

PARTE II

Interioridade

Topografia moral

Nossa idéia moderna de *self* está ligada a, ou poderíamos dizer até constituída por, um certo sentido (ou talvez uma família de sentidos) de interioridade. Nos próximos capítulos, gostaria de reconstituir o nascimento e desenvolvimento desse sentido.

Em nossas linguagens de autocompreensão, a oposição “dentro-fora” representa um papel importante. Julgamos que nossos pensamentos, idéias ou emoções estão “dentro” de nós, enquanto os objetos do mundo com os quais esses estados mentais se relacionam estão “fora”. Ou então pensamos em nossas capacidades ou potencialidades como “interiores”, à espera do desenvolvimento que as manifestará ou realizará na esfera pública. Para nós, o inconsciente está dentro, e pensamos nas profundezas do não-dito, do indizível, dos intensos e rudimentares sentimentos, afinidades e temores que disputam conosco o controle de nossa vida como internos. Somos criaturas com profundezas internas, com interiores parcialmente inexplorados e sombrios. Todos sentimos a força da imagem de Conrad no título de seu livro *Heart of Darkness*.

No entanto, por mais forte que nos pareça essa divisão do mundo, por mais sólida que nos pareça essa geografia, ancorada na própria natureza do agente humano, ela é, em grande parte, uma característica de nosso mundo, o mundo dos ocidentais modernos. Essa geografia não é universal, algo que os seres humanos reconheçam como ponto pacífico como, por exemplo, o fato de sua cabeça estar acima dos ombros. Seria mais apropriado considerá-la

função de uma forma historicamente limitada de auto-interpretação, uma forma que se tornou predominante no Ocidente moderno e pode realmente disseminar-se daí para outras partes do globo, mas teve um começo no tempo e no espaço e pode ter um fim.

É claro que essa visão não é original. Grande número de historiadores, antropólogos e outros consideram-na quase um truísmo. Apesar disso, o leigo que vive em todos nós tem dificuldade em acreditar nela. O motivo é que essa geografia está relacionada com nosso sentido de *self* e, por isso, também com nossa idéia de fontes morais¹. Não que essas coisas também não mudem na história. Pelo contrário: a história que quero contar é a história dessa mudança. Mas, quando determinada constelação de *self*, fontes morais e geografia interior é nossa, isso significa que se trata daquela constelação interior que vivenciamos e com a qual deliberamos sobre nossa conduta moral. É impossível não senti-la fixa e imutável, seja o que for que nosso conhecimento de história e variação cultural possa levar-nos a acreditar.

Assim, passamos naturalmente a crer que temos um *self* assim como temos cabeça, braços e profundezas interiores, e coração ou fígado, como se se tratasse de algo evidente por si mesmo, sem interferências da interpretação. Diferenças de localização, como dentro e fora, parecem descobertas de fatos a respeito de nós mesmos, e não relativas a uma forma particular, entre outras possíveis, de nos construirmos. Uma interpretação particular parece impor-se a determinada época e civilização; ao (senso comum), parece a única possível. Quais entre nós entenderiam que nosso pensamento está em algum outro lugar que não dentro, "na mente"? Algo na experiência de nossa própria pessoa parece tornar a localização atual praticamente inquestionável, indiscutível.

O que sempre perdemos de vista aqui é que ser um *self* é inseparável da existência num espaço de questões morais, que têm a ver com a identidade e com aquilo que devemos ser. É ser capaz de encontrar sua própria posição nesse espaço, conseguir ocupá-lo, ser uma dentro dele².

Mas não haveria alguma verdade na idéia de que as pessoas sempre são um *self*, que distinguem o dentro do fora em todas as culturas? Em certo

1. Discuti a relação entre essas localizações e o sentido das fontes morais com mais vagar em "The Moral Topography of the Self", em *Hermeneutics and Psychological Theory*, ed. Stanley Messer, Louis Sass e Robert Woolfolk, New Brunswick, Rutgers University Press, 1988.

2. Era a isso que Heidegger estava chegando em sua famosa formulação sobre o *Dasein*, que o seu ser está "em questão". O *Dasein* é uma entidade (*ein Seiendes*) que é *dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht; Sein und Zeit*, Tübinga, Niemeyer, 1927, p. 12.

sentido, sem dúvida alguma. O que é realmente difícil é distinguir os universais humanos das constelações históricas e não submergir o segundo no primeiro, de modo que nossa forma particular pareça de algum modo inevitável para os seres humanos como tais, como sempre somos tentados a fazer.

Não posso fazer de conta que tenho uma fórmula geral para fazer essa distinção. Se tivesse, teria resolvido o maior problema intelectual da cultura humana. Suspeito até que não seja possível encontrar uma fórmula geral satisfatória que caracterize a natureza subjacente e ubíqua de um animal que interpreta a si mesmo. Mas, apesar disso, essa distinção pode ser sugerida por meio de alguns exemplos esclarecedores.

Quando os modernos lêem a respeito, digamos, de culturas xamanistas que alegam acreditar que a pessoa humana tem três almas e que uma delas pode sair e permanecer fora durante algum tempo³, não sabem o que fazer com essa informação. Isso significa que essas pessoas não têm o mesmo senso de unidade da pessoa que nós, ou do laço/identidade de uma pessoa com seu corpo, que não vêm as pessoas da mesma maneira que nós? Não precisamos supor coisas tão bizarras. Podemos ter certeza de que, em certo plano, os seres humanos de todos os tempos e lugares têm uma noção muito semelhante de "eu" e "meu". Na época em que um grupo de caça paleolítico cercava um mamute, quando o plano dava errado e o animal investia na direção do caçador A, algo parecido com "Estou perdido!" passava pela cabeça de A. E quando, no último momento, o apavorante animal desviava-se subitamente para a esquerda e esmagava B em seu lugar, uma sensação de alívio misturado com pesar pelo pobre B era o que A sentia. Em outras palavras, os membros do grupo devem ter sentido algo muito parecido com o que sentiríamos se estivéssemos em seu lugar: aqui está uma pessoa, ali está outra, e a que sobrevive/floresce depende de que pessoa/corpo é pisoteado por aquele mamute.

Mas, ao lado desses fios de continuidade, que provavelmente tornam até nossos ancestrais mais remotos compreensíveis para nós, deparamos com contrastes desnorteadores ao procurar entender o agir humano em sua dimensão moral e espiritual. Essa questão volta-nos à lembrança na perplexidade despertada pelas três almas dos buriates da Sibéria setentrional. Entretanto, nossa idéia moderna de *self* é na mesma medida uma auto-interpretação historicamente datada que também pareceria opaca e enigmática a pessoas de fora. É provável que em todas as línguas existam recursos para auto-referência e descrições de pensamento reflexivo, ações e atitudes (esses recursos devem ir além de expressões alusivas e incluir formas como a voz média do indo-europeu arcaico). Mas isso de modo

3. Ver Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, Paris, Gallimard, 1968, p. 179.

algum é a mesma coisa que transformar "self" em um substantivo, precedido de um artigo definido ou indefinido, e falar de "o self, ou "um" self. Isto reflete algo importante que é peculiar à nossa idéia moderna do agir. Todos sabem que os gregos foram capazes de formular o preceito "*gnóthi seautón*" — "conhece-te a ti mesmo" —, mas não falavam normalmente do agente humano como "*hó autós*", nem usavam o termo num contexto que pudéssemos traduzir com um artigo indefinido. ^{o self}

Talvez fosse possível fazer uma distinção semelhante entre o perene e o especificamente moderno a respeito da diferença dentro/fora. Existe uma percepção de "dentro" que designa pensamentos, desejos ou intenções que guardamos para nós mesmos, em contraposição aos que expressamos pela fala e pela ação. Quando me abstenho de dizer o que penso de você, o pensamento continua interior, mas, quando o deixo escapar, passa para o domínio público. Essa distinção parece ser um tema comum a muitas culturas diferentes, tema que leva a uma idéia mais rica do que significa "interior" e "exterior", que expressa em cada caso a visão moral/espiritual específica da civilização. Por isso, existe algo quase imediatamente compreensível e familiar para nós na distinção *batin/lair* que Clifford Geertz descobriu em Java⁵. Segundo a descrição de Geertz, *batin* "consiste no fluxo vago e cambiante do sentimento subjetivo em toda a sua instantaneidade fenomenológica"; e *lair* "refere-se àquela parte da vida humana que, em nossa cultura, os behavioristas rigorosos limitam-se a estudar — ações externas, movimentos, posturas, fala"⁶. Geertz sublinha ao mesmo tempo

⁴ Aristóteles fala de um amigo como "outro eu" numa famosa passagem da *Ética*, 1169b7, mas isso não tem a mesma força de nossa atual descrição dos agentes humanos como "self", como ficará evidente a seguir.

Às vezes traduzimos textos de uma cultura bem diferente usando expressões como "o self", ou "o eu". É o caso, por exemplo, da literatura upanixádica, em que poderíamos encontrar traduções com expressões como "o Eu e Brahma são um só". Não se pode decidir *a priori* até que ponto isso envolve uma assimilação etnocêntrica ou captura uma característica real dessa perspectiva religiosa. Mas deveríamos perceber que a palavra traduzida "*atman*", assim como nossas "alma", "espírito", "psique", é um termo para aquilo que é essencial ao agente, etimologicamente ligado a uma expressão referente a respiração.

A relação entre nossa moderna noção ocidental do self e uma doutrina e perspectiva cultural radicalmente diferente, como a do "não-eu" ("*anatta*") vigente no budismo Theravada, ainda constitui um tema surpreendente e difícil, ao menos para mim. Mas talvez um estudo desse tipo, da gênese da moderna noção ocidental, possa ajudar a preparar o terreno para uma comparação iluminadora, ao lado de interpretações da visão Theravada, como Steven Collins, *Selfless Persons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁵ "From the Native Point of View", em *Interpretive Social Science*, ed. P. Rabinow e W. M. Sullivan, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 230.

⁶ Ibid.

quanto essa concepção difere de seu análogo ocidental, principalmente pelo fato de não estar relacionada com indivíduos exatamente da mesma forma a que estamos acostumados⁷, nem ligada à distinção corpo/alma da maneira que nos é habitual. O que parece ser uma distinção humana universal entre interior e exterior organizou-se aqui numa doutrina espiritual estranha e alheia.

Apesar disso, assim como acontece com nossa idéia de self, o fato de um lado dessas doutrinas sempre nos ser familiar contribui para nossa dificuldade de leigos em reconhecer que toda a geografia é realmente muito diferente da nossa e, por isso, inversamente, que nossas idéias modernas de interior e exterior são de fato estranhas e sem precedentes em outras culturas e épocas.

Para ver quanto nossa idéia de interior e exterior é estranha e diferente, será proveitoso procurar sua gênese em alguma geografia anteriormente predominante. Encontrei um paradigma em Platão.

⁷ Assim, Geertz diz que o domínio *batin* ou "interior" é "considerado, ao menos em sua raiz, idêntico em todos os indivíduos, cuja individualidade ele assim anula", *ibid.*

O autodomínio de Platão

6.1

A doutrina moral de Platão, da forma como a apresenta em *A república*, por exemplo, parece-nos muito familiar. Somos bons quando a razão governa, e maus quando dominados por nossos desejos. É claro que muita gente discorda dessa visão hoje em dia, mas ela nos parece perfeitamente compreensível. Na verdade, é evidente que muitos discordavam disso na época de Platão, como provam as discussões acaloradas em sua obra. Essa aparência de uma doutrina familiar e compreensível é parcialmente válida, mas encobre uma mudança mais profunda que eu gostaria de trazer à tona.

Nos termos apresentados acima, Platão oferece-nos uma visão de fontes morais. Diz-nos onde podemos ir para obter acesso a um estado moral superior. E poderíamos dizer que o lugar que nos mostra é o domínio do pensamento. A tradução que acabei de fazer de "pensamento" em lugar da "razão" não é inteiramente inocente. Mostrarei mais adiante que a transformação do antigo em moderno que me proponho a descrever pode refletir-se nessa mudança de vocabulário. Mas, por enquanto, farei de conta que foi inocente, para podermos ver Platão situando as fontes morais no domínio do pensamento. É aqui que teremos de chegar para ter acesso a um plano moral mais elevado.

O que ganhamos por meio do pensamento ou razão é autodomínio. O homem bom é "senhor de si mesmo" (ou "mais forte que ele mesmo", *kreitto autou*, 430E). Platão sabe que essa expressão é absurda, a menos que se acrescente a ela uma distinção entre partes superiores e inferiores da alma. Dominar a si mesmo é fazer a parte superior da alma controlar a inferior, ou seja, fazer a razão controlar os desejos (*tó logistikón* controlando *tó épithumetikón*).

E, assim, tornamo-nos bons quando a razão passa a governar e não somos mais dominados por nossos desejos. Mas a mudança de hegemonia não significa apenas que uma série de objetivos assume a prioridade em relação a outra. Quando a razão governa, um tipo bem diferente de ordem reina na alma. Na verdade, podemos dizer que a ordem reina ali pela primeira vez. O reino do desejo é, em contraste, o reino do caos. As almas boas gostam de ordem (*kósmos*), concórdia (*xumphonía*) e harmonia (*harmonía*), enquanto as más são arrastadas em todas as direções por seus desejos e estão em conflito perpétuo. Platão chega a descrevê-las como almas que vivem uma espécie de "guerra civil" (*stásis*)¹. Depois, em suas descrições vívidas do homem democrático e tirânico, Platão imprime indelevelmente na mente do leitor as misérias do remorso e do conflito interior autodestrutivo de que elas padecem.

Além de estar em paz consigo mesma, a pessoa governada pela razão também desfruta calma, enquanto a pessoa desejosa está constantemente agitada e inquieta, constantemente arrastada para lá e para cá por seus anseios. Isso, por sua vez, está ligado a uma terceira diferença. O bom é sereno, enquanto o mau é atormentado. O primeiro usufrui uma espécie de posse de si mesmo, de capacidade de centrar-se em si próprio, elementos de que o outro carece inteiramente, impelido como é pelo desejo infundável. Platão enfatiza constantemente a natureza ilimitada do desejo. A maldição de alguém governado por seus apetites é que ele nunca fica satisfeito; é sempre arrastado adiante. O elemento desejoso, diz Platão, é "por natureza insaciável" (442A, *physei aplestótaton*).

O domínio do *self* por meio da razão produz estes três frutos: unidade consigo mesmo, calma e posse serena de si próprio.

Platão contribuiu para estabelecer a forma da família dominante de teorias morais de nossa civilização. Com o correr dos séculos, muitos começaram a julgar evidente por si mesmo que o pensamento/razão ordena nossa vida para o bem, ou ordenaria se a paixão não o impedisse. E os desdobramentos fundamentais implícitos nessa visão continuaram praticamente os mesmos:

1. Na *República*, 444B, a injustiça é descrita como uma espécie de guerra civil ou como uma revolta de uma parte da alma contra o todo.

considerar algo racionalmente é adotar uma atitude desapaixonada em relação a isso. É, ao mesmo tempo, ver claramente o que precisa ser feito e estar calmo e autocontrolado e, assim, ter condições de pôr a decisão em prática. A razão é, simultaneamente, a capacidade de ver as coisas corretamente e um estado de autodomínio. Na verdade, ser racional é ser senhor de si mesmo.

Essa perspectiva tem sido predominante, mas nunca deixou de ser questionada. Embora a teologia cristã tenha incorporado grande parte da filosofia platônica, e santidade e salvação tenham vindo a ser expressas em termos de pureza e "visão beatífica" derivados de Platão, a ênfase cristã na conversão radical da vontade nunca se encaixou completamente nessa síntese. Houve muitas revoltas de pensadores cristãos contra um ou outro aspecto do casamento com a filosofia grega e, de vez em quando, surgia a tese de que a razão, por si mesma, poderia ser a serva do diabo e que, na verdade, fazer da razão o avalista do bem era cair na idolatria. Lutero fala vividamente da razão como "aquela prostituta".

E, em parte derivando dessa tradição de resistência cristã à filosofia grega, nossa era moderna viu uma série de rebeliões contra a filosofia moral da razão. Desde alguns românticos, de um lado, e de Nietzsche, do outro, até a escola de Frankfurt que tomou empréstimos a ambos, desenvolveu-se a idéia de que a hegemonia racional, o controle racional, pode endurecer-nos, secar-nos, reprimir-nos; que o autodomínio racional pode ser auto-subordinação ou escravizamento. Existe uma "dialética do Iluminismo", em que a razão, que promete ser uma força liberadora, transforma-se em seu oposto. Temos necessidade de libertar-nos da razão.

A contestação em nome da liberdade é especificamente moderna; mas a hegemonia da razão não foi inquestionável entre os antigos. Em certo sentido, Platão pode ser visto como a figura-chave no estabelecimento dessa filosofia moral dominante. No processo, outras moralidades, outros mapas de nossas fontes morais, tiveram de ser desacreditados ou anexados e subordinados. Existe, por exemplo, a moralidade do guerreiro (mais tarde guerreiro-cidadão), na qual o que é valorizado é a força, a coragem, a capacidade de conceber e executar grandes feitos, em que a vida está voltada para a fama e a glória e para a imortalidade de que goza um indivíduo quando seu nome vive para sempre nos lábios dos homens. Aqui o plano moral mais elevado é aquele em que se é tomado por uma onda de energia, quando o guerreiro consegue acesso à força e à coragem — no campo de batalha, por exemplo — e tem condições de varrer tudo à sua frente. Não é apenas diferente, mas incompatível com o exemplo reflexivo e autocontrolado da contemplação racional. Na verdade, em algumas culturas mais primitivas, este acesso é visto como uma espécie de possessão ou mania. O grande guerreiro é tomado por uma espécie de loucura

no campo de batalha; fica frenético, fora de si. A palavra inglesa *bersek*, que designa esse estado, deriva da cultura escandinava primitiva, mas algo do gênero era evidente entre os antigos celtas.

Essa é uma visão completamente diferente da de Platão a respeito da situação das fontes morais, a respeito de onde é preciso ir para conseguir acesso a um estado superior. Tem algo em comum com outra visão rival, que exalta um estado de inspiração maníaca em que os poetas criam. (Como diz Sócrates na *Apologia*, os poetas não fazem suas obras por sabedoria, mas "por um instinto e possuídos pelo deus *enthúsiázontes*", 22C.)

O autor de *A república*² tem de enfrentar ambas essas visões para impor a sua. Sua estratégia é desacreditar a segunda quase inteiramente, ou pelo menos deixar-nos muito desconfiados em relação a ela, e subordinar a primeira. Esta última operação é feita em *A república* pela identificação de um terceiro elemento da alma, entre o desejo e a razão, qual seja, o "espírito" (*thumós*), cujo papel é auxiliar a razão, análogo à função do guerreiro na sociedade, que deve subordinar-se à liderança política.

Talvez a obra de Platão deva ser vista como importante contribuição para um longo processo de desenvolvimento por meio do qual uma ética da razão e da reflexão ganha prioridade sobre a da ação e da glória. Esta última nunca é inteiramente posta de lado. Apesar das tentativas de Platão para desacreditá-la como meta de vida, uma vez que a preocupação com ela concentra-se em meras aparências e não na realidade, a relação de subordinação que ele mostra no quadro da alma ordenada em três partes é um modelo melhor para o que surgiu na sociedade ocidental, isto é, uma espécie de refreamento da ética da ação e da glória, embaraçosamente mantida na hegemonia de uma moralidade superior da razão ou da pureza. O modelo pós-Cruzadas do cavaleiro cristão é um exemplo famoso.

Mas o interessante de nosso ponto de vista aqui, em relação aos diferentes tipos de geografia moral, é a forma pela qual essa ascensão rumo ao predomínio

2. Uso essa perífrase aqui porque há algumas evidências de que o Platão histórico não via sem ambivalências a inspiração maníaca. Há não apenas a referência que citei, da *Apologia*, mas também um tratamento aparentemente favorável no *Fedro*. Para meus propósitos, não há necessidade de resolver essas ambigüidades. Estou rastreando aqui uma visão moral muito influente, que teve como uma de suas fontes primordiais a *República*, obra que de fato trata com bastante rigor tanto a ética do guerreiro como a inspiração (ver, p. ex., 403A, em que a *mania* é associada à paixão sexual descontrolada). Não importa para meu objetivo se isso reflete ou não o Platão "real". Minha meta é capturar a doutrina definidora de tradição que foi apresentada na *República*, por maior que tenha sido a distância irônica que seu autor tomou dela. O nome "Platão" em meu texto é uma representação do proponente dessa doutrina. Aqueles que não a vêem como sendo de Platão devem imaginar o nome entre aspas invisíveis cada vez que ele aparece.

da ética da razão parece ter trazido consigo uma compreensão diferente do agente. Isso talvez nos forneça uma maneira de interpretar as características da psicologia homérica que Bruno Snell e outros comentaram.

Snell³ observou em Homero a ausência de palavras que pudessem ser corretamente traduzidas por nossa "mente", ou mesmo "alma" em seu sentido pós-platônico padrão, isto é, um termo designando o local singular, único, onde ocorrem todos os nossos diferentes pensamentos e sentimentos. A *psyché* homérica parece designar algo como a força vital em nós, que escapa do corpo no momento da morte, em vez do local do pensamento e do sentimento. Quando se pergunta "onde" tais coisas acontecem na descrição que Homero faz de seus heróis, não se pode dar uma resposta só. Para nós, parece haver uma fragmentação: algumas coisas acontecem no *thumós*, outras nos *phrénes*, outras ainda no *kradié*, *étor* ou *kér* e outras mais no *nóos*. Algumas dessas localizações podem ser vagamente identificadas com localizações corporais; por exemplo, *kradié*, *étor* e *kér* parecem identificar-se com o coração, *phrénes* com os pulmões. Richard Onians⁴ também apresenta fortes razões que o levaram a pensar que o *thumós* situava-se originalmente nos pulmões. Ao lado da multiplicidade de localizações da "mente", as referências corporais geralmente se aplicam àquilo que considerariamos como partes. O termo *sóma*, diz Snell, refere-se ao cadáver. As referências ao corpo vivo são, por exemplo, a "membros", "pele" etc., variando de acordo com o contexto.

Snell também observou que o herói homérico era freqüentemente conduzido até os maiores ápices de ação por uma onda de poder insuflada nele por um deus. E, na verdade, o mesmo poderia ser dito de alguns de seus grandes erros. Agamêmnon pede desculpas a Aquiles por tê-lo tratado de forma injusta e insensata referindo-se à "loucura" (*ménos*) imposta a ele pelo deus. Mas, ao contrário de nossas intuições modernas, isso não parece diminuir o mérito ou demérito do agente. Um grande herói continua grande, embora seus feitos incríveis sejam possibilitados pela infusão de energia do deus. Na verdade, não existe concessão nenhuma aqui; não é que o herói continue grande apesar da ajuda divina. É uma parte inseparável de sua grandeza o fato de ele ser o local escolhido para a ação divina.

Como diz Adkins, o homem homérico é revelado "como um ser cujas partes estão mais em evidência que o todo, e um ser muito consciente de acessos súbitos e inesperados de energia"⁵. Para o homem moderno, essa

3. Bruno Snell, *A descoberta do espírito*, Lisboa, Perfil, Ed. 70, 1992, cap. 1.

4. Richard Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

5. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, p. 27.

fragmentação e a aparente confusão a respeito de mérito e responsabilidade são muito desconcertantes. Alguns⁶ se sentiram tentados a desmerecer a tese de Snell e negar que o homem homérico tenha sido tão diferente assim de nós em sua forma de compreender a tomada de decisões e a responsabilidade.

O debate pode levar facilmente a mal-entendidos, a não ser que algumas distinções cruciais sejam levadas em conta, e era isso que eu estava tentando fazer acima. Voltando ao exemplo dos caçadores paleolíticos, parece muito provável que eles, de forma parecidíssima com os guerreiros homéricos — e conosco —, tivessem a percepção familiar de si mesmos como agentes individuais entre outros: eu sou aquele cujo destino está sendo decidido pelo ataque daquele mamute, ou pelo golpe da lança de meu adversário. E, da mesma maneira, devem ter compartilhado nossa compreensão familiar das decisões que são chamados a tomar. Algumas coisas cabem a mim: Desvio-me do animal? Luto ou fujo?

O que esse vocabulário indica, gostaria de acrescentar, é uma noção muito diferente de fontes morais, às quais é preciso ir para ter acesso ao poder moral. Como acontece com todas as culturas muito diferentes da nossa, é extremamente difícil fazer uma descrição positiva dela, mesmo que pudéssemos viver entre os guerreiros homéricos na condição de antropólogos. Com apenas uns poucos textos à disposição, a tarefa torna-se praticamente impossível.

Mas talvez seja possível fazer uma abodagem negativa dessa perspectiva, definindo-a pelo que ela não é, ou seja, pela concepção de mente e responsabilidade que acabou por superá-la. E, se voltarmos mais uma vez à teoria de Platão como um pressuposto supremo dessa visão que acabou vitoriosa, os pontos de contraste evidenciam-se. A visão de Platão, exatamente pelo fato de privilegiar um estado de consciência auto-induzida e designá-lo como o estado de unidade máxima consigo mesmo, requer uma concepção da mente como espaço unitário. A tentação de posicionar certos pensamentos e sentimentos numa localização especial vem da natureza especial desses pensamentos e sentimentos. Eles são diferentes, talvez até incompatíveis, com o que sentimos normalmente. O que vivenciamos em momentos de grande inspiração pode ter esse caráter. E, hoje em dia, ainda nos sentimos tentados pelo discurso da localização especial, mas de outro tipo: falamos de uma pessoa ser “tomada” ou estar “fora de si”, carregada, por assim dizer, para um lugar qualquer do lado de fora. De certo modo, o que sentimos quando tomados pela fúria parece incomparável

6. Ver, p. ex., Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 9.

com o que sentimos depois de nos acalmarmos; o aspecto das pessoas e dos eventos altera-se muito. E uma mudança semelhante pode ocorrer quando nos apaixonamos ou deixamos de amar. A paisagem da experiência muda tanto que somos facilmente tentados a usar imagens de uma mudança de local para descrever a transição.

Para uma visão da vida moral que encontra suas fontes mais elevadas nesses estados especiais, como em uma condição de grande inspiração, a descrição da experiência em termos de locais especiais parece ainda mais profunda e reveladora. Enfatizamos a natureza especial desses estados observando sua falta de continuidade com o pensamento e o sentimento comuns. Mas quando, pelo contrário, o estado mais elevado para nós é quando estamos reflexivos e serenos, então estar num estado especial, descontínuo em relação aos outros, é uma espécie de perda do centro, de queda, algo que deve ser superado. Nosso estado privilegiado, o da reflexão racional, é definido como aquele em que compreendemos e podemos analisar todos os outros. Para o moralista da razão, a condição privilegiada não é um estado especial no sentido de estar sem comunicação com todos os outros; é, ao contrário, aquele em que todos os pensamentos e sentimentos estão à disposição, quando alcançamos em nós mesmos a centralização que a hegemonia racional propicia. Estados especiais não-comunicantes são, portanto, lapsos; são obstáculos à razão e representam uma incapacidade de chegar a seus pontos mais elevados.

Em outras palavras, a alma é, em princípio, *de jure*; situa-se num único local. A experiência dela como algo que compreende uma pluralidade de locais é uma experiência de erro e imperfeição. A unicidade de local e, em consequência, a nova noção da alma como essa localização única de todo pensamento e sentimento — em contraposição à *psyché* como princípio vital — é um acompanhamento essencial da moralidade da hegemonia racional. A alma deve estar una se queremos alcançar o auge de nosso sereno entendimento da razão, que traz consigo harmonia e concórdia da pessoa como um todo.

A pluralidade de localizações, por outro lado, acomoda muito bem uma perspectiva moral em que a infusão de poder superior é a fonte do estado mais elevado. Acho difícil, como todo mundo, apresentar uma descrição convincente da perspectiva do homem homérico, mas não acho acidental que a fragmentação e a infusão divina de poder andem de mãos dadas, ou que ambas tenham sido colocadas de lado pela formulação platônica da visão que passou a predominar.

6.2

Mas tudo isso é a pré-história da história que quero contar. A centralização ou unificação do *self* moral foi um pré-requisito da transformação

que descreverei como internalização, mas a centralização não é essa internalização. Sem o *self* unificado que vemos articulado na teoria de Platão, a idéia moderna de interioridade nunca teria se desenvolvido. Mas foi necessário mais um passo para que ela nascesse.

É claro que se poderia usar a linguagem do “dentro/fora” para formular a oposição da ética platônica em relação à do guerreiro. Pois o que a primeira considera crucial é a disposição da alma, não o sucesso externo. Na verdade Platão, em alguns diálogos (em *Górgias*, por exemplo), argumenta de forma convincente que é melhor ser um homem justo, mesmo quando se sofre terrivelmente em função da própria virtude, que infligir injustiça, ainda que com sucesso. E essa é a doutrina que a *República* pretendia estabelecer, que a vida justa é a mais vantajosa — mesmo na ausência de sucesso no mundo da ação e do poder. De fato, a pessoa verdadeiramente justa — e, portanto, feliz — não tem interesse pelo mundo do poder. Tem de ser forçada a assumir seu papel no governo de um Estado justo.

Assim, pensando no exterior como o reino da ação na pólis, e no interno como o reino da disposição da alma, poderíamos expressar a doutrina da hegemonia da razão em contraste com a da ação gloriosa como uma exaltação do interno sobre o externo. (É claro que ainda não chegamos ao ponto em que Kant irá nos levar, onde o certo é uma questão de intenção interior, independentemente da ação externa, de modo que qualquer padrão de ação poderia ser coerente com a ausência da verdadeira bondade, isto é, de boa vontade. Na visão de Platão, o homem virtuoso *age* de forma caracteristicamente diferente do perverso. Mas o sucesso externo pode escapar-lhe.)

Mas, na verdade, Platão não usa a dicotomia dentro/fora em sua argumentação⁷. Temos de esperar até Agostinho para que uma teoria desse

7. Platão na verdade raramente usa a linguagem do “interior” ou do “íntimo” para defender uma idéia moral — surpreendentemente de modo muito raro diante da maneira como nós, modernos, ao expor as idéias de Platão, somos naturalmente inclinados a procurar esses termos. Há algumas passagens da *República* em que eles ocorrem: (1) Em 401D, Sócrates diz que “a educação na música é a mais soberana, porque, mais do que qualquer coisa, o ritmo e a harmonia encontram o caminho para a alma mais íntima [*eis tó éntos tés psychés*] e ali assumem o mais forte controle dela”; (2) Em 443D, Sócrates diz que a verdadeira justiça não é justa “em relação à feitura exterior [*perí tén éxo*] das coisas que nos competem, mas em relação àquilo que está dentro de nós [*perí tén éntos*] e nos concerne no verdadeiro sentido”. O segundo uso prefigura o de Agostinho e se aproxima de um uso hoje familiar. O primeiro parece estar usando o termo para dizer algo um pouco diferente: que o ritmo e a harmonia penetram a alma profundamente, em vez de tocá-la de maneira superficial. E (3), em 589A-B, ele fala de “*hó éntos ánthropos*”, mas o faz em conexão com sua estranha imagem de um ser composto, que se assemelha a um homem mas contém dentro de si tanto um leão e uma besta de muitas cabeças como um homenzinho.

tipo, em que os bens da alma são enfatizados em detrimento daqueles da ação mundana, seja formulada em termos de interior e exterior. Voltaremos a este ponto mais adiante.

As oposições cruciais para Platão são entre alma e corpo, imaterial e material, eterno e mutável. São estas que têm o maior peso nas formulações de Platão. E, dada a natureza de sua teoria, elas obviamente dizem mais e melhor o que ele queria comunicar do que interior e exterior poderiam transmitir.

Mas esta última oposição não é apenas menos informativa que as oposições próprias de Platão; há outro sentido em que Platão poderia tê-la considerado enganosa, por causa de toda a sua concepção de razão e do governo da razão. A noção de razão está intimamente ligada à de ordem. A alma governada pela razão é uma alma ordenada, que desfruta concórdia e harmonia, como já vimos. Por sua própria natureza, a alma precisa ou tende a um certo tipo de ordem, em que a razão é soberana, exatamente como o corpo precisa e tende à ordem que chamamos de saúde. A analogia da saúde tem um papel importante para Platão. No Livro IV, por exemplo, afirma que a saúde do corpo também é uma questão de que os elementos apropriados governem e sejam governados, e a doença é quando essa ordem se inverte. Assim, “a virtude... seria uma espécie de saúde, beleza e bondade da alma, e o vício seria doença, feiúra e fraqueza” (444D-E).

Razão é a capacidade de ver e entender. Apreender por meio da razão é ser capaz de “apresentar razões” ou “dar uma explicação” (*lógon didónai*, 534B). Assim, ser governado pela razão é ser governado pela visão ou entendimento corretos. A visão ou entendimento corretos de nós mesmos são aqueles que apreendem a ordem natural, o análogo da saúde. Uma característica dessa ordem natural é o próprio requisito de que a razão deve governar; desse modo, existe um aspecto de auto-afirmação na hegemonia da razão. Mas a ordem correta também estabelece prioridades entre nossos diferentes apetites e atividades, distingue entre desejos necessários e desnecessários (558-559) e coisas do gênero. Portanto, a razão pode ser compreendida como a percepção da ordem natural ou correta, e ser governado pela razão é ser governado por uma visão dessa ordem.

Platão oferece-nos o que podemos chamar de concepção substantiva da razão. A racionalidade está ligada à percepção da ordem; portanto, realizar nossa capacidade racional é ver a ordem como ela é. A visão correta é criteriosa. Não há como alguém ser governado pela razão e estar enganado ou errado a respeito da ordem da realidade. Para Platão, não faz sentido imaginar uma pessoa perfeitamente racional que, apesar disso, tenha uma visão errônea da ordem das coisas ou do moralmente bom — que acreditasse, por exemplo,

num universo democritiano de átomos acidentalmente concatenados, ou afirmasse que o sentido da vida era acumular poder ou riqueza. Mas a ordem com a qual a razão está assim criteriosamente associada não é apenas aquela que seríamos tentados a chamar de "interna", aquela entre as diferentes metas, apetites e elementos da alma. Mais fundamental é a ligação com a ordem das coisas no cosmo que, por sua vez, está conectada com a ordem correta da alma como o todo com a parte, como o que engloba com o englobado. Porém, não é mais importante só por esse motivo. A verdadeira questão é que somente no nível da ordem do todo é que se pode ver que tudo está ordenado para o bem.

A visão do bem está no próprio cerne da doutrina das fontes morais de Platão. O bem do todo, cuja ordem manifesta-se na Idéia do Bem, é o bem definitivo, aquele que engloba todos os bens parciais. Não só os inclui, como também lhes confere uma dignidade maior, pois é o Bem que desperta nosso amor e dedicação incondicionais. É a fonte suprema da avaliação forte, algo que se apresenta como digno de ser desejado e buscado, não desejável apenas por causa de nossas metas e apetites atuais. Ele constitui o modelo do desejável para além das variações do desejo *de facto*. À luz do Bem, podemos ver que nosso bem, a ordem apropriada de nossa alma, tem esse valor categórico, o qual ele desfruta como parte apropriada da ordem do todo.

Assim, para nós, um bem viver tem de ser governado pela razão, não apenas como visão da ordem correta de nossa alma, mas também, e mais fundamentalmente, como visão da ordem correta do todo. E não conseguimos ver uma dessas ordens sem a outra. Pois a ordem correta em nós é sermos governados pela razão, o que não pode acontecer a menos que a razão alcance sua plena realização, que consiste na percepção do Bem; ao mesmo tempo, a percepção do Bem é aquilo que nos torna realmente virtuosos. O amor pela ordem eterna e boa é a fonte suprema e a verdadeira forma de nosso amor pela boa ação e pelo bem viver. A base mais segura da virtude é a percepção dessa ordem, que não se pode ter sem amar. É por isso que a melhor salvaguarda da virtude é a filosofia.

Os filósofos amam a verdade eterna, em contraposição aos homens que são amantes de espetáculos e das artes ou apenas homens de ação (476B-C). Em vez de procurar belas vistas e belos sons, os filósofos procuram a beleza em si, algo que permaneça sempre igual, enquanto os belos objetos variam e mudam, e "vagueiam entre a geração e a corrupção" ("*planoménes hupó genéseos kai phthorás*", 485B). Mas as pessoas que assim amam o eterno, diz Platão, não têm como evitar ser moralmente boas; terão necessariamente todas as virtudes (486-487), porque o amor à ordem traz em si a ordem (cf. 442E). Mais adiante, argumenta:

"Com efeito, Adimanto, o homem cuja mente está realmente voltada para as realidades eternas, não tem tempo para baixar os olhos para as questões ordinárias dos homens e, assim, envolver-se em disputas e encher-se de inveja e ódio, mas fixa seu olhar nas coisas da ordem eterna e imutável, e, vendo que não prejudicam nem são prejudicadas umas pelas outras, mas que convivem em harmonia como quer a razão, procurará imitá-las e, na medida do possível, moldar-se à sua semelhança e ser assimilado a elas. Ou você acha possível não imitar as coisas a que uma pessoa se vincula com admiração?" (500B-C).

A razão alcança sua plenitude na visão da ordem maior, que também é a visão do Bem. E é por isso que a linguagem do dentro/fora pode, de certo modo, ser enganosa como enunciado da posição de Platão. Num sentido importante, as fontes morais às quais temos acesso por meio da razão não estão dentro de nós. Podem ser consideradas como algo que está fora de nós, no Bem; ou talvez nossa ascensão a um estado superior deva ser vista como algo que ocorre no "espaço" entre nós e essa ordem do bem. Quando se define substantivamente a razão, quando uma visão correta da ordem é critério de racionalidade, o processo de nos tornarmos racionais não deve, claramente, ser descrito como algo que acontece em nós, e sim como nossa ligação com a ordem maior em que nos encontramos.

E Platão volta-se de fato para uma imagem desse tipo no clímax de sua grande alegoria da Caverna. Algumas pessoas acham, diz ele, que educação é uma questão de colocar o verdadeiro conhecimento numa alma que não o tem. Nesse caso, o modelo seriam as virtudes e capacidades do corpo, que Platão concorda devem ser vistas como coisas que adquirimos pelo hábito e pela prática. Nós as incorporamos, por assim dizer, e as colocamos onde antes não existiam. Mas a virtude específica do pensamento (*hé de tou phrónesai*, 518E) não surge dessa forma. Devemos ver-nos, ao contrário, como se tivéssemos algo semelhante a uma capacidade de visão desobstruída para sempre, e a passagem da ilusão para a sabedoria é como se voltássemos o olho da alma para a direção certa. Algumas pessoas, os amantes do que se vê e ouve e dos belos espetáculos, concentram-se inteiramente no corporal e no mutável. Torná-las sábias é uma questão de tirar o olhar da alma da escuridão e voltá-lo para o esplendor do verdadeiro ser (518C). Mas, assim como o olho físico só pode ser virado com um giro de todo o corpo, assim também toda a alma deve voltar-se para a busca da sabedoria. Não é questão de internalização de uma capacidade, e sim de conversão (*periagogé*, 518E). Para Platão, a questão-chave é para o que a alma se dirige. É por isso que ele quer formular sua posição em termos de oposições corporal/imaterial, mutável/eterno, pois estas definem as direções possíveis de nossa consciência e de nosso desejo. A dicotomia interno/externo não só não é útil neste caso, como tende a obscurecer o fato de que a questão crucial é para quais objetos a alma está voltada e

deles se alimenta. A alma imaterial e eterna deve voltar-se para o que é imaterial e eterno. O que importa não é o que acontece dentro dela, mas para onde ela está se voltando na paisagem metafísica.

Ao mesmo tempo, a imagem do olho da alma ajuda a esclarecer a noção platônica de razão. A razão é nossa capacidade de ver a realidade existente, iluminada. Assim como o olho não pode exercer sua função de ver a menos que a realidade esteja ali e esteja corretamente iluminada, a razão também não pode realizar sua função a não ser que estejamos voltados para o ser real, iluminado pelo Bem. É por isso que a razão tem de ser compreendida substantivamente, e é por isso que a visão da verdadeira ordem é critério para a racionalidade.

6.3

Voltando à minha formulação do começo deste capítulo, a teoria moral de Platão parece de certa forma muito familiar e compreensível para nós. Isso acontece quando a descrevemos como exigência de um tipo de autodomínio que consiste no governo da razão sobre os desejos, um autocontrole que contrasta com se deixar dominar pelos apetites e paixões. Sentimos instintivamente que compreendemos do que fala essa teoria moral, quer concordemos com ela ou não. Nós a vemos como uma de nossas opções contemporâneas.

Mas as coisas começam a ficar estranhas quando entendemos que o governo da razão deve ser compreendido como o governo de uma visão racional da ordem — ou, melhor dizendo, como para Platão o *lógos* estava na realidade assim como em nós, devemos falar do governo de uma visão da ordem racional. A questão de qual elemento governa em nós traduz-se imediatamente numa questão do que a alma como um todo considera e ama: ou a ordem eterna do ser, ou então o jogo cambiante de vistas e sons e do corporalmente perecível. Ser governado pela razão significa ter a própria vida moldada por uma ordem racional preexistente que a pessoa conhece e ama.

A transformação a que desejo dar o nome de “internalização” consiste em uma substituição desse entendimento do predomínio da razão por outro, mais imediatamente acessível à nossa mente, em que a ordem envolvida na soberania da razão é *construída*, não descoberta. A figura representativa dessa visão moderna, a ser contrastada com Platão, é Descartes, e é dele que quero falar agora. Mas, antes de nos voltarmos a ele, desejo dizer algumas palavras sobre o impacto histórico do modelo platônico.

Esse modelo foi dominante no mundo antigo. Ao longo de todas as revisões de Platão que as outras escolas descendentes de Sócrates fizeram, permanece o mesmo entendimento básico do governo da razão. Aristóteles, por exemplo,

rebelar-se contra a estreita ligação feita por Platão entre a percepção da ordem correta em nossa vida e da ordem do cosmo. É como se a segunda fosse uma condição essencial da primeira, pelo menos da forma como essas questões são formuladas na *República*. Aristóteles acha isso inaceitável. Nossa apreensão da ordem cósmica é uma espécie de ciência no sentido exato de um conhecimento do imutável e eterno. Nossa apreensão da ordem correta e da prioridade dos objetivos da vida não pode ser desse tipo. É uma compreensão do que está sempre mudando, em que eventos e situações particulares nunca são exaustivamente caracterizados por regras gerais. O homem sábio no plano prático (*phrónimos*) sabe como agir em cada circunstância particular, o que nunca pode ser comparado ou reduzido ao conhecimento de verdades gerais. A sabedoria prática (*phrónesis*) é mais uma percepção não inteiramente articulável que uma espécie de ciência.

Apesar disso, para Aristóteles, essa sabedoria prática é uma espécie de consciência da ordem, da ordem correta dos objetivos da vida, que integra todas as metas e desejos num todo unificado em que cada qual tem seu próprio peso. Aristóteles apropria-se da analogia médica de Platão e vê o bem viver como comparável à saúde, em que cada elemento deve manter-se dentro dos limites do excessivo e do insuficiente para o equilíbrio e bem-estar do todo. E a boa ordem da vida está essencialmente ligada a ser racional, tanto no sentido de que, na vida racional, a razão é o determinante supremo dos objetivos, como no sentido de que é por meio de uma das excelências da razão, a *phrónesis*, que se pode determinar a própria vida de acordo com essa ordem.

Além disso, embora Aristóteles faça distinção entre conhecimento da ordem eterna e nossa consciência da ordem correta da vida, ambas continuam essenciais para um bem viver. *Theoría*, ou contemplação da ordem imutável, é uma das atividades mais elevadas do homem, uma atividade que o aproxima do divino. O bem supremo da vida humana como vida racional não consiste apenas na excelência ética; inclui também as excelências da ciência. E a realização de ambas exige apreensão da ordem cósmica. Considerar ambas essas ordens é, portanto, um elemento constitutivo do bem humano. //

Mas o vínculo entre as duas ordens também é ontológico. Para os seres humanos, o bem viver é o que é por causa da natureza humana como vida racional. A humanidade faz parte da ordem dos seres, cada qual com sua própria natureza. Cada tipo de coisa, movida pelo amor de Deus, luta para alcançar sua perfeição e, assim, realiza sua natureza. Como agentes, lutando pela excelência ética, os seres humanos participam da mesma ordem racional que eles também podem contemplar e admirar na ciência.

Os estóicos romperam com Platão e Aristóteles ao rejeitar por completo o valor da contemplação. O homem deve ser entendido como um animal

racional, mas a razão que ele é chamado a realizar é puramente prática. A razão nos mostra o que é o bem viver. A pessoa pervertida é movida pelas paixões, e as paixões podem ser compreendidas como opiniões falsas a respeito do bem. O sábio está inteiramente livre delas.

Porém, também para os estóicos, a racionalidade é a visão da ordem, mas não apenas por estar implícita na noção de sabedoria a capacidade de ver através da falsidade dos bens aos quais normalmente as paixões dos homens se relacionam. Essa compreensão negativa era o reverso de uma percepção positiva. O sábio estóico via o bem da ordem total das coisas e amava-o. Tinha uma visão nítida da providência divina, que dispôs tudo para o melhor. Esse amor positivo é que o libera de se preocupar com vantagens particulares ou resultados desfavoráveis que prendem a maioria dos homens em esperança e no medo, dor e prazer. Pode-se dizer que, como o sábio estóico passa a amar o bem da totalidade, e como essa visão é a plenitude de sua natureza como ser racional, ele responde a cada novo evento com a mesma alegria por se tratar de um elemento dessa totalidade, em vez de reagir com satisfação ou desalento pelo sucesso ou fracasso em seu plano particular de vida.

E assim, de certa maneira, os estóicos tomam o partido de Platão contra Aristóteles, no sentido de que uma visão da ordem cósmica torna-se condição essencial da verdadeira virtude e da sabedoria prática. É por isso que os mestres estóicos afirmavam que sua física era o fundamento de sua ética. Só que, ao contrário de Platão, não há valor algum nesse conhecimento do cosmo por si só, nenhum valor na mera contemplação: todos os esforços da ciência são para tornar os homens melhores.

Gostaria de afirmar que mesmo o caso-limite, os epicuristas, continua dentro das fronteiras do modelo platônico num sentido importante. Epicuro é o caso-limite porque nega o que é mais essencial para Platão, ou seja, a própria noção de uma ordem racional no cosmo que os seres humanos podem tomar como modelo. O caminho da sabedoria é, ao contrário, ver através de todas essas falsas ilusões da ordem ou do propósito divino e concentrar-se nos prazeres que a vida humana oferece. Mas ver esses prazeres corretamente implica ver a correta ordem de valor entre eles. E, tanto aqui como no cosmo, a razão é compreendida como a capacidade de ver a ordem existente; só que, neste caso-limite, o que a razão vê no cosmo para os epicuristas é a falta de ordem, ou uma ordem resultante do puro acaso, os átomos à deriva no vazio. No atual estágio de nossa argumentação, isso pode soar como mero sofisma. Não tenho a intenção de desprezar a imensa diferença entre a visão desencantada do cosmo que tinham os epicuristas e as noções de ordem platônicas. Mas a analogia que estou sugerindo ficará muito mais clara depois de termos examinado Descartes.

diferença
estóico
o ato
e Platão

epicurista

7

“In interiore homine”

7.1

Entre Platão e Descartes, está Agostinho. Toda a perspectiva de Agostinho foi influenciada pelas doutrinas de Platão da forma como foram transmitidas a ele por Plotino. Seu contato com essas doutrinas teve um papel crucial em seu desenvolvimento espiritual. Ele conseguiu libertar-se dos últimos grilhões da falsa visão maniqueísta quando finalmente passou a ver Deus e a alma como imateriais. A partir de então, para Agostinho, a oposição cristã entre espírito e carne devia ser compreendida com o auxílio da distinção platônica entre o corporal e o não-corporal.

Junto com essa dualidade, Agostinho adotou todo o conjunto de oposições relacionadas, claro. O reino superior era também o do eterno em contraposição ao meramente temporal, o imutável em contraste com o sempre cambiante.

E ele também apropriou-se das Idéias. Estas agora são os pensamentos de Deus e, por isso, podem continuar eternas mesmo nesse novo contexto teísta. Agostinho ficou profundamente impressionado pela história da criação do mundo no *Timeu*, apesar de todas as suas importantes diferenças em relação à doutrina cristã ortodoxa. Ele enfatiza as semelhanças, e foi um dos fundadores da linha de pensamento cristão que vê Platão como o “Moisés da Ática”. O Deus cristão ainda pode fazer coisas com base no modelo das Idéias, porque elas são seus próprios pensamentos, eternas como ele. Talvez Agostinho

tenha se apossado até da definição platônico-pitagórica do fundamento ontológico da criação em números¹.

A doutrina da criação *ex nihilo* casa-se então com a noção platônica de participação. As coisas criadas recebem sua forma de Deus, por meio da participação nas Idéias dele. Todas as coisas existem apenas na medida em que participam de Deus. Agostinho, ao explicar a noção cristã da dependência ontológica das coisas em termos platônicos, aqui como em toda a parte faz uma síntese com incríveis possibilidades novas. A concepção de uma ordem da criação feita de acordo com os pensamentos de Deus funde-se com a grande imagem joanina da criação por meio do Verbo e, com isso, liga o platonismo à doutrina cristã central da Trindade. Se tudo participa de Deus e se tudo é, em sua forma particular, como Deus, então o princípio-chave subjacente a tudo é o princípio da Participação ou da própria Semelhança. Mas o arquétipo da Semelhança-a-Deus só pode ser o próprio Verbo de Deus, originado dele e da mesma substância que ele, isto é, a Segunda Pessoa da Trindade, por meio de quem todas as coisas foram feitas.

De qualquer modo, quer essa síntese funcione ou não, Agostinho nos dá uma compreensão platônica do universo como realização externa de uma ordem racional. As coisas devem ser entendidas, em última instância, como signos, pois são expressões externas dos pensamentos de Deus. Tudo que existe é bom (o erro maniqueísta é totalmente repudiado); e o todo é organizado para o bem. Eis aqui mais um dos pontos de contato cruciais em que o teísmo judaico e a filosofia grega se articulam. As afirmações de Gênesis 1, "e Deus viu que era bom", ligam-se à doutrina platônica da Idéia do Bem, só que agora o lugar dessa Idéia que estrutura a tudo é apropriado pelo próprio Deus (seja a Primeira ou a Segunda Pessoa da Trindade). Agostinho utiliza a imagem do sol, fundamental na discussão de Platão a respeito da Idéia do Bem na *República*, que tanto nutre as coisas em sua existência como fornece a luz para que sejam vistas; mas, agora, o princípio supremo do ser e do conhecimento é Deus. Deus é a fonte da luz e este é mais um ponto de contato, que faz a ligação com a luz do primeiro capítulo do Evangelho de João.

Assim, o mundo criado apresenta uma ordem significativa; ele participa das Idéias de Deus. A lei eterna de Deus implica ordem. Convida os seres humanos a ver e respeitar essa ordem². Para Agostinho, como para Platão, a visão da ordem cósmica é a visão da razão e, para ambos, o bem para os

1. Ver *Do livre-arbítrio*, II.viii.24 e II.xi.30ss.

2. A exigência é "ut omnia sint ordinatissima", *Do livre-arbítrio*, I.vi.15, citado em E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Londres, Gollancz, 1961, p. 130. "Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans"; citado em *ibid.*, p. 307, n. 7.

seres humanos envolve ver e amar essa ordem. Da mesma forma, para ambos o obstáculo é a absorção humana no sensível, nas meras manifestações externas da realidade superior. A alma precisa ser girada; tem de mudar a direção de sua atenção/desejo. Pois toda a condição moral da alma depende, em última instância, daquilo a que ela atenta e ama. "Todos se tornam semelhantes aquilo que amam. Amais a terra? Sereis terra. Amais a Deus? Então, digo-vos, sereis Deus³."

É claro que, ao concordar com Platão sobre a importância crucial da direção de nossa atenção e amor, Agostinho altera o equilíbrio entre esses elementos de uma forma que acabou sendo decisiva. É o amor, e não a atenção, o supremo divisor de águas. E é por isso que a doutrina agostiniana das duas direções costuma ser expressa em termos de dois amores, que podem ser identificados, em última análise, com a caridade e a concupiscência. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Por enquanto, gostaria de chamar a atenção para os surpreendentes elementos de continuidade entre as duas doutrinas. E isso apenas para ressaltar esta primeira diferença importante, segundo meu ponto de vista aqui: essa mesma oposição de espírito/matéria, superior/inferior, eterno/temporal, imutável/cambiante é descrita por Agostinho, não apenas ocasional e periféricamente, mas central e essencialmente em termos de interior/exterior⁴. Em *de Trinitate*, XII.1, por exemplo, ele faz uma distinção entre o homem interior e exterior. O exterior é o corporal, o que o homem tem em comum com os animais, incluindo até nossos sentidos e o armazenamento de imagens das coisas externas em nossa memória. O interior é a alma. E esta não é apenas uma das maneiras de descrever a diferença para Agostinho. De certo modo, é a mais importante para nossos objetivos espirituais, porque a estrada que leva do inferior ao superior, a mudança crucial de direção, passa pela atenção que prestamos a nós mesmos enquanto interior.

Uma frase famosa sintetiza muitas outras: "*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas*" (não vá para fora, volte para dentro

3. "Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? quid dicam, Deus eris"; citado por Gilson, *Saint Augustine*, p. 250, n. 24.

4. Houve, naturalmente, pensadores de transição. Para acentuar o contraste, pulei de Platão para Agostinho. Mas já se vê a linguagem da interioridade em Plotino, por exemplo. Agostinho, contudo, deu-lhe um lugar mais central; ele estava preocupado não só com um afastamento do que está fora, mas com uma busca interior. A sua foi a formulação influente para o pensamento cristão que o sucedeu no Ocidente. Há analogias com doutrinas de Gregório de Nissa, particularmente a da morada interior do Verbo, que ajudou a moldar a espiritualidade da Igreja oriental, bem como todas as formas subsequentes de misticismo cristão. Ver Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1953, parte III, cap. 2.

de si mesmo. No homem interior mora a verdade")⁵. Agostinho está sempre nos chamando para dentro. O que precisamos está *intus*, diz ele muitas e muitas vezes. Por que essa diferença enorme em relação a Platão?

A resposta breve é que no interior está a estrada que leva a Deus. Mas é importantíssimo para meus propósitos analisar essa resposta de forma mais detalhada.

Observei acima o paralelo entre Deus e a Idéia do Bem, no sentido de que ambos fornecem o princípio supremo de ser e saber; e ambos são descritos com a mesma imagem central do sol. Parte da força da imagem em ambas as filosofias é que a realidade mais elevada é muito difícil de contemplar diretamente — na verdade, de certa forma, impossível. Mas, para Platão, tomamos conhecimento desse princípio supremo observando o domínio dos objetos que ele organiza, isto é, o campo das Idéias. O que vimos acima na imagem do olho da alma foi a doutrina de que a capacidade de ver não precisa ser acrescentada a ele; ele tem apenas de ser *virado*. Olhar para o campo certo é que é decisivo. Pode ser que tenhamos de lutar para chegar a isso, mas a luta diz respeito à direção de nosso olhar.

Também para Agostinho, Deus pode ser conhecido mais facilmente por meio da ordem que criou e, de certo modo, nunca pode ser conhecido diretamente, exceto talvez num estado raro de êxtase místico (como aquele vivido por Paulo, por exemplo, na estrada de Damasco). Mas nossa principal rota para Deus não é através do domínio do objeto, mas "em" nós mesmos. Isso acontece porque Deus não é apenas o objeto transcendente, nem apenas o princípio da ordem nos objetos mais próximos, que nos esforçamos por perceber. Deus é também, e, para nós, primordialmente, o alicerce básico e o princípio subjacente à nossa atividade cognitiva. Deus não é apenas o que ansiamos por ver, mas o que capacita o olho que vê. Assim, a luz de Deus não está apenas "lá fora", iluminando a ordem do ser, como está para Platão; é também uma luz "interior". É a luz "que ilumina todo homem que vem ao mundo" (Jo 1,9). É a luz da alma. "*Alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur et sentiatur; haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est*" ("Há uma luz que percebemos com o olho, outra pela qual o próprio olho adquire capacidade de perceber; essa luz pela qual [as coisas externas] se tornam manifestas está certamente dentro da alma")⁶. A ligação entre as metáforas de luz de Platão e de São João provocou uma importante mudança de direção.

Agostinho muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade de conhecer; Deus pode ser encontrado aí. Isso explica em parte

5. *De vera Religione*, XXXIX.72.

6. Citado em Gilson, *Augustine*, p. 65.

seu uso da linguagem da interioridade. Pois, em contraste com o domínio dos objetos, que é público e comum, a atividade de conhecer é particularizada; cada um de nós está envolvido com a sua. Voltar-se para essa atividade é voltar-se para si mesmo, é adotar uma atitude reflexiva.

Mas isso não esgota a questão. Existe uma forma menos radical de voltar-se para si mesmo que foi um tópico relativamente comum entre os antigos moralistas. Foucault mencionou a importância do tema do "cuidado consigo mesmo"⁷. O apelo a uma vida moral mais elevada poderia ser formulado em termos de um apelo a dar menos importância às coisas externas pelas quais as pessoas normalmente se interessam: riqueza, poder, sucesso, prazer; e mais importância à própria condição moral. Mas "cuidado consigo mesmo" significava aqui algo como o cuidado com a própria alma. O propósito do apelo era mostrar como é tolice preocupar-se demais com a situação das propriedades, por exemplo, e nem um pouco com a saúde da própria alma. Isto é análogo ao comentário que se poderia fazer hoje a um executivo ocupadíssimo que está procurando superar todos os seus limites: "Para que trabalhar tanto para ganhar mais um milhão se você tiver um ataque do coração nesse processo?" Este conselho também poderia ser dado nestes termos: "Cuide de si".

Essa exigência nos leva a uma atitude reflexiva, embora não radicalmente reflexiva. A atitude torna-se radical (esse é um termo técnico que quero introduzir aqui) quando o que nos importa é a adoção do ponto de vista da primeira pessoa. Talvez esse conceito precise ser explicado, devido ao lugar que vai ocupar em minha argumentação.

O mundo como o conheço existe para mim, é vivenciado por mim ou pensado por mim, ou tem significado para mim. Conhecimento, consciência, é sempre de um agente. O que ficaria de fora de um inventário do mundo em uma de nossas linguagens mais "objetivas", por exemplo a de nossas avançadas ciências naturais, que procuram oferecer uma "visão a partir de lugar nenhum", seria exatamente esse fato de o mundo sendo vivenciado, de existir para agentes ou, alternativamente, de existir algo que é como ser um agente experimentador de algum tipo⁸. Em nossas relações normais com as coisas, desconsideramos essa dimensão da experiência e concentramo-nos nas coisas experimentadas. Mas podemos inverter a situação e fazer disso o objeto de nossa atenção, tomar consciência de nossa consciência, procurar experimentar nossa experiência, concentrar-nos na forma como o mundo é para nós. É isso

7. "*Epiméleia heautoú*"; ver Foucault, *História da sexualidade*, vol. 3, *Cuidado de si*, Rio de Janeiro, Graal, 1993.

8. Ver Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Nova York, Oxford University Press, 1986; e idem, "What Is It Like to Be a Bat?" em *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

que chamo de assumir uma atitude de reflexão radical ou de adotar o ponto de vista da primeira pessoa.

É óbvio que nem toda reflexão é radical neste sentido. Se presto atenção à minha mão machucada, ou começo (tardamente) a pensar no estado de minha alma em vez de me ocupar com o sucesso mundano, estou preocupado comigo, mas ainda não de forma radical. Não estou me concentrando em mim mesmo como agente da experiência e fazendo disso o meu objeto. Da mesma forma, posso meditar em termos gerais sobre a existência de determinada dimensão da experiência, como fiz no parágrafo anterior, sem adotar o ponto de vista da primeira pessoa, em que transformo minha experiência em meu objeto. A reflexão radical traz para o primeiro plano uma espécie de presença para a pessoa, que é inseparável do fato de essa pessoa ser o agente da experiência, algo cujo acesso é, por sua própria natureza, assimétrico: há uma diferença crucial entre a forma de eu experienciar minha atividade, pensamento e sentimento, e a forma pela qual você ou qualquer outro o faz. É isso que me torna um ser que pode falar de si na primeira pessoa.

O apelo para cuidar de si mesmo feito por um sábio antigo, ou dirigido a um executivo moderno, não é um apelo à reflexão radical. É um apelo para nos ocuparmos com a saúde de uma coisa muito importante (nossa alma, para os antigos, o corpo para o homem moderno) em contraposição a estarmos completamente absorvidos pelo destino de algo muito menos importante (nossas propriedades ou nosso poder). Mas, em ambos os casos, aquilo em que isso nos leva a nos concentrar, isto é, a causa e elementos constituintes da saúde ou da doença (psíquica ou corporal), não tem qualquer relação especial com o ponto de vista da primeira pessoa. Assim, temos hoje uma ciência do que é estar sadio, a qual é impessoal e não requer em absoluto para sua compreensão que assumamos a postura da primeira pessoa. Uma observação semelhante poderia ser feita a respeito do conhecimento dos antigos sobre a alma. É claro que a identidade entre conhecedor e conhecido é muito relevante para o cuidado com o corpo/alma de que estamos tratando: toda a questão do apelo consiste em mostrar o absurdo de eu não cuidar de minha própria alma (ou corpo). Mas essa identidade não tem importância para a descoberta e definição do que é cuidar dessa alma (corpo).

A virada de Agostinho para o *self* foi uma virada para a reflexão radical, e foi isso que tornou a linguagem da interioridade irresistível. A luz interior é aquela que brilha em nossa presença para nós; é aquela inseparável do fato de sermos criaturas com um ponto de vista de primeira pessoa. O que a diferencia da luz exterior é exatamente o que torna a imagem da interioridade tão fascinante: ela ilumina aquele espaço onde estou presente para mim.

reflexão
menor
radical

Agostinho:
reflexão
radical

Não é exagero dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexão radical e legou-a à tradição ocidental do pensamento. Foi um passo decisivo, porque certamente fizemos muita coisa com o ponto de vista da primeira pessoa. A moderna tradição epistemológica desde Descartes e tudo quanto se originou dela na cultura moderna tornou esse ponto de vista fundamental — a ponto de chegar à aberração, poderíamos pensar. Isso foi tão longe que gerou a visão de que existe um domínio especial de objetos "interiores" acessível apenas a partir desse ponto de vista; ou a noção de que a perspectiva do "eu penso" localiza-se, de certa maneira, fora do mundo das coisas que experienciamos.

Para aqueles de nós que são críticos em relação à tradição epistemológica moderna, pode parecer, por um lado, que Agostinho tem muito pelo que responder. E, para aqueles ainda presos a essa tradição (e as duas classes sobrepõem-se consideravelmente), pode ser difícil, por outro lado, dar o devido valor à sua contribuição, pois tendemos a interpretar toda reflexão como radical. Mas, num ponto qualquer entre essas duas reações, encontra-se uma avaliação justa da mudança que ele introduziu. Essa mudança consistiu em fazer de uma virada para o *self* na dimensão da primeira pessoa algo crucial para nosso acesso a um estado superior — porque, na verdade, é um passo em nosso caminho de volta a Deus — e, com isso, inaugurar uma nova linha de desenvolvimento em nossa compreensão das fontes morais, a qual foi um elemento formativo de toda a nossa cultura ocidental.

Em reação contra o que assim nos tornamos, principalmente por meio das formas reificadas e autocentradas do subjetivismo moderno, podemos desvalorizar esse elemento; ou, em nossa prisão dentro do subjetivismo moderno, talvez nem o notemos. Mas Agostinho precisa ser resgatado da identificação tanto com seus sucessores como com seus predecessores. E é isso o que estou tentando fazer ao colocá-lo entre Platão e Descartes. Agostinho dá o passo para a interioridade, como eu disse, porque é um passo para Deus. A verdade está dentro, como vimos acima, e Deus é Verdade. Uma maneira como isso se manifesta é em nossa tentativa de provar a existência de Deus. Agostinho oferece-nos essa prova no diálogo *Do livre-arbítrio*, Livro II. Ele procura mostrar a seu interlocutor que existe algo mais elevado que nossa razão que, por isso, merece ser chamado Deus. A prova baseia-se na percepção de que a razão reconhece a existência de uma verdade que lhe serve de critério, isto é, de um modelo ao qual ela se conforma, que não foi construído por ela, mas está além dela e é comum a todos.

Podemos imaginar que seja possível apresentar uma prova desse tipo sem recorrer ao ponto de vista da primeira pessoa. Um homem moderno poderia argumentar em favor da existência de modelos intersubjetivos

Agostinho
prova que
deus existe

fundamentais baseados naquilo que de fato aceitamos em termos de argumentação. A prova indicaria nossos hábitos de discurso e os modelos a que recorreremos e aceitamos. Esse tipo de argumentação é comum entre os seguidores de Wittgenstein. Agostinho, entretanto, faz seu raciocínio reflexivamente. Apela para nossa experiência de primeira pessoa no plano do pensamento.

Assim, começa mostrando a seu interlocutor que sabe algo, que apreende de fato alguma verdade. Agostinho acha que deve responder ao cético, porque o argumento central de que nossas concepções de verdade repousam em modelos comuns a todos os que pensam desmoronaria se o cético provasse que, na realidade, não sabemos nada. Mas, para provar que sabemos alguma coisa, Agostinho dá o passo protocartesiano decisivo: mostra ao interlocutor que ele não pode duvidar de sua própria existência, pois, "se você não existisse, seria impossível ser enganado". Como observa Gilson, Agostinho faz uso frequente desse *proto-cogito*⁹.

O uso que Agostinho faz disso é muito diferente daquele de seu ilustre sucessor; não tem para ele importância tão fundamental, e ele não está tão preocupado em utilizá-lo para estabelecer o dualismo mente-corpo — algo que Agostinho não acreditava precisar de muita discussão¹¹. Mas o que esse uso faz, além de nos dar pelo menos uma verdade para mostrarmos, é colocar-nos no ponto de vista da primeira pessoa. É uma característica dessa certeza o fato de ser uma certeza para mim; estou certo de minha existência: a certeza é contingente ao fato de que conhecedor e conhecido são o mesmo. É a certeza da própria presença. Agostinho foi o inventor do raciocínio que conhecemos como *cogito*, porque foi o primeiro a tornar o ponto de vista da primeira pessoa fundamental para nossa busca da verdade.

Tendo demonstrado a seu interlocutor que ele sabe que existe, que vive de fato e tem inteligência, Agostinho leva-o a concordar que existe uma hierarquia entre esses três elementos. Algo que existe e vive é mais elevado que algo que apenas vive, e algo que também tem inteligência é mais elevado ainda. O fundamento disso é que o mais elevado em cada caso inclui o menos elevado, assim como a si mesmo. Mais adiante, porém, entra uma outra base de superioridade, dessa vez permitindo-nos provar a superioridade da razão em relação aos sentidos: o mais elevado é juiz do menos elevado. Com nossa razão, determinamos que parte de nossa experiência sensível é

9. *Do livre-arbítrio*, II.iii.7.

10. Gilson, *Saint Augustine*, pp. 41-42, indica seis passagens de obras de Agostinho em que ele invoca o argumento do *cogito*.

11. Embora vejamos outro argumento protocartesiano em *de Trinitate*, X.x.13ss.

realmente digna de confiança. O que julga deve ser superior; portanto, a razão é soberana. Nada é superior à razão na natureza humana¹².

É esse mesmo princípio que nos permitirá mostrar que algo é superior à própria razão. Para nos levar a essa conclusão, Agostinho mostra que nossas atividades particulares de pensamento e sensação baseiam-se num mundo comum de objetos. As coisas do mundo que percebemos com nossos sentidos são exemplos dessas realidades comuns. Mas existem objetos comuns mais elevados ainda, aqueles que estão à disposição de todos os que pensam. As verdades do número e da sabedoria são desse tipo (para Agostinho, como bom platônico que era, estão intimamente ligadas entre si). Há verdades que são fruto da sabedoria, como a afirmação de que os seres humanos devem viver de forma justa, ou que os piores devem ser governados pelos melhores, ou que o íntegro é melhor que o corrupto, o eterno melhor que o temporal, e o inviolável melhor que o violável¹³. Essas não são verdades que cada pessoa conclui por conta própria; representam modelos comuns. Não as julgamos e perguntamos, por exemplo, se o eterno deve ser superior ao temporal, ou se sete mais três deve ser igual a dez; não há dúvida alguma de qual é superior, nem de que dez é a soma. "Sabendo simplesmente que essas verdades de fato o são, a pessoa não as examina com vistas a corrigi-las, mas rejubila-se por tê-las descoberto... Fazemos juízos mentais tendo a verdade como modelo, mas não podemos fazer qualquer julgamento da verdade."¹⁴ Por isso, vemos que existe algo superior à mente humana. QED: Deus = verdade existe.

Além disso, essa verdade é uma realidade comum num sentido mais evidente ainda que os objetos que vemos e tocamos. Pois, ao contrário destes últimos, em que temos de nos empurrar uns aos outros para vê-los direito ou afastar os outros para tocá-los, a verdade pode ser desfrutada por todos ao mesmo tempo. Dessa loja, aqueles que levam alguma coisa sempre deixam a mesma quantidade para os outros¹⁵.

A prova que Agostinho dá de Deus é uma prova da experiência de conhecer e raciocinar em primeira pessoa. Tenho consciência de estar sentindo e pensando; e, ao refletir sobre esses processos, tomo consciência de sua dependência de algo além deles, de algo comum. Mas, examinando mais a fundo, isso passa a incluir não apenas objetos a conhecer, mas também os próprios modelos aos quais a razão deve obediência. Assim, reconheço que essa atividade que

12. *Do livre-arbítrio*, II.vi.13.

13. *Ibid.*, II.x.28.

14. *Ibid.*, II.xii.34.

15. *Ibid.*, II. xiv.37.

é minha baseia-se e pressupõe algo maior que eu, algo que devo admirar e reverenciar. Indo para dentro, sou levado para cima.

Mas pode parecer estranho que Agostinho tenha se dado todo esse trabalho para provar que existem modelos mais elevados comuns a todos os pensadores, algo que Platão já tinha estabelecido com suas Idéias. Será simplesmente porque sentia que tinha de enfrentar um questionamento cético mais forte? É assim que tendemos a ver as coisas com nossos olhos pós-cartesianos. Mas considerar esta como a principal preocupação de Agostinho é supor que o questionamento cético de sua época tinha uma forma familiar para nós: como ir além da experiência da primeira pessoa e concluir a existência de um mundo lá fora? Mas essa não era a forma do questionamento, nem a maneira pela qual as pessoas pensavam em respondê-lo diante de Agostinho. A relação histórica causal parece, pelo contrário, ser a inversa: a idéia de ver o ceticismo como a questão de saber se posso ir além de "meu" mundo interior é muito mais um produto da revolução iniciada por Agostinho, mas que só deu esse fruto muitos séculos depois.

Os motivos para Agostinho tomar esse caminho parecem-me estar mais relacionados com sua preocupação de mostrar que Deus deve ser encontrado não apenas no mundo, como também, e mais importante, nos próprios fundamentos da pessoa (usando uma linguagem moderna); Deus deve ser encontrado na intimidade da presença da própria pessoa diante de si mesma. Deus como Verdade nos dá os modelos, os princípios do julgamento correto. Mas ele os dá não só por meio do espetáculo de um mundo organizado pelas Idéias, mas, mais basicamente, por meio daquela "luz incorpórea... pela qual nossa mente é de certa forma iluminada, para podermos julgar corretamente todas essas coisas"¹⁶.

A idéia de que Deus deve ser encontrado no interior surge com mais força na descrição de nossa busca de autoconhecimento feita por Agostinho. A alma está presente para si mesma e, apesar disso, pode estar totalmente longe de conhecer-se; pode estar inteiramente enganada a respeito de sua própria natureza, como Agostinho achava que havia estado quando era maniqueísta. Assim, podemos procurar conhecer a nós mesmos; e, mesmo assim, não saberíamos onde começar a olhar, nem teríamos consciência de ter nos encontrado, se já tivéssemos certo entendimento de nós mesmos. Agostinho enfrenta o problema de como podemos ao mesmo tempo conhecer e não conhecer, como fez Platão em *Mênnon*, e resolve-o com o recurso semelhante (e obviamente derivado) da "memória".

16. "Lucem illam incorpoream..., qua mens nostra quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus"; de Civitate Dei, XI.xxvii.2.

Mas a "memória" de Agostinho é bem diferente da de Platão. Em sua filosofia madura, ela separou-se completamente da concepção de uma visão original das Idéias, crucial para a teoria platônica. Na verdade, o conceito de Agostinho amplia-se e passa a incluir questões que nada têm a ver com a experiência passada, abrangendo justamente aqueles princípios da ordem inteligível que estivemos discutindo e estão de algum modo dentro de nós, no sentido de que somos capazes de formulá-los e explicitá-los, mesmo que nunca nos tenham sido explicitamente apresentados no passado. Agostinho, ao adotar a noção platônica de memória e separá-la de suas raízes na teoria da experiência pré-natal (doutrina difícil de conciliar com a ortodoxia cristã), desenvolveu a base para o que depois se transformaria na doutrina das idéias inatas. No fundo de nós existe uma compreensão implícita, que precisa ser muito bem pensada para se transformar em uma formulação explícita e consciente. Esta é nossa "memória". E é aqui que reside nossa apreensão tácita do que somos, a qual nos guia na passagem de nossa ignorância original sobre nós mesmos e da descrição dolorosamente errada de nossa pessoa para o verdadeiro autoconhecimento.

Mas o que está na base dessa memória? Em suas raízes, constituindo essa compreensão tácita, está o Mestre interior, a fonte da luz que ilumina todo homem que vem a esse mundo. Deus. E, no final de sua busca de si mesma, se vai realmente até o fim, a alma encontra Deus. A experiência de ser iluminado por outra fonte, de receber os modelos de nossa razão de algo além de nós mesmos, que a prova da existência de Deus já trouxera à luz, é vista em grande medida como uma experiência de interioridade. Isto é, é nessa atividade paradigmática de primeira pessoa, quando luto para me tornar mais inteiramente presente para mim mesmo, para realizar todo o potencial que reside no fato de conhecedor e conhecido serem um só, que chego da forma mais poderosa e convincente à consciência de que Deus está acima de mim.

Na própria raiz da memória, a alma encontra Deus. E, assim, pode-se dizer que a alma "lembra-se de Deus" — Agostinho consegue dar novo sentido a uma antiga expressão bíblica. Quando me volto para Deus, estou dando ouvidos àquilo que é profundo em minha "memória"; portanto, a alma "lembra-se de voltar-se para o Senhor como para a luz pela qual foi de algum modo tocada, mesmo quando de costas para ele"¹⁷.

Mas o caminho de dentro leva para cima. Quando chegamos a Deus, a imagem do lugar torna-se múltipla, polivalente. Num sentido importante,

17. "Commemoratur, ut convertatur ad Dominum tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur"; de Trinitate, XIV.xv.21, citado em Gilson, *Saint Augustine*, p. 104.

a verdade *não* está em mim¹⁸. Vejo-a “em” Deus. No lugar onde ocorre o encontro, há uma inversão. Mergulhar na memória leva-me para além.

Este é um ponto notável em que Agostinho desenvolveu uma doutrina platônica com um novo sentido. Para Platão, em *Ménon*, a doutrina da reminiscência, além de responder à difícil questão de como se pode chegar a saber o que se está buscando, sublinha a tese de que o conhecimento das Idéias não é inculcado em nós pela educação. A capacidade está lá. Agostinho parte desse ponto. A bem dizer, os importantes princípios da razão não nos são ensinados; o mestre só os desperta em nós. Mas, enquanto para Platão o “dentro” era apenas uma forma de recorrer a um “antes”, para Agostinho este é o caminho para um “acima”, e indispensável como caminho para lá. Como diz Gilson, o caminho de Agostinho “leva do exterior para o interior, e do interior para o superior”¹⁹.

E assim chegamos ao Deus interior. A clara diferença entre as imagens de Agostinho e de Platão, por maior que seja a continuidade da teoria metafísica, repousa numa grande diferença de doutrina. Agostinho tira nosso foco dos objetos que a razão conhece, do campo das Idéias, e dirige-o para a atividade de procurar saber quais deles cada um de nós leva adiante; e nos faz tomar consciência disso em uma perspectiva de primeira pessoa. No fim desse caminho, vemos que o poder de Deus é o poder que mantém e direciona essa atividade. Apreendemos o inteligível não apenas porque o olho de nossa alma está voltado para ele, mas principalmente porque somos dirigidos pelo Mestre interior.

Deus está por trás do olho, assim como Aquele cujas Idéias o olho luta por discernir claramente diante de si. Ele é encontrado na intimidade de minha autopresença. Na verdade, está mais próximo de mim que eu mesmo, apesar de estar infinitamente acima de mim; ele é “*interior intimo meo et superior summo meo*”²⁰. Deus pode ser considerado o princípio ordenador mais fundamental em mim. Assim como a alma anima o corpo, Deus anima a alma. Vivifica-a. “Assim como a alma é a vida da carne, Deus é a vidaabençoada do homem.”²¹

18. O homem não vê as regras eternas “*in sua natura*”; Gilson, *Saint Augustine*, p. 94.

19. Gilson, *Saint Augustine*, p. 20.

20. *Confissões*, III.vi.11.

21. “*Ut vita carnis anima est, its beata vita hominis Deus est*”; de *Civitate Dei*, XIX.26. Cf. também as *Confissões*, VII.i.2, em que Deus é descrito como “*vita vitae mei*”. Ver também Gilson, *Saint Augustine*, pp. 132, e 308-309, n. 16: “*Quia vero vita ejus est Deus, quo modo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum, sic cum vita ejus Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, justitiam, caritatem*”.

Essa doutrina é a base das tentativas de Agostinho para discernir a imagem da Trindade na alma e sua atividade²². A primeira trindade é a da mente, conhecimento e amor (*mens, notitia, et amor*). A mente chega a conhecer a si mesma e, assim, a amar-se. A mesma idéia básica está implícita na segunda trindade, da memória, inteligência e vontade (*memoria, intelligentia, et voluntas*). Aqui, o movimento básico da trindade na alma torna-se mais claro ainda. “Memória” é o conhecimento implícito que a alma tem de si mesma. Algo está em minha memória quando tenho conhecimento desse algo mesmo sem estar pensando nele ou concentrado nele. Mas, para tornar esse conhecimento explícito e completo, tenho de formulá-lo. No caso particular da alma, o verdadeiro conhecimento latente que tenho de mim mesmo está oculto por todo tipo de imagens falsas. Para dissipar essas aparências distorcidas e chegar à verdade, tenho de formular o conhecimento interior implícito (que também vem de cima). Isso é feito com a palavra (*verbum*) que pronuncio interiormente, e isso constitui a *intelligentia*. Mas entender meu verdadeiro *self* é amá-lo; assim, com a inteligência vem a vontade, e com o autoconhecimento o amor por si mesmo.

Os paralelos com a doutrina cristã da Trindade, principalmente com o fato de o Pai ter gerado o Verbo, não precisam ser enfatizados. Mas o notável aqui para nossos propósitos é que o homem mostra-se mais claramente como a imagem de Deus em sua própria presença e no amor por si mesmo interiores. É uma espécie de conhecimento em que conhecedor e conhecido são um só, conjugado com amor, o que reflete Deus em nossa vida da maneira mais plena. E, na verdade, a imagem da Trindade em nós é o processo pelo qual procuramos completar e tornar perfeita essa autopresença e auto-afirmação. Nada mostra mais claramente que essas imagens da Trindade quanto a interioridade de Agostinho está conectada à reflexão radical; também começam a deixar claro quanto essa doutrina de interioridade está essencialmente ligada a toda a concepção agostiniana da relação do homem com Deus.

Poderemos ver isso melhor ainda se relacionarmos essa doutrina a outra importante diferença com Platão. Mencionei acima que Agostinho também vê a alma como potencialmente voltada para dois lados, para o superior e imaterial, ou o inferior e sensível. E essas duas direções da atenção são também as duas direções do desejo. Agostinho fala de dois amores. Mas, junto a essa semelhança com Platão, existe uma tremenda diferença na forma como conhecer e amar se relacionam. Em Agostinho, talvez inevitavelmente por sua condição de pensador cristão, existe uma noção desenvolvida de vontade. Onde para Platão nosso desejo do bem é uma função de quanto o vemos, para Agostinho a vontade não depende simplesmente do conhecimento.

22. *De Trinitate*, IXs.

Duas mudanças importantes sustentam essa doutrina em desenvolvimento da vontade, as quais depois foram levadas ainda mais longe pelos sucessores de Agostinho. A primeira já havia sido apresentada pelos pensadores estoicos, que atribuíam um lugar central à capacidade humana de concordar ou discordar, ou de escolher. Os seres humanos têm os mesmos impulsos sensuais (*hormetikáí phantasíai*) que os animais, diz Crisipo, mas não são obrigados a agir em função deles. São capazes de dar ou não consentimento àquilo que os impulsos exigem. O homem sábio tem conhecimento de que a dor deve ser suportada e não corre a buscar alívio a todo custo. Não somos senhores de nossas *phantasíai*, mas controlamos de fato nossa intenção racional consideradas-todas-as-coisas (*synkatáthesis*). Muito mais tarde, Epicteto desenvolveu uma doutrina semelhante usando o termo aristotélico *prohaíresis*, que poderia ser traduzido por “escolha moral”. O que os impulsos podem pedir é algo que está fora de nosso controle, mas minha *prohaíresis* está inteiramente sob meu poder. Charles Kahn cita esta passagem dos *Discursos*²³: “O tirano diz: ‘Vou mandar prendê-lo’. ‘O que está dizendo? Prender a mim? Você vai algemar minha perna, mas nem mesmo Zeus pode subjugar minha *prohaíresis*’”.

O destaque desse poder de escolha ou de concordar/discordar é fonte da noção em desenvolvimento da vontade e já existe uma mudança importante na perspectiva moral ao fazer desta a faculdade humana central. O que é moralmente crucial a nosso respeito não é apenas a natureza universal ou o princípio racional que compartilhamos com outros, como no caso de Platão e Aristóteles, mas agora também essa capacidade de escolha que, em cada caso, é essencialmente minha (*jemeinig*, para usar o termo de Heidegger). A sensibilidade moral ocidental cristã adotou e acentuou esse lado do pensamento estoico. A partir disso, pode desenvolver-se a idéia de que a perfeição moral requer uma adesão pessoal ao bem, um envolvimento completo da vontade. Veremos mais adiante como essa exigência tornou-se importante no começo do período moderno.

A segunda mudança surgiu de uma perspectiva cristã, e Agostinho deu-lhe uma formulação paradigmática. Ela afirma que os seres humanos são capazes de duas disposições morais radicalmente diferentes. A teoria teleológica da natureza subjacente à filosofia moral grega supõe que todos são motivados pelo amor ao bem, que pode ser desviado para o mal pela ignorância (a visão que Platão atribui a Sócrates) ou pela educação disvirtuante e pelos maus hábitos (Aristóteles). A doutrina agostiniana dos dois

23. Ver Charles Kahn, “Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine, em *The Question of Eclecticism*, eds. J. M. Dillon e A. A. Long, Berkeley, University of California Press, 1988. Recorri em larga medida a esta interessante discussão.

amores leva em conta a possibilidade de que nossa disposição possa ser radicalmente perversa, levando-nos a voltar as costas até para o bem que vemos. Na verdade, essa é precisamente a situação de todos nós, devido ao pecado de Adão. A vontade deve primeiro ser curada pela graça antes de poder funcionar inteiramente de acordo com o modelo socrático.

O desenvolvimento posterior da doutrina da vontade no cristianismo ocidental e na cultura que o herdou combina essas duas idéias centrais, mas com certa tensão e dificuldade: a vontade como nossa capacidade de concordar ou discordar consideradas-todas-as-coisas, ou de escolher; e a vontade como a disposição básica do nosso ser. De acordo com a primeira faceta, dizemos que as pessoas têm ou não têm força de vontade; de acordo com a segunda, dizemos que têm boa ou má vontade.

Ambas essas mudanças complicam o modelo “socrático” mais simples, segundo o qual sempre agimos de acordo com o bem que vemos; e sobretudo a segunda introduz um conflito potencial entre visão e desejo. Isso não significa que a vontade seja considerada muito independente do conhecimento, ou que Agostinho acreditasse na possibilidade de podermos ver todo o esplendor da glória de Deus e não responder com amor. Esse tipo de caso-limite é invocado, evidentemente, pela lenda judeu-cristã de Lúcifer, mas nunca foi considerado pela teologia cristã como uma capacidade humana. Isso quer dizer, porém, que na região onde vivemos, de semicompreensão e desejos contraditórios, a vontade é tanto a variável independente, determinando o que podemos conhecer, como a variável dependente, moldada pelo que vemos. A causalidade é circular, não linear.

Para as teorias lineares que descendem de Sócrates, assim como para os racionalistas modernos, o fenômeno da debilidade da vontade — *akrasía* — é um grande problema intelectual; para Agostinho, não era problema, e sim a crise central da experiência moral. Foi por isso que ele se apropriou tão avidamente da passagem da Epístola de São Paulo aos Romanos (7,19-25): “Visto que não faço o bem, que quero, e faço o mal, que não quero”, como conta nas *Confissões*²⁴. Segundo a perspectiva cristã de Agostinho, como vimos, a perversidade da vontade nunca será suficientemente explicada por nossa falta de visão do bem; faz-nos, ao contrário, agir abaixo e contra nossa visão, e impede que ela se torne mais completa e mais pura.

Essa perversidade pode ser descrita como um impulso de nos tornarmos o centro de nosso mundo, de relacionar tudo a nós mesmos, de dominar e possuir as coisas que nos rodeiam. É tanto causa como consequência de um tipo de escravidão, uma situação em que, por nossa vez, somos dominados,

24. *Confissões*, VII.xxi.27.

capturados por nossas próprias obsessões e fascinação pelo sensível. Assim, podemos ver que o mal não pode ser explicado apenas pela falta de visão, mas envolve algo também na dimensão da percepção que a alma tem de si. A reflexão é essencial para nosso entendimento moral.

Mas isso não é tudo. Se a reflexão fosse apenas a fonte do mal, então o remédio seria fácil, seria apenas afastar-se de si mesmo, deixar-se absorver inteiramente pelas Idéias impessoais. Ligar o *self* com o mal e o sofrimento pode também levar-nos nessa direção, como mostra a doutrina budista. Mas, para Agostinho, não é a reflexão que é o mal; pelo contrário, mostramos mais claramente a imagem de Deus em nossa autopresença mais plena. O mal é quando essa reflexão fecha-se em si mesma. A cura acontece quando ela se abre, não para ser abandonada, mas para reconhecer sua dependência de Deus.

E, assim, a descoberta que dissipa a perversidade da vontade, e à qual a retificação dessa perversidade torna possível, é a descoberta de nossa dependência de Deus na intimidade de nossa própria presença diante de nós mesmos, nas raízes daqueles poderes que mais são nossos. Vemos aqui que a ênfase na reflexão, no caminho interior, não é apenas para benefício dos intelectuais, procurando provar a existência de Deus; a própria essência da piedade cristã é sentir essa dependência de meu ser mais íntimo em relação a Deus. E, assim como em nossa condição perversa de pecado, nosso desejo do bem era muito menor que nossa percepção; ao nos voltarmos para Deus, nosso amor por ele vai além de qualquer medida de ordem, por melhor que seja. Quando se trata de Deus, a medida certa é amar sem medida²⁵. Desse modo, tanto para o melhor como para o pior, a vontade eleva-se para além do desejo apropriado a um cosmo ordenado para o Bem. Existe algo de gratuito no amor, assim como na recusa do amor; e isso, claro está, encontra-se no cerne da visão judeu-cristã. Equipara-se à criação gratuita do mundo por Deus, tão crucialmente diferente de seu análogo em Plotino, o inferior emanando do superior, segundo sua própria essência.

Poderíamos dizer que, se para Platão o olho já tem a capacidade de ver, para Agostinho ele *perdeu* essa capacidade. Ela deve ser restaurada pela graça. E o que a graça faz é abrir o homem interior para Deus, o que nos torna capazes de ver que a suposta capacidade do olho é, na verdade, de Deus.

25. "Ipse ibi modus est sine modo amare"; citado em Gilson, *Saint Augustine*, p. 139. Essa fórmula é na verdade de um amigo e discípulo de Agostinho, porém resume sua concepção. O próprio Agostinho diz que, quando Deus é o objeto, "modus diligendi est sine modo diligere"; ver Gilson, *Saint Augustine*, p. 311, n. 9.

7.2

Assim, podemos ver a importância crucial da linguagem da interioridade para Agostinho. Representa uma doutrina radicalmente nova de fontes morais, em que o caminho para o superior passa por dentro. Segundo essa doutrina, a reflexão radical assume um novo *status*, porque é o "espaço" em que encontramos Deus, em que nos voltamos do inferior para o superior. Na doutrina de Agostinho, a intimidade da autopresença é, por assim dizer, santificada, com conseqüências de enorme alcance para toda a cultura ocidental. Esta exclamação das *Confissões* sintetiza de forma comovente a piedade de Agostinho: "Deus, luz de meu coração e pão de minha alma, poder que liga minha mente a meus pensamentos mais íntimos!"²⁶

Algumas das conseqüências são muito relevantes para nossa compreensão de Descartes e da transposição que ele fez na tradição agostiniana. Agostinho é o fundador da linha de espiritualidade ocidental que buscou a certeza de Deus no interior. Existe um certo conjunto de "provas" da existência de Deus cuja forma básica é tipicamente agostiniana. A *démarche* comum a todas elas é algo assim: minha experiência de meu próprio pensamento coloca-me em contato com uma perfeição que, ao mesmo tempo, mostra-se como condição essencial desse pensamento e também como algo muito além de meu alcance e capacidade finitos. Portanto, deve existir um ser superior de quem tudo isso depende, isto é, Deus. Na versão de Agostinho que examinamos, a perfeição em pauta era a da verdade eterna e imutável, que funciona como um modelo comum para nosso pensamento. Isso é tanto algo essencialmente pressuposto em nosso pensamento como também, evidentemente, algo que não é nosso próprio produto, diz Agostinho.

Mas o famoso (ou famigerado) argumento ontológico de Anselmo, que Descartes adotou, também pode ser compreendido como uma prova basicamente "agostiniana". Aqui partimos da idéia mental, do ser mais perfeito. Acho que a intuição implícita é que não se trata de uma idéia que simplesmente acontece de termos, mas de uma idéia que deve nos ocorrer. A noção de que a idéia deve ocorrer é a intuição propriamente "agostiniana": só podemos compreender a nós mesmos se nos vemos em contato com uma perfeição que está além de nós. Mas, se a idéia deve existir, então a realidade também deve existir, porque a noção de um ser perfeitíssimo que carece de existência é uma contradição. O fato de esta última parte do argumento não ser muito convincente não deve impedir-nos de entender o tipo de postura espiritual subjacente a ela.

26. "Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae"; *Confissões*, I.xiii.21.

O mesmo espírito reside na prova do próprio Descartes, na terceira Meditação. Encontro em mim mesmo a idéia de um ser que é "*souverainement parfait et infini*". Mas essa não é uma idéia que posso deixar de ter, compreendendo a mim mesmo como compreendo. Isto é, não poderia acontecer que, compreendendo primeiro a mim mesmo como finito, eu então elaborasse com minhas próprias capacidades a idéia de um ser que representasse a negação de mim mesmo e, portanto, fosse infinito. Trata-se, pelo contrário, do processo inverso. Eu não teria noção de mim mesmo como ser finito a menos que já existisse implantada em mim essa idéia de infinito e perfeição. Mas compreender a mim mesmo como alguém que duvida e quer é ver a mim mesmo como um ser incompleto em algum aspecto e, portanto, como finito e imperfeito. Assim, minhas formas mais básicas e inevitáveis de autocompreensão pressupõem a idéia de infinito. "Pois como eu poderia saber que duvido e desejo, isto é, que algo me falta e não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim a idéia de um ser mais perfeito que eu, em comparação com o qual posso conhecer as faltas de minha natureza?"²⁷

Eis aqui o que descrevi como a *démarche* basicamente agostiniana: só posso compreender a mim mesmo à luz de uma perfeição que vai muito além de minhas capacidades. Como essa luz é lançada em meu pensamento? Está além de minha capacidade tê-la produzido eu mesmo, afirma Descartes; de modo que deve vir de um ser que realmente desfruta essas perfeições.

De certo modo, podemos contrastar a índole dessas provas agostinianas com aquelas formuladas por Tomás. Este último discute Deus a partir da existência da realidade criada (ou o que as provas mostram ser a realidade criada). Eles passam, por assim dizer, pelo reino dos objetos. A prova agostiniana move-se pelo sujeito e pelos fundamentos inegáveis de sua presença para si mesmo. Descartes não foi o único a tomar o caminho agostiniano no começo da era moderna. Em certo sentido, aqueles dois séculos, XVI e XVII, podem ser vistos como um imenso florescimento da espiritualidade agostiniana ao longo de todas as diferentes crenças, que continuou em seu próprio caminho pelo Iluminismo, como o caso de Leibniz ilustra tão bem. Na verdade, acho que seu impacto ainda tem influência até hoje e, de certa forma, equipara-se à perspectiva e à identidade dos modernos. Falaremos mais a esse respeito adiante.

27. "Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature"; *Méditations*, em *Descartes: Oeuvres et lettres*, ed. André Bridoux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 294.

Por enquanto, gostaria de mencionar mais alguns pontos em que Agostinho antecipou Descartes. Já falei das muitas formulações de uma espécie de *protocogito*. Mas também é interessante notar que a própria palavra não é apenas usada, mas destacada por Agostinho para ser comentada. Concentrar-me em minha própria atividade mental é levar a atenção não apenas para a ordem das coisas que procuro *descobrir* no cosmo, mas também para a ordem que *elaboro* enquanto luto para mergulhar nas profundezas da memória e discernir meu verdadeiro ser. Nas *Confissões*, Agostinho reflete sobre quanto nossos pensamentos "devem ser reaproximados e reagrupados mais uma vez, para ser conhecidos; isto é, precisam, por assim dizer, ser reunidos e combinados a partir de sua dispersão: daí deriva a palavra 'cogitação'"²⁸. E Agostinho observa então a relação etimológica entre *cogitare* e *cogere* = "reunir" ou "combinar". Essa compreensão do pensamento como uma espécie de combinação interna de uma ordem que construímos será utilizada de maneira nova e revolucionária por Descartes.

Existem ainda outros pontos de antecipação. Como mencionei acima, a concepção de idéias inatas já está de forma embrionária na "memória" de Agostinho — ele chega até a usar a imagem do anel cuja impressão permanece na cera²⁹. Assim acontece também com a idéia de que a alma é mais bem conhecida de si mesma que o corpo. E mesmo o argumento (ruim) de que a alma deve eliminar de sua idéia de si mesma tudo quanto derivar dos sentidos, porque conhece essas coisas de maneira diferente do que conhece a si mesma, antecipa um famoso raciocínio cartesiano.

Mas, apesar de tudo isso, Descartes realizou uma mudança revolucionária. E a transformação da doutrina das fontes morais de Agostinho a Descartes não é menos significativa que a de Agostinho em relação a Platão.

Agostinho → Deus se conhece o lhadado
p/ si mesmo.

Tomás → Deus se conhece o lhadado
p/ os objetos no mundo.

28. "Et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare"; *Confissões*, X.xi.18.

29. "Sicut imago ex anulo et in ceram transit, et anulum non relinquit"; de *Trinitate*, XIV. xv.21.