.<sup>107</sup>

Evidentemente, James está fazendo aqui uma referência a esta caracterização agostiniana sobre a mente como encontrada em sua descrição mais bem elaborada nas *Confissões*, onde Agostinho – ao narrar os eventos de sua vida que eventualmente iriam culminar em sua conversão para o cristianismo – confessa a dificuldade que teve em, efetivamente, escolher seguir aquilo que sabia em seu íntimo ser o mais correto. Percebe-se, então, que apenas nutrir um desejo pelas coisas certas ainda não é o bastante para efetivamente fazer-se uma escolha e tornar da vontade uma vontade boa. Enquanto passava por tais desafios, o africano conseguiu discernir em si ao menos duas volições opostas, e

<sup>106</sup> *ibid.* I, XIV, 30.

<sup>107</sup> JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Londres: Longman, 1917, p. 167, tradução nossa.

expressa de forma muito honesta a complexidade com a qual se deparou quando engajado em tal introspecção:

Mas a nova vontade que começara a surgir em mim, pela qual queria te servir gratuitamente e fruir de ti, único prazer seguro, ainda não estava pronta para vencer a anterior, forte de sua antiguidade. Por isso, duas vontades, uma velha, outra nova, uma carnal, outra espiritual, combatiam entre si e, divergindo, dilaceravam minha alma. Assim, pela minha própria experiência, compreendia o que lera: que a carne deseja contra o espírito e o espírito, contra a carne. Era eu em ambos os casos: mais eu, porém, naquilo que aprovava em mim, do que naquilo que em mim desaprovava. Nisto, com efeito, eu não era eu, porque em grande parte consentia contra a vontade ao que fazia voluntariamente. Contudo, era eu quem tornava o hábito mais resistente contra mim, buscando voluntariamente o que não queria buscar.<sup>108</sup>

O problema que se apresenta diante desse cenário é o de equilibrar esta complexidade embutida na movimentação da vontade com o arbítrio, que o autor ainda define como sendo exclusivamente livre. Se ele realmente o é, então qual seria a razão para a vontade carecer de força para pôr em prática a decisão que busca tomar, uma vez que já deseje as coisas certas? Será então que a visão agostiniana sobre a vontade livre começará a sofrer restrições, conforme este percebe que existem ainda mais aspectos sobre ela que fogem de seu controle. Inspirando-se na solução de Sêneca quando este sugere a tese dos primeiros movimentos, Agostinho irá modificá-la a fim de encaixar-se com sua interpretação. Enquanto a nega como uma explicação satisfatória de parte dos estoicos para justificar sua incapacidade de manter controle total dos movimentos de sua alma ele a aceita como um princípio verdadeiro sobre a vontade.

Quando essa age incorretamente, ela pode assim fazer como resultado de dois possíveis cenários: os casos em que as reações são automáticas e nos quais não há real participação da vontade, que é então limitada a apenas não corroborar internamente com as ações, porém sem poder agir sobre elas, e aqueles onde ocorre uma ratificação voluntária do erro. Para Simu Knuuttila, ao mesmo tempo em que o autor cristão traz à tona aspectos a partir dos quais demonstra seu desacordo perante algumas das teses expostas pelos pensadores do estoicismo, não é seu interesse descartar totalmente o esquema estoico, uma vez que acaba fazendo uso de uma estrutura conceitual similar nesse e em outros casos:

O que ele queria mudar na teoria estoica era a ideia de que os primeiros movimentos são de alguma forma inocentes e não devem ser considerados como os estágios iniciais de emoção. Na visão de Agostinho, isso é enganoso e impede as pessoas de reconhecendo que os padrões emocionais humanos são contaminados por pecado.

---

<sup>108</sup> *conf.* VIII, V, 10-11.

Os estágios iniciais das emoções não são volições livres, mas imediatamente se tornam livres quando podem ser expelidas. Os primeiros movimentos exemplificam vontade no sentido de que são reações descontroladas às coisas. Quando suas sugestões não são consentidas, não se considera este nível da vontade como vontade autêntica.<sup>109</sup>

Nas movimentações da vontade, quando esta se encontra sob esses limites, o pecado está justamente no ato de conceder uma aprovação do espírito aos impulsos incontrolláveis advindos da falibilidade inerentemente humana. Fica evidente que Agostinho tem uma posição inquestionável quanto a situação do homem perante seu arbítrio: sua vontade é livre; ela assim deve ser necessariamente, devido a sua relação com a virtude e a hierarquia de acordo a qual a razão não pode ser escrava das demais paixões. No entanto, ele também admite que na prática tal qualidade do arbítrio, muitas vezes, é mais vinculada a uma escolha interna do que a uma capacidade ilimitada de agir como se quer. Isso caracteriza um problema quanto à liberdade. Como comenta Gilson: “o que Agostinho se pergunta não é se amar Deus está ao alcance de nosso livre-arbítrio, mas se está em nosso poder”<sup>110</sup>.

Nestes anos mais tardios de sua vida, o entendimento agostiniano sobre a vontade sofrerá ainda maiores restrições. A saber, ele irá atribuir um peso considerável à presença inata do pecado no interior do ser humano. Em seu estado original o homem era verdadeiramente livre, amava as coisas corretas com a totalidade de seu ser. Devido ao orgulho, no entanto, ele perdeu tais privilégios e embora seja ele sozinho suficientemente capaz de cair no pecado ele não pode, em contrapartida, levantar-se sem a participação de Deus, pois “criado por Deus à sua imagem e semelhança, o homem perdeu, por sua culpa, seus dons eminentes; para dá-los, seria necessário Deus, quem primitivamente os deu”.<sup>111</sup> Se a boa vontade equivale a adequadamente amar o bem absoluto, e a verdadeira liberdade em amar este bem completamente, essa determinação o ser humano é incapaz de atingir – assim argumenta Agostinho – em razão do pecado.

A única maneira de obter uma total liberdade do espírito é através da graça de Deus, que exclusivamente tem em si o potencial de salvar o ser humano de sua eterna condição como pecador. Trata-se de uma intuição que o africano certamente adquiriu ao entrar em contato com as ideias desenvolvidas pelo apóstolo Paulo, que tão poeticamente ilustrou a condição humana de impotência perante a busca daquilo que quer, devido a sua condição como criatura pecadora:

---

<sup>109</sup> KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.172, tradução nossa.

<sup>110</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 299.

<sup>111</sup> *ibid.* p. 291

E, se faço o que não quero, consinto com a lei, que é boa. Agora, porém, não sou mais eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; com efeito o querer o bem está em mim, mas o efetuar-lo não está. Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse pratico. Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que abita em mim.<sup>112</sup>

A colocação de Paulo, no entanto, permanece envolvida com uma realidade dividida entre corpo e alma. Agostinho aprofunda-se no estudo desse fenômeno e expande a metáfora do apóstolo de forma a apresentar uma visão diferente, pois não mais identifica o mal com a matéria da carne, mas de fato com uma opção da própria vontade. Esta escolha não é por acaso e provavelmente advém de sua rivalidade com o maniqueísmo. Uma das principais teses dos maniqueus envolve a crença de que o que existe de potencial para o mau no interior do ser humano advém de seu lado impuro e carnal, tirando do espírito toda a responsabilidade pelo mal que causa. O bispo de Hipona irá descartar essa tese, mas não deixará de levar em consideração a condição imperfeita da vontade humana.

Embora este tema seja explorado com maiores detalhes pelo autor, somente anos após estar terminada sua obra sobre o *Livre Arbítrio*, ele irá retornar a ela retroativamente em *Retractaciones* para defender que nunca foi sua intenção sugerir que o ser humano pode atingir a salvação sozinho (como outros autores estavam tentando argumentar baseando-se em seu texto) apenas através do uso de seu livre arbítrio, sem assistência de Deus. De qualquer forma, independentemente de como o filósofo africano tenha se sentido quanto ao assunto na época em que escreveu a obra, é evidente que nos anos seguintes a sua percepção quanto a vontade é tal qual a de Paulo. É apenas através da graça divina que se pode atingir a verdadeira liberdade.

Aqui talvez se encontre a mais marcante diferença entre o bispo de Hipona e os filósofos da Stoa. Além de Agostinho atribuir à vontade falha os erros que aqueles atribuíram a uma razão mal utilizada, ele agora vai além ao dizer que essa vontade que é a fonte originária de todas as ações, nem mesmo possui uma capacidade infalível de controlar a si mesma enquanto não receber auxílio divino, algo que soa completamente oposto ao ideal estoico de autarquia. A conclusão agostiniana é, finalmente, uma confissão de humildade perante um complexo universo interior cuja expansão e complexidade é demasiadamente grande para que seja apreendido pela própria consciência. Ancorando-nos, novamente, nas descobertas da psicologia moderna, essa tese parece estar tão correta quanto às demais. Enquanto a mente buscar um controle sobre si, apenas conforme identifica a si mesma, ela

---

<sup>112</sup> A BÍBLIA. *Romanos VII*. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008, p. 167.

permanecerá incapaz de obter o que procura. É preciso, pois, que ela se abra para algo a mais, para aquilo que lhe é inconsciente, de forma que, então ,possa alcançar a sua salvação.

## 8. UMA ABORDAGEM INOVADORA

A concepção agostiniana sobre a mente, com seus conhecimentos inatos retirados da memória, o referido processo através do qual atingi-los e a sua visão fragmentada sobre a vontade representam um fato psicológico muito importante. A saber, Agostinho percebe no mundo interno um universo muito mais complexo e inexplorado do que seus antecessores. Para ele Deus não pode ser encontrado através dos sentidos, mas apenas dentro de si mesmo. Nisso se encontra implícito um número de outras afirmações, entre elas a de que existem na própria mente conhecimentos cuja apreensão não é automática, ou seja, conhecimentos que devem ser “redescobertos” para serem compreendidos. Deus deve ser não apenas procurado no interior, mas de fato, procurado da maneira correta para que seja encontrado. Efetivamente para Agostinho a busca de qualquer conhecimento verdadeiro está intrinsecamente relacionada a um estudo mais profundo do *Self*.

É possível, desta forma, perceber que o filósofo africano, ao levar em consideração todos os desafios presentes nesta busca pelo divino através da introspecção, está lidando com um conceito muito similar àquele denominado como inconsciente pela psicologia, ou seja, ao universo de atividades mentais que ocorrem fora de nossa percepção e cuja extensão extrapola consideravelmente o conhecimento presente no Ego (ou porção autoconsciente). Existem, é claro, barreiras temporais e técnicas que o separam demasiadamente de nomes como Sigmund Freud, o “pai da psicanálise”, responsável por uma descrição mais elaborada do inconsciente. Mas, certamente já é possível ver aqui o mesmo interesse em desvendar as porções desconhecidas do si mesmo que estão presentes, porém ocultas, na *psyché*. Que elas são de fato conhecíveis em sua totalidade (embora não perfeitamente, pois isso é uma capacidade reservada apenas a Deus) pode ser retirado do seguinte argumento agostiniano:

Portanto, o que diremos? Que a alma conhece-se parcialmente e parcialmente se ignora? Seria um absurdo dizer-se que a alma não sabe toda inteira o que sabe. Não digo: "sabe a totalidade do que é", mas: "o que sabe, é a alma toda que sabe". Quando sabe algo de si, é impossível não o saber a alma toda, é a alma toda que se sabe. Ora, sabe-se sabendo algo e é impossível que não o saiba a alma toda.<sup>113</sup>

A alma é presente para ela mesma, ela se conhece por inteiro. Mas isso não significa que ela tenha esse conhecimento à sua disposição, pois para isso é necessário que ela pense em si mesma, ou seja, que mova sua atenção para si, e que deixe de confundir-se com as outras coisas. É preciso, por assim dizer, uma reintegração da alma que agregue a si tudo

---

<sup>113</sup> *trin.* X, III, 6.

aquilo que ela sabe que é ao mesmo tempo em que retira de si as opiniões sobre si que advém das coisas que acha erroneamente fazerem parte de si. Assim, Agostinho não apenas afirma que a mente possui realidades a serem redescobertas, mas diz também que tais realidades não estão fora do alcance da própria mente, e que através de um correto método de busca interna pode-se encontrar o Deus cuja manifestação se dá no interior da alma. Em termos psicológicos isso pode ser interpretado de forma equivalente a uma assimilação dos conteúdos do inconsciente<sup>114</sup> com o objetivo de efetivar uma transformação da noção de identidade pessoal, agora expandida em razão dos novos conhecimentos sobre os impulsos desconhecidos que deixam de se manifestar de forma autônoma e passam a existir como continuações voluntárias da personalidade. As similaridades não passaram despercebidas, e Carl Jung comenta em uma carta dirigida a um pastor o quanto o trabalho de Agostinho poderia ser útil no contexto de uma aproximação da igreja perante conceitos da psicologia tal qual o inconsciente:

No ano passado eu vi um inglês Dominicano que admitiu espontaneamente que tudo dependia sobre se a Igreja iria de acordo com a evolução da psicologia moderna ou não. Fiquei muito surpreso ao ouvir isso de um teólogo católico. Eu não teria ido tão longe. Mas parece para mim que seria apropriado se a teologia pelo menos soubesse sobre a existência do inconsciente. Isso seria facilitado pelo “Noli foras ire, redi ad te ipsum, in interiore homine habitat veritas” de Santo Agostinho.<sup>115</sup>

O “homem interior”, aqui referido por Jung, origina-se de uma passagem do apóstolo Paulo, na qual este faz a seguinte provocação: “Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”<sup>116</sup>, citada mais tarde por Agostinho em seu *De Magistro*. Será a partir dessa percepção que o bispo de Hipona irá argumentar que o conhecimento não se origina das palavras, mas é apenas indicado por elas, para que seja verdadeiramente assimilado de maneira inata pelo homem interior, ou seja, por aquela porção da dimensão anímica capaz de receber a iluminação divina. De acordo com ele “a verdade dita, a Verdade interior, ensina não com minhas palavras, mas pelo eco da manifestação interior do próprio Deus que pode responder se for interpelado”<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Jung, por exemplo, diz que “a imagem divina do homem não foi destruída pelo pecado, mas apenas danificada e corrompida (“deformada”), e será reconstruída pela graça divina. O âmbito da integração é indicado pela *descensus ael inferos*, descida de Cristo aos inferos, descida cujos efeitos redentores abrange inclusive os mortos. O seu equivalente psicológico é a integração do inconsciente coletivo, parte constitutiva e indispensável da individuação: ‘Nosso fim deve ser, portanto, diz Agostinho, nossa perfeição, mas nossa perfeição é Cristo’, porque Ele é a imagem perfeita de Deus” (JUNG, 2008, p.60).

<sup>115</sup> JUNG, Carl. C.G. *Jung Letters, Vol. 1: 1906-1950*. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 466, tradução nossa.

<sup>116</sup> A BÍBLIA. *I Coríntios III*. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

<sup>117</sup> *mag.* I, 15. AGOSTINHO, Aurélio. *De Magistro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 132.

O que Jung parece estar tentando dizer é que o inconsciente, enquanto descoberta da modernidade, revela algo sobre a alma humana que Agostinho já deixava implícito em seu pensamento: o homem como descrito pelo bispo de Hipona já não é dono de sua própria casa, pois nela existem muitos outros e entre eles, este mestre interior cuja relação com o criador é tão importante. O conhecimento de Deus, acima de tudo, pertence a este mundo obscurecido do espírito, uma tese que séculos mais tarde estará presente mesmo em Freud e outros pensadores da psicologia, embora interpretado de forma diferente. Para Jung especificamente trata-se de uma comparação muito frutífera, pois encaixa de forma conveniente com sua própria interpretação de Deus como um arquétipo<sup>118</sup>.

É de relevância, nesse contexto, apontar da mesma forma o fato de que o inconsciente, tal como descrito pela psicologia, tem a característica particular de expressar-se através de uma linguagem simbólica, algo que pode ser percebido nos sonhos, por exemplo, mas que se manifesta também na mitologia. A noção de narrativa com um todo é algo que acompanha de forma muito próxima o universo dos arquétipos, e Agostinho traz consigo o trunfo de, ao expor uma teoria profundamente inspirada pela compreensão cristã sobre a realidade, agregar a seu pensamento uma noção de Deus não apenas singular e personificado, mas também vinculada a uma história mais abrangente sobre a humanidade. Charles Taylor, em seu *As Fontes do Self*, reitera esta importância da narrativa no processo de reconhecimento e direcionamento da personalidade:

Isso afirma outra condição básica no processo do fazer sentido de nós mesmos, que nós compreendemos nossas vidas em narrativas. Isso tem sido muito discutido recentemente, e de maneira muito perspicaz. É recorrente que seja dito que fazer sentido da vida como uma história é também, como a orientação para o bem, não um extra opcional, que nossas vidas existem também em um espaço de questões, que somente uma narrativa coerente pode responder.<sup>119</sup>

Similarmente, para Joseph Campbell os mitos, como manifestações espontâneas da cultura e da *psyché*, têm quatro funções distintas, das quais interessantemente três parecem análogas em grande parte as funções atribuídas às diferentes doutrinas da filosofia presentes na sua separação clássica em lógica, física e ética. Entre os propósitos dos mitos, diz ele, um é o de fornecer uma explicação cosmológica sobre o universo e o lugar que o ser humano

---

<sup>118</sup> “Cristo é para nós a analogia mais próxima do si-mesmo e de seu significado. Não se trata, aqui, bem entendido, de um valor atribuído artificial ou arbitrariamente, mas de um valor coletivo, efetivo e subsistente por si mesmo, que desenvolve a sua atividade, quer o sujeito tome ou não conhecimento dele” (JUNG, 2008, p.66).

<sup>119</sup> TAYLOR, Charles. *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.47, tradução nossa.

possui nele, seguido pelo de organizar as interações sociais e fornecer regras de conduta específicas que definam qual a maneira correta de agir perante os outros. Finalmente, também serve para apresentar uma base que instrua o indivíduo na dimensão de sua subjetividade para que ele possa viver corretamente como uma pessoa competente e realizada. Dos primeiros dois mencionados, fica evidente a conexão com as doutrinas da física e da ética, respectivamente, enquanto no terceiro parece que ao menos de forma implícita o processo de formação de juízos de valor tem uma participação, relacionando-o com a doutrina da lógica.

Mas, o mito, na interpretação de Campbell, serve a outra função adicional: a função mística, responsável por fazer o indivíduo entrar em contato com o mistério de sua própria existência, perante a qual desenvolve um senso de “admiração”<sup>120</sup>. Aqui, nos lembramos das palavras de William James ao comparar as passagens de Marco Aurélio com aquelas de um crente fiel. Para o estoico não há mistério, o universo é regido por leis previsíveis e universais cujo entendimento segue-se de forma automática dado certa autoreflexão. Não há, por assim dizer, verdades a serem resgatadas no interior, nem conteúdos de ordem simbólica a serem experienciados. O impulso em direção à exploração do desconhecido é substituído por uma compreensão definitiva sobre as leis naturais.

Dessa compreensão, se retira tudo o que alguém precisa para desvendar todos os detalhes relacionados com uma vida virtuosa e feliz. As emoções, enquanto obstáculos neste caminho, são rapidamente descartadas por não servirem a propósito algum. Não existe em um esquema como este lugar para o paradoxal, o misterioso, o desconhecido. A personalidade é tudo aquilo que está presente, e é desnecessário qualquer processo mais complexo de reflexão quanto a isso. Tampouco há em uma representação tal qual a dos estoicos o convite para uma jornada de auto descobrimento e exploração do si mesmo como a que Campbell tão popularmente denominou “a jornada do herói”. A grande narrativa da humanidade resume-se, nesse caso, a um constante existir “da forma correta”, sem a ambição de alcançar algum fim mais nobre ou de tornar-se um indivíduo específico cujas virtudes são resultado de uma história particular.

Tais aspectos, no entanto, se veem presentes na alternativa agostiniana, não por serem particularmente vinculados à história de Cristo, mas por serem uma característica essencial de todas as mitologias e religiões em geral, inclusive a cristã. A narrativa é parte intrínseca da forma como o ser humano interpreta a realidade a sua volta, e em muitos casos ele só se dará conta de algumas verdades sobre si mesmo ao observar o que dizem as histórias que

---

<sup>120</sup> CAMPBELL, Joseph. *The Power of Myth*. Terra Nova: Anchor, 1991, p.38, tradução nossa.

formaram a sua cultura, que não representam apenas invenções subjetivas do *Ego*, mas de fato ferramentas de expressão do inconsciente. Tal é a razão pela qual, mesmo hoje em dia, espetáculos como o teatro e o cinema têm o potencial de tornarem-se experiências catárticas que nos tocam profundamente, capaz de inspirar-nos a explorar novas realidades sobre nosso próprio eu e transformar nossa relação com o mundo ao qual pertencemos.

## 9. CONHECIMENTO DE SI

Após exploração dos autores mencionados, é inteiramente compreensível que surja o questionamento sobre a relevância que este estudo tem perante a realidade contemporânea, particularmente dado que este trabalho busca demonstrar essa relevância como parte de seus objetivos. Com intuito de melhor ilustrar o argumento proposto, se mostra conveniente começar o processo, primeiramente, através de uma observação de algumas das características da sociedade moderna, seus triunfos e seus defeitos no tocante ao assunto do conhecimento de si.

A evolução das ciências tornou alcançável às mãos humanas a capacidade de fazer uso de enorme poder, forneceu meios para tornar sua vida mais cômoda, rica e intelectualmente satisfatória. Há, no entanto, de se notar que estes avanços todos caracterizam inovações de ordem material e externa, cujo efeito no universo psicológico do ser humano é, no mais das vezes, limitado. Em grande parte, os problemas que assolam os indivíduos modernos não são extremamente diferentes daqueles que conturbavam as mentes dos antigos estoicos. O que se procura ainda é um estado de tranquilidade, de paz e de felicidade, porém agora em um mundo totalmente diferente, um mundo onde arguivelmente as intuições destes e de outros pensadores tornam-se cada vez mais essenciais.

A realidade atual torna-se cada vez mais globalizada, seguindo uma direção não muito diferente daquela na qual o estoicismo primeiro manifestou-se, em um período onde a Grécia deixava sua costumeira organização social embasada nas cidades-estados e tornava-se parte de um mundo agora composto por vastos impérios, onde manter relações hereditárias com seu lugar de origem era cada vez mais difícil para o cidadão, que se via pertencente não mais a uma única cidade, mas de fato ao mundo todo. Confuso em meio a tamanha complexidade e diversidade, o indivíduo perde seu senso de direção, conseguindo reconquistá-lo apenas ao retornar àquilo que tem de mais íntimo e imutável: o si mesmo, regido por um princípio inato que o assegura em suas ações e provém uma âncora na qual manter-se firme mesmo quando enfrentando as dificuldades que advém deste novo mundo.

Mas é preciso se perguntar, frente aos desafios trazidos à tona pelas cada vez mais fascinantes realidades reveladas pela psicologia, se tais intuições estoicas, embora sejam inestimáveis, são também suficientes para solucionar o enigma que nos é apresentado. Evidentemente a razão, como um princípio universal ao qual se deve obedecer em todas as coisas (para que desta forma seja possível separar as crenças verdadeiras das falsas) é uma ferramenta essencial para a obtenção de uma vida virtuosa, mas será ela também tudo o que

há? Não haverá da mesma forma riscos em seguir uma vida regida inteiramente pela razão? Seria algo assim sequer possível? Não estaria com isso ignorando-se aspectos importantes do funcionamento da mente? Para Jung é exatamente isto que ocorre, pois “uma função natural que tem existido desde o início, como a função religiosa, não pode ser descartada com críticas racionalistas ditas esclarecidas”<sup>121</sup>.

Com o advento da ciência parece haver uma tendência cada vez maior vinculada à busca de uma externalização desses processos internos e uma redução do ser humano ao seu aspecto mais quantificável e material. O homem da ciência, afirma Jung, é um homem que se vê como um grão de areia em um universo enorme e conclui com base nisso que sua participação nessa realidade tão maior que a sua própria subjetividade é desnecessária e que qualquer senso de importância relacionado a si mesmo é mero exercício de um ego inflado.

Perigosa é, entretanto, tal percepção. Ao mesmo tempo em que se pode retirar dela um senso positivo de pertencimento, unidade e fraternidade perante os demais, pode-se da mesma forma retirar uma noção de descartabilidade. A função religiosa, se não encontrar uma maneira de se expressar de forma saudável, irá certamente se manifestar de formas patológicas. Por mais que a razão seja capaz de analisar as evidências que possui, essa nunca será forte o suficiente para que através dela seja descartado totalmente o impulso religioso.

Mesmo os antigos estoicos, com suas noções de responsabilidade e pertencimento universais agregaram a este princípio do *logos* um aspecto transcendente de forma a deixar muito claro que o indivíduo, o ser humano, não é medido pela extensão de sua participação na sociedade, sua classe ou suas conquistas pessoais, mas sim pela sua proximidade com a virtude, que é acessível apenas graças ao dom da razão com o qual todo ser humano foi agraciado pela natureza. Seu ponto de referência permanece, portanto, vinculado uma realidade extramundana. Embora as críticas de William James quanto à aparente manifestação menos apaixonada dos estoicos, passagens tais quais esta, de Sêneca, nos lembram do fato de que esta doutrina se trata, ainda, de uma busca pelo que transcende na vida humana:

Sei que a minha pátria é o mundo, e que os deuses a comandam, e eles estão acima de mim e ao redor, agindo como censores de meus atos e de minhas palavras. Quando a natureza solicitar o meu espírito, ou minha razão ordenar que eu o libere, partirei dizendo que sempre cultivei a retidão de caráter e as melhores intenções, sem haver reduzido a liberdade de ninguém, muito menos a minha. Qualquer pessoa que pretenda, que queira, que se proponha a fazer isso estará trilhando a estrada que

---

<sup>121</sup> JUNG, C. G. *The Undiscovered Self*. Oxfordshire: Routledge, 2015, p. 19, tradução nossa.

leva aos deuses. Caso não consiga atingir a meta, terá então sucumbido depois de ter ousado grandes coisas.<sup>122</sup>.

Já o mundo contemporâneo gira em torno de objetivos mais terrenos. A tecnologia traz consigo também muitos perigos, especialmente quando seus avanços são mais extensos que os que ocorrem no pensamento daqueles que farão uso dela. Nesta perspectiva o avanço tecnológico parece oprimir o ser humano constantemente em um nível espiritual, pois se nega a atribuir qualquer realidade ao seu anseio pela exploração do mistério que perpassa todos os aspectos de sua existência. Simultaneamente, os dogmas do passado não são mais suficientes para abranger a visão moderna de mundo e seus mistérios gradualmente perdem o apelo que outrora tiveram com a chegada de cada nova geração que, desapontada com a visão antiquada de seus ancestrais, reage de maneira extremamente cética perante a eles. Tal dilema moderno entre o mundo natural e o mundo de valores abstratos associados ao papel da mitologia na sociedade, assim como as consequências bem reais que essa relação produz, é abordado por Joseph Campbell:

Com nossos velhos tabus mitologicamente fundados não resolvidos por nossas próprias ciências modernas, há em todo o mundo civilizado uma incidência crescente de vícios [...] violência, assassinato e desespero. Estes são fatos [...] Eles dão importância aos clamores dos pregadores por arrependimento, conversão e retorno à antiga religião. E desafiam, também, o educador moderno com respeito à sua própria fé e lealdade final. O professor consciencioso - preocupado com o caráter moral, bem como com o aprendizado dos livros de seus alunos - deve ser leal primeiro aos mitos que sustentam nossa civilização ou às verdades "factualizadas" de sua ciência? Os dois, no mesmo nível, estão em desacordo? Ou não há algum ponto de sabedoria além dos conflitos de ilusão e verdade pelo qual as vidas podem ser recompostas?<sup>123</sup>.

Talvez se possa dizer que Campbell fale aqui de forma demasiadamente dramática, e que de fato todos os períodos da história foram acompanhados de seus desafios particulares e, no entanto, parece existir, ainda assim, algo de verdadeiro no significado que busca transmitir. Sua observação remete ao fato de que muitos dos problemas de nossa época permanecem os mesmos da antiguidade, mas que embora os conhecimentos naturais tenham hoje se expandindo ao ponto de facilitar o entendimento sobre tais dilemas; o mundo moderno, em contrapartida, carece dos meios de buscar uma resposta satisfatória para tais questões sobre aspecto numinoso da experiência. Como dito antes por Nietzsche “Deus está morto”<sup>124</sup> e os responsáveis foram nós, o que faz do problema gerado em consequência

<sup>122</sup> *De Tranquillitate Animi*, XX. SÊNECA L. A. *Sobre a Tranquilidade da Alma*. São Paulo: Porto Alegre: L&PM, 2019.

<sup>123</sup> CAMPBELL, Joseph. *Myths to Live By*. Nova Iorque: Viking Press, 1972, p. 11, tradução nossa.

<sup>124</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.148.

também nossa responsabilidade. Frente ao vácuo que agora ocupa o lugar que um dia pertenceu às pretensões do homem de alcançar o eterno, como se deve proceder?

O mundo se vê lidando silenciosamente com tal enorme cisão. Em frente aos olhos de uma sociedade incauta, que nada suspeita, manifesta-se um campo de batalha no qual participam todos aqueles que nela vivem, mesmo aqueles que não percebem sua própria responsabilidade perante a ele. Alguns sugerem a salvação através dos meios políticos, fazendo de sua função religiosa um fanatismo, enquanto outros se resumem a um hedonismo sem objetivo cuja função torna-se apenas uma distração momentânea. Quando ciente deste desafio não é apenas interesse, mas de fato dever da filosofia, manifestar-se. Tal é a missão para a qual foi criada desde os seus primórdios: analisar, debater e encontrar, através da razão, as verdades que têm o potencial de transformar o homem em seu mais íntimo e torná-lo uma entidade digna de sua característica como criatura racional em cujo espírito habita algo do divino e bom.

Em *As Variedades da Experiência Religiosa*, William James, ao concluir seu extenso estudo sobre a relação do espírito com o transcendente em suas mais variadas formas, afirma que há, em seu ponto de vista pragmático, razões suficientes para se querer resgatar o exercício da religião dos confins do passado remoto e o reinterpretar através de uma lente moderna, com auxílio da ciência e não em oposição a ela. Sua tese, tal qual a de Agostinho, é a de que essa essência divina não é encontrada em lugar algum do mundo exterior, mas de fato, apenas no interior, na mente, em sua porção mais desconhecida, o inconsciente:

[...] O eu subconsciente, hoje em dia, é uma entidade psicológica bem acreditada; e, no meu entender, temos nele exatamente o termo intermediário que se faz preciso. Abstraindo todas as considerações religiosas, existe real e literalmente mais vida em nossa alma total do que temos consciência disso num momento qualquer. A exploração do campo transmarginal não foi até agora empreendida com seriedade, mas o que o Sr. Myers disse em 1892 em seu ensaio sobre a Consciência Subliminal é tão verdadeiro quanto o era ao ser escrito: “Cada um de nós, na realidade, é uma entidade psíquica permanente muito mais extensa do que supõe - uma individualidade que nunca pode expressar-se completamente através de nenhuma manifestação corpórea. O Eu manifesta-se através do organismo; mas há sempre alguma parte do Eu não manifestada; e sempre, ao que parece, algum poder de expressão orgânica em latência ou em reserva.” [...] Seja-me, pois, lícito propor, à guisa de hipótese, que o que quer que ele possa ser em seu lado mais distante, o “mais” ao qual na experiência religiosa nos sentimos ligados é, em seu lado mais próximo, a continuação subconsciente da nossa vida consciente. Começando, portanto, com um fato psicológico reconhecido como nossa base, parecemos preservar um contato com a “ciência” que o teólogo comum não tem. Ao mesmo tempo, justifica-se a afirmação do teólogo de que o homem religioso é movido por uma força externa, pois uma das peculiaridades das invasões procedentes da região subconsciente é assumir aparências objetivas, e sugerir ao Sujeito um controle externo. Na vida religiosa sente-se o controle como “superior”; mas visto que, em nossa hipótese, são em primeiro lugar as faculdades superiores de nossa própria

mente oculta que mais influem, o sentido de união com o poder além de nós é o sentido de alguma coisa que se diria, não apenas aparentemente, senão literalmente, verdadeira.<sup>125</sup>

Esta percepção sobre a virtude presente na experiência do sagrado é fascinante, pois parece aceitar uma proposta que, muitas vezes, a ciência e a teologia negam-se a tratar com seriedade, preferindo manter, separadamente, o monopólio da verdade, ao invés de perceber esse abundante campo de estudo como um universo comum no qual ambos podem ser de grande significância. Eis o lugar que pertence à filosofia, esta arte que foi sempre uma colaboração entre o pensamento conceitual abstrato e a experiência da realidade. Pouco importa, em termos puramente pragmáticos, como alguém escolhe caracterizar essa essência divina. O cristão pode chamá-lo de Deus, e não estaria cometendo erro algum, pois Deus, tal qual Agostinho o entendia, é exatamente isso: algo tão grande e perfeito que escapa à apreensão dos sentidos, portanto qualquer tentativa de associá-lo a algo físico e material é inútil. Não o contempla aquele que o procura com os olhos do corpo, à luz da matéria, mas apenas o que o faz com os olhos da alma, à luz da razão.

Tampouco comete uma heresia aquele que prefere pensar nele como uma manifestação autônoma da força interna, presente em um mundo ainda inexplorado no interior da *psyché*. A proposta fundamental permanece a mesma: existe, no interior da alma, algo de importante e divino que carrega o potencial de expandir o pensamento e engrandecer a experiência da realidade através do estabelecimento de uma conexão com potências que fogem dos limites da compreensão humana tal qual ela existe hoje. Ainda mais, o que permanece fixo em ambas as interpretações é a conclusão de que através do conhecimento dessa realidade transcendente, conhece-se também a si mesmo, pois seja ela Deus ou seja ela parte do inconsciente trata-se, de qualquer forma, de algo vinculado ao interior de cada um. É imagem de Deus por ser imagem do que contém de Deus em si, é parte do inconsciente, pois representa aquilo ao qual o espírito aponta seu desejo quando busca expandir-se para além de seu próprio *Ego*, em busca de uma vida que tenha maior significado.

Os estoicos, com sua filosofia prática e sua relação de admiração e obediência à razão, demonstrada de forma tão bela através de sua cosmologia fundamentada no princípio do *logos*, foram sábios ao seguir um movimento interno que identificava no espírito a centelha divina do ser humano. Suas teses sobre a estrutura do aparelho psíquico e, principalmente, sobre o processo de formação de crenças são muito úteis e em maior parte apresentam um

---

<sup>125</sup> JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. Londres: Longman, 1917, p. 502-503, tradução nossa.

verdadeiro esquema sobre os movimentos da alma. Tanto é o caso que mesmo atualmente existem áreas da psicologia que fazem uso do pensamento destes filósofos antigos, tal qual a Terapia Cognitivo-Comportamental. O estoicismo tem muito o que ensinar ao homem moderno, e seria insensato aquele que, julgando tais ideias como resquícios de uma era já ultrapassada, afirma serem elas irrelevantes.

William James, em seu *The Will to Believe*, argumenta que a fé está presente em maior ou menor grau em quase todas as crenças que temos, pois elas em grande maioria advêm de um consenso e não da verdadeira experiência pessoal, que é extremamente limitada. Nossa fé, de acordo com James, “é a fé no outro”<sup>126</sup>, seja ele uma pessoa ou instituição. Com isso, o autor irá defender que a fé representa uma fonte de conhecimento tão legítima quanto qualquer outra, desde que se encarregue apenas dos tipos de conhecimento para os quais é propícia. De fato, é necessário questionar se uma existência inteiramente desvinculada da fé seria compatível com o espírito de nossa civilização. Certamente Aristóteles tinha razão quando disse do homem que era um ser racional, mas, ainda assim, quanto mais a sociedade contemporânea vai agregando para si características advindas deste aspecto de sua constituição mais parece que ela, contudo, vai afastando-se daquilo que tem de mais verdadeiramente humano.

Os deuses de Sêneca e Epicteto são entidades de virtude, cujos cuidados e atenção são dedicados a certificar-se de que na vida de cada indivíduo terreno haja justiça, assim como, a possibilidade de crescimento e amadurecimento espiritual. Mas são também criaturas distantes e incomunicáveis. Diálogo algum temos nós com eles, que nos vigiam como pais atenciosos, porém ausentes. No espírito humano reside algo desta divina providência, a razão, que nos ajuda a fazer juízos, mas não ensina e nem nutre no crescimento de nada além daquilo que já é: um princípio racional. Conhecer a tal princípio pode ser o caminho para a obtenção de uma vida boa e uma alma tranquila, mas nada diz sobre quem somos e de forma alguma equivale a um conhecimento de si (embora seja realmente conhecimento ao menos de uma parte de si). As emoções, assim como a fragmentação da vontade e demais complexidades do espírito não são problemas para estes pensadores que buscam uma filosofia prática de vida.

Agostinho, movido por inspirações neoplatônicas e motivado pela paixão cristã, utiliza-se da razão tanto quanto seus predecessores do estoicismo, porém o faz de outra forma. A razão aqui é parte de um processo, mas de forma alguma representa seu fim. Ela é

---

<sup>126</sup> JAMES, William. *A Vontade de Crer*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 19.

equivalente aos olhos da alma, que nada enxergam enquanto pertencerem a uma alma doente. Dela se faz uso para atingir aquele conhecimento que a transcende e que fornece a base essencial a partir da qual é possível praticar tal dom do espírito: o conhecimento de Deus, e junto com este, o conhecimento de si.

Com exceção da razão todo o restante que se manifesta no mundo interior humano é de origem desconhecida e inexplicável, problema que começa já com a própria noção de consciência e estende-se até o estudo de estados emocionais tais quais o amor, o ódio, a coragem, o maravilhar-se e tantos outros que fazem da experiência humana algo muito rico em diversidade. Pouco podemos dizer sobre tais estados mentais, explicá-los é uma tarefa praticamente impossível de ser feita através apenas da palavra e mesmo que não fosse o caso, ainda assim, tal feito representaria pouco mais que uma fria, mesmo que correta, descrição impessoal sobre fenômenos cujos efeitos são imensamente mais impactantes que suas causas. Eles trazem consigo, portanto, uma inata qualidade de inefabilidade que não pode ser abstraída através do raciocínio proposicional, categorizando este mundo complexo com o qual Agostinho se vê entrelaçado e que busca entender.

O inconsciente, como teoria psicológica, representa algo sobre o qual ainda pouco conhecemos, mas dele é possível afirmar, pelo menos uma coisa que parece ser aceita de forma unânime por todos os pesquisadores que se dedicaram ao seu estudo: seja como for que funcione, ou mesmo independente de sua função, ele se comunica de uma forma muito particular com o restante da *psyché*, fazendo uso de uma linguagem simbólica diante da qual a razão pura se vê incapaz de compreensão. Ela é evidentemente necessária (pois nada poderia ser concluído sem ela), mas não totalmente eficaz quando utilizada sem os necessários cuidados. O efeito desejado só se manifesta se for aplicada em conjunto com uma metodologia na qual o aspecto humano é um fator indispensável e o processo hermenêutico uma arena central em que se desvenda a cura.

Se alguém busca melhor conhecê-la, essa parte que é também o si mesmo e, simultaneamente, uma alteridade, onde melhor encontrá-la do que entre estas narrativas que desde os primórdios da civilização têm movido o espírito sem que esse entenda como ou por que, em direção àquilo que existe de mais transcendente em si mesmo? Em outras palavras, Agostinho estava certo quando afirmou que o conhecimento de si só é possível através do conhecimento de Deus, pois Deus só é apreensível no interior da alma, mais especificamente, na parte da alma que deve ser iluminada e redescoberta. Jung, em sua psicologia analítica, comenta como um conhecimento do si mesmo que não perpassa o território do inconsciente nunca será um conhecimento suficiente:

Apesar de desconhecermos os limites de suas bases, o eu nunca é mais ou menos amplo do que a consciência como tal. Como fator consciente, o eu pode ser perfeitamente descrito, pelo menos do ponto de vista teórico. Mas isto nada mais nos proporcionaria do que uma imagem da personalidade consciente, à qual faltariam todos os traços que o sujeito desconhece ou de que não tem consciência. Mas a imagem global da personalidade deveria incluir também esses traços. É absolutamente impossível fazer uma descrição completa da personalidade, mesmo sob o ponto de vista teórico, porque uma parcela do inconsciente não pode ser captada. Esta parcela não é, de modo algum, irrelevante, como a experiência nos tem mostrado até a saciedade. Pelo contrário: há qualidades perfeitamente inconscientes que só podem ser observadas a partir do mundo exterior, ou para se chegar às quais é necessário muita fadiga, ou recorrendo até mesmo a meios artificiais.<sup>127</sup>

Assim mostra-se muito importante, e até mesmo necessário, que a cultura, mais uma vez, atribua ao mistério que acompanha de forma essencial a experiência humana o seu devido valor psicológico e espiritual. Negar-lhe a existência é negar a nossa humanidade, sem a qual não é possível obter conhecimento algum sobre o si mesmo. Uma verdadeira saúde mental precisa preocupar-se não apenas com sua porção racional (embora seja esta também uma de suas facetas que merece tanta atenção quanto qualquer outra), mas com o todo restante, tão complexo e simbolicamente intrincado, perante o qual a razão deve portar-se como uma ferramenta e não necessariamente como uma mestra. É através não de uma comparação apenas com a realidade material, mas, de fato, com esse ponto de referência transcendente que o indivíduo pode encontrar o seu lugar diante do resto do mundo e de si mesmo, cultivando em si o que talvez seja o seu aspecto mais essencial: o maravilhar-se com o eterno mistério de sua existência e as incontáveis possibilidades que o acompanham, a verdadeira terra desconhecida.

---

<sup>127</sup> JUNG, Carl. *Aion: Estudos do Simbolismo do Si-Mesmo*. São Paulo: Cultrix, 1991, p. 16.

## CONCLUSÃO

Após todos esses anos a filosofia hoje dá continuidade ao impulso iniciado por Sócrates na antiga Grécia, e aborda essas questões agora com a vantagem de uma enorme bagagem de pensadores de todas as épocas e lugares do mundo que, cada um à sua maneira, contribuíram para a expansão do conhecimento filosófico sobre tais fascinantes problemas. Tamanha é essa riqueza que seria ideal, em um trabalho cujo objetivo é aprofundar-se neste assunto, abordar a todos. Evidentemente, dado os limites de tempo e a enorme variedade de autores a serem estudados, tal objetivo seria de todo modo inatingível. O que pode, no entanto, ser afirmado com muita certeza quanto a essa abundância de conteúdo é que junto com sua diversidade ela também trouxe consigo uma enorme complexidade. Ao discutir assuntos vinculados tão diretamente aos mais sutis aspectos da interioridade, a filosofia se vê obrigada a lidar com fenômenos que beiram o limite da capacidade de abstração humana, de forma que por vezes se torna difícil encontrar uma relação clara entre os argumentos desenvolvidos e a sua função prática como ferramentas utilizáveis para a conquista da verdade.

Tal situação pode (e frequentemente o faz) agregar à filosofia um aspecto de imaterialidade, de pesquisa puramente teórica e até mesmo, em casos extremos, de inutilidade. Por isso, é importante manter em mente, tanto o filósofo que pesquisa e expõe suas ideias quanto a audiência que o ouve com apaixonada atenção, que a filosofia em sua essência sempre foi mais que apenas um exercício teórico da razão. Trata-se também de uma forma de vida, algo que era muito bem compreendido pelos filósofos antigos. Essa visão prática da filosofia não se limita somente a uma vida dedicada a causas exteriores, mas refere-se, primeiramente, a uma conduta individual específica e ao estudo das particularidades da alma que regem a ação humana. É algo que acaba necessariamente abordando também a relação com os demais e a com a sociedade, pois estes agregam à totalidade do *Self* tanto quanto o *Self* agrega à totalidade do resto.

Desde o início das civilizações humanas, enquanto o homem dedicava-se à exploração e dominação do mundo hostil ao seu redor, em seu interior outro universo permanecia obscurecido. Um universo que mesmo em seus primórdios já o fascinava, e através do qual atribuiu às coisas que vivia algo de nobre e divino, tornando suas mitologias não apenas esquemas para a sistematização de padrões de comportamento, mas de fato berço de complexas cosmologias, cuja relevância psicológica escapava até mesmo os limites de sua própria compreensão. Ainda hoje, tal realidade se apresenta cheia de mistério. O mundo da

psicologia permanece em grande parte inexplorado, e a filosofia, mãe de todas as ciências, têm muito a oferecer nesta continuação moderna da busca pelas respostas sobre a interioridade. É neste contexto que um retorno a autores como os estoicos e Santo Agostinho mostra-se tão útil para o mundo contemporâneo. Ambas estas correntes filosóficas, embora tão diferentes entre si, convergem em um mesmo ponto: o desenvolvimento individual do espírito e a obtenção, através dele, de uma vida feliz e virtuosa.

O trabalho dos autores clássicos do estoicismo é merecedor de muito respeito, admiração e estudo. De fato, justamente por isso é que uma significativa porção deste trabalho foi dedicada à sua contribuição. Sua filosofia, construída e ensinada de forma tão sistemática, faz uma descrição muito precisa sobre os movimentos da vida anímica e as maneiras como é possível navegá-los de forma a escapar do erro e fortalecer a virtude. A sugestão de interpretar perturbações da mente como juízos, assim como o hábito de analisar tais juízos de forma a buscar neles as suas justificativas, é particularmente fascinante. Isso retira das coisas externas o poder que antes possuíam sobre o indivíduo e reitera a liberdade deste, argumentando que tais perturbações não são de fato uma necessidade, mas uma opção. A capacidade de escolha vinculada à vontade (*prohairesis*) ganha desta forma uma relevância previamente ignorada, vinculando-a diretamente com a busca pela liberdade e felicidade.

Quanto às emoções, embora se possa argumentar que os estoicos talvez tenham propagado um ideal muito distante daquilo que é possível, ou mesmo daquilo que é saudável, sua contribuição não é menos importante. Basta que se observe como a própria palavra “estóico” tornou-se recorrente na cultura popular para que se veja o quão influente foram suas ideias. Em geral, o caráter demasiadamente emotivo e descontrolado que criticam em sua literatura representa realmente uma forma viciosa de comportamento. Tal fato parece ser aceito de forma unânime não apenas pela maioria dos filósofos que abordam o tema, mas também pela cultura como um todo. Inclusive, é possível encontrar similar admiração vinculada a uma disciplina da mente e das paixões mesmo nas filosofias e religiões orientais.

Teses como a dos primeiros movimentos tornaram essas reflexões ainda mais profundas ao associar a noção estoica de aprovação interna com a manifestação de fenômenos psicologicamente inevitáveis. Mais uma vez, um fenômeno mental é abordado com cuidado e sutileza, de forma a revelá-lo não apenas como uma ocorrência, mas como resultado natural de outras variáveis. Tal impulso pela separação, classificação e compreensão das perturbações anímicas é precisamente aquilo que atribui aos estoicos um lugar de tamanha relevância no contexto da busca por um maior entendimento sobre a *psyche*. Este trabalho, partindo de uma análise sobre os pilares do pensamento estoico,

atravessando sua história e procurando fazer uma suficientemente completa exposição sobre ele, não almeja criticá-los, nem retirar deles seu merecido lugar de destaque na história da filosofia. Muito pelo contrário, um de seus objetivos é reafirmar a sabedoria encontrada nestes pensadores antigos através de uma exposição de suas ideias.

Existe algo de muito útil nesse retorno à virtude do autocontrole, pois trata-se de algo que a sociedade contemporânea não nutre no indivíduo moderno, que cada vez mais parece escravizado pelos mesmos problemas que incomodavam a Sêneca e Marco Aurélio. A característica da emoção é seguidamente acentuada de maneira desmedida, e neste cenário é muito possível que os antigos estoicos tenham algo de importante a dizer. Talvez seja essa a razão pela qual os seus livros têm atraído a atenção de milhares de pessoas nos últimos anos, mesmo entre leigos na área da filosofia. Nesse aspecto, eles trazem a tona máximas de muita profunda sabedoria, embasadas em raciocínios que, ao contrário do que pensava Cícero, representam parte do que existe de mais belo e admirável no legado dos antigos.

Agostinho, por sua vez, embora também possua divergências com estes autores, utiliza extensamente do esquema teórico presente no estoicismo em sua própria filosofia. Tanto quanto eles, o pensador cristão busca algo de fixo e confiável no universo caótico ao seu redor, e da mesma forma o encontra no mundo interior, vinculado de maneira extremamente forte com a razão. Tanto um quanto o outro falam de uma realidade transcendente de onde se origina ao menos parte de sua personalidade, a qual devem admirar, nutrir e redescobrir em seu íntimo, em um movimento de retorno ao estado que é adequado ao ser humano e conveniente à sua natureza. Existe, é claro, um aspecto transcendente na filosofia agostiniana que a torna diferente da alternativa estoica, mas tal característica apenas adiciona uma nova faceta a ser desvendada, sem necessariamente contrariar o que foi dito até aqui. De fato, não há razão para se supor que ambas as abordagens sejam necessariamente contraditórias quando postas uma do lado da outra. Um estudo mais detalhado sobre elas demonstra como os interesses particulares a cada uma podem, na verdade, agregar ao todo.

As intuições estoicas sobre uma ordem divina, presentes antes em Heráclito, são assimiladas pelo cristianismo e conseqüentemente pelo bispo de Hipona. Similarmente ele irá argumentar a favor de um exame da consciência, das crenças e da conduta individual. Como antes mencionado, ele se utilizará inclusive da tese dos primeiros movimentos quando argumenta sobre a vontade. Agostinho parece em grande medida seguir o mesmo caminho que seus antecessores, há para ele também na alma a capacidade de fornecer ou não a sua aprovação interna às sugestões advindas do mundo exterior, e na medida em que este dom é bem utilizado, nisso se manifesta a verdadeira liberdade. Isto é verdade, e o africano não o

nega, mas ele questiona se é o bastante. Evidentemente, ele irá concluir que uma correção dos juízos é algo bom, porém não suficiente, pois é preciso também que a vontade escolha por sua própria força seguir aquilo que é verdadeiro e amar as coisas corretas. Mas a vontade é inconstante, falha por causa do pecado presente no homem. Algo maior é necessário para movê-la.

Assim ele compreende a razão como uma ferramenta cujo uso permite que as coisas sejam retiradas da escuridão e iluminadas em forma de conhecimento, mas percebe que seus movimentos são sustentados por algo ainda mais superior que a guia na direção correta, um impulso de ordem psicológica a partir do qual um indivíduo conecta-se com o ponto de referência transcendente do qual abstrai os valores que lhe orientam quanto a formação de seus julgamentos mais essenciais. A esse impulso se atribui uma face, uma personalidade e uma narrativa, bases que tornam possível o estabelecimento de um diálogo com o homem interior, que por sua vez recebe a verdade diretamente da fonte de todas as coisas, o próprio Deus. Efetuando-se esse diálogo o indivíduo encontra em si o potencial para conhecer a si mesmo, enquanto conhece a Deus.

Deus é a fonte da graça, e a graça é aquilo que permite à vontade mover-se em direção ao que ela quer. Sem este auxílio sobrenatural, o conhecimento não pode ser posto em prática conforme seu completo potencial, pois é impedido pelo pecado. Agostinho não opõe a estrutura conceitual estoica, mas revela novos desafios que tornam a correção destes comportamentos mais complexa do que eles inicialmente presumiram. O método estóico continua sendo válido para um grande número de situações, pois a vontade é realmente livre e ela permanece capaz de mover-se em direção ao que é bom em um grande número de casos, porém não em todos. E talvez, assim argumenta Agostinho, estes sejam justamente alguns dos mais importantes.

O ideal do sábio deve então ser modificado de forma a deixar de representar aquele indivíduo em quem as paixões nunca se manifestam, pondo em seu lugar a imagem de um ser humano imperfeito que deve, ainda assim, fazer o possível para direcionar sua vontade (e suas paixões) para o bem, porém tendo consciência de que ele necessita da ajuda de uma força espiritual externa para atingi-lo. Tal proposta, se analisada através das lentes da psicologia moderna, mostra-se profundamente verdadeira. Muito daquilo que é associado ao mundo espiritual, como mencionado, é interpretado pela psicologia como uma manifestação do inconsciente. E o inconsciente, assim argumentam Freud, Jung e tantos outros, não pode ser ignorado. Antes, ele é uma força poderosa que pode ser a diferença entre o sucesso ou

fracasso de uma empreitada terapêutica, e mesmo de uma vida como um todo. A vontade, em termos empíricos, realmente não age sem a graça do Deus que reside no interior da alma.

Hoje temos uma oportunidade única de retornar ao passado com uma nova e fresca perspectiva através da qual interpretar o trabalho de pensadores clássicos tais quais os que foram abordados no decorrer desta dissertação. Ao fazermos isso o que se percebe é algo muito interessante, a saber, Agostinho tinha mais razão no que dizia do que poderia imaginar em seu tempo, quando escreveu suas obras e cimentou o seu legado na história do pensamento ocidental. É evidente que os séculos que nos separam de sua época o tornam uma figura de seu tempo, cujas percepções são em grande parte limitadas pelo mundo em que vivia e o conhecimento que tinha, mas se o entendimento sobre o mundo mudou drasticamente desde então, a alma ainda sofre das mesmas perturbações que a angustiavam no passado, algo que dá ao seu trabalho uma característica de atemporalidade.

Existem suficientes e boas razões, como reiterado pelos demais autores mencionados, para atribuir ao fator do transcendente uma característica de realidade psicológica. A maior parte do conhecimento que há para ser adquirido neste contexto não reside em meio ao mundo da consciência, mas sim naquele outro ainda misterioso e desconhecido, o inconsciente (seja qual for o nome de preferência daquele que o estiver buscando para identificá-lo), onde reside em forma de símbolo as estruturas que permitem a nós o vislumbre de uma realidade maior que esta na qual existimos no dia-a-dia, e a partir da qual podemos melhor compreender nosso próprio potencial, como uma personalidade unificada e conectada novamente a esses princípios poderosos que possuem a capacidade de mover o espírito em direção à percepções inteiramente novas sobre si mesmo e aquilo que em seu mais íntimo venera como Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

AGOSTINHO, Aurélio. *A Cidade de Deus*. Volume I (Livro I a VIII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Cidade de Deus*. Volume II (Livro IX a XV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017

\_\_\_\_\_. *Da Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. *De Magistro*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

\_\_\_\_\_. *De Ordine*. Tradução de Silvano Borruso. Indiana: Saint Augustine Press, 2007

\_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2014.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios; A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

ARRIANO. *Discourses of Epictetus*. Tradução de Robin Hard, Oxford: Oxford University Press, 2014

\_\_\_\_\_. *O Manual de Epicteto*. Tradução do texto grego: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Introdução e notas: Aldo Dinucci. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012

ARRIANO, F. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição Bilíngue. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012

AURÉLIO, Marco. *Meditations*. New York: Penguin Books, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *Myths to Live By*. Nova Iorque: Viking Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *The Power of Myth*. Terra Nova: Anchor, 1991.

CÍCERO M. T. *On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tusculan Disputations*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

BREHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*, vol. 1. Paris: PUF, 1928.

FONTOURA, Fernando. *Oikeiōsis e Justiça Social*. Ekstasis, Porto Alegre, v. 11, n. 1, 2022

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

HADOT, Pierre. *The Inner Citadel*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

JAMES, William. *A Vontade de Crer*. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *As Variedades da Experiência Religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.

JUNG, Carl. *AION - Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Jung Letters, Vol. 1: 1906-1950*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. *The Undiscovered Self*. Oxfordshire: Routledge, 2015.

KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LONG, A. A.; SEDLEY, David. *The Hellenistic Philosophers*. Volume I. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

LONG, Anthony A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HINRICHSEN, L. E. *A Experiência Estética Segundo Santo Agostinho: Beleza, Unidade, Conversão e Transcendência*. Civitas Augustiniana, v.3, 2014.

LUZ, Diogo. *Pathos: Distúrbio Passional e Terapia em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. *Veritas*, Porto Alegre, v.50, n. 2, Jun., 2007.

\_\_\_\_\_. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 3, Set. 2005.

\_\_\_\_\_. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: Estudo complementar. Dissertatio*. Pelotas, v. 50, p.27-60, 2019.

PLATÃO. *Acibiades*. Pará: UFPA, 1975.

\_\_\_\_\_. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLUTARCO. *Como Tirar Proveito de Seus Inimigos*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. Volume 01, São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Volume 04, São Paulo: Edições Loyola, 1992.

TAYLOR, Charles. *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SÊNECA L. *De Ira*. Tradução de Irma de Pasquale Barini. Milão: Carlo Signorelli, 1963.

\_\_\_\_\_. *Natural Questions*. Tradução de Harry M.Hine. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Tranquilidade da Alma*. São Paulo: Porto Alegre: L&PM, 2019

SORABJI, Richard. *Self : Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, And Death*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.