

A HISTÓRIA DA VONTADE¹

Hannah Arendt²

INTRODUÇÃO

Esse curso vai estar envolto em dificuldades. Nós iremos lidar com uma de nossas principais faculdades mentais, a faculdade do querer e o faremos historicamente, ou melhor, em ordem cronológica — O quanto isso nos for possível. O próprio título nos sugere duas difíceis questões: 1) Se o Querer é uma das faculdades do homem, como ela pode ter uma história? Como poderíamos entender a literatura do passado se não apenas as condições e circunstâncias da vida humana, mas também as faculdades humanas estivessem sujeitas à mudança? Para ter-se certeza, existe uma história das ideias, mas ideias não são faculdades mentais e sim produtos mentais, o que pressupõe uma identidade imutável da mente. Elas são como que artifícios mentais que pressupõe a identidade do artífice, e assumir que existe uma história das faculdades mentais distinta dos produtos mentais seria como assumir que com a invenção de novas ferramentas e implementos, o corpo humano - que é fabricante de ferramentas e o corpo do usuário da ferramenta- também foi sujeito às mudanças. Sabemos que esse não é o caso. Os artifícios mentais dos quais falamos na história das ideias são palavras, o medium de todas as atividades mentais é a linguagem, ou melhor, a fala; Cada uma das palavras usadas, mesmo nos discursos comuns, e certamente no modo como as usamos na linguagem especulativa, é um pensamento congelado - poderíamos, provisoriamente, chamar assim. (Essa é nossa noção de ideia, distinta daquela de Platão: A palavra é derivada da atividade, eidos do artesão, a figura que ele tem em mente antes de começar a produzir um objeto. Górgias 503: “o bom homem” fala como todos outros artesões fazem seus trabalhos, “olhando em direção a algo” - Como o artesão olha alguns “eidos”. [Para Platão] uma ideia não é produto da mente, ele pensa na ideia como resultado de uma atividade mental, que é então acessada e fixada por palavras, que são como ligas/ligamentos de ferro.” (509)

A história de uma ideia é a história de uma palavra, e enquanto buscamos essas palavras por entre os séculos, sempre nos perguntamos questões como: O que os Gregos querem dizer quando falam de justiça ou de verdade? O que os Romanos querem dizer quando usam essas palavras? É como se descongelassem o pensamento, dissolvendo o em um processo de arguição³, (Isso é, acidentalmente, muito diferente de traçar a história do mundo, de um país, nação, de uma civilização onde nós lidamos não com palavras, mas com histórias e acontecimentos. Todos vocês conhecem o duro ou obstinado adágio dos fatos; E é verdade que os fatos permanecem sendo o que sempre foram - apesar das possibilidades de interpretação - quando pensamos sobre eles ou quando traçamos seu

¹ [] = anotações escritas à mão / revisar. Nota do tradutor.

² Marcos Antônio da Silva Santos Ferreira.

³ N.A.: Liberando-o das correntes de ferro.

curso na história. O que quer que aconteça a eles, o maior perigo ainda é o esquecimento, ser esquecido, não mais ser discutido, eles não podem mais ser liquidados ou libertos das “amarras de ferro”. Você procura pelas causas, se pergunta o que teria acontecido se..., isso é, você traça a realidade de volta ao momento em que era um mero potencial.)

Essas dificuldades aparentemente iriam desaparecer se fossemos lidar com a história da liberdade ao invés da história da Vontade/Querer/Desejo. Descobriremos então que a liberdade como ideia, e conseqüentemente como um problema, não existia antes da era Cristã. Ser livre na antiguidade significava um status político; Você nasceu livre no sentido de não ser um escravo, não sendo obrigado a obedecer às ordens de outro homem. Falando de modo mais geral, significava que você poderia fazer o que quisesse fazer; Assim sendo você não era livre se por acaso fosse paralisado/paralítico. Na proposição, eu-vou-e-eu-posso, a ênfase estava completamente no eu-posso; Na era cristã a ênfase mudou: era suposto que sua vontade era livre mesmo quando você não podia fazer o que queria, mesmo que você estivesse sob comando de outro homem, como era o caso de um escravo. Em outras palavras, não se tinha noção de uma faculdade que correspondesse à liberdade como a faculdade do pensar correspondia à verdade⁴. A liberdade e a capacidade da Vontade/Querer/Desejar somente entram na história da filosofia quando tal correspondência surgisse.

Daí em diante, poder-se-ia dizer que a liberdade era uma ideia, uma artifício/artefato mental, enquanto anteriormente era um fato político ou físico, o fato da cidadania ou o fato de ser capaz e se movimentar sem causas externas.

Portanto, o que temos que encontrar não é meramente a história da palavra e as mudanças de significado através dos séculos. A vontade como uma capacidade, e a liberdade como ideia correspondente foram descobertos em um certo momento na história; As palavras permaneceram imutáveis, mas o significado modificou-se completamente.

Falaremos mais sobre isso adiante - vinho novo em garrafas antigas.

Logo, a primeira dificuldade é: Pode se ter a história de uma faculdade? E não temos nós deformado nosso fenômeno, a Vontade, ao tratá-la como uma ideia apesar de ser uma faculdade? Nossa segunda dificuldade será muito mais séria porque não é, de modo algum, apenas uma questão de método. A questão é muito simples: Existe tal faculdade, tal Vontade, tal volição? ou ela é apenas mais uma fabricação da filosofia que não corresponde a nada como sempre existiu, uma das falácias metafísicas, que vem a ser não-existentes e criam enigmas inúteis para a mente?

Essa é a opinião considerada de Gilbert Ryle, que chamou a Vontade de um “conceito artificial”⁵: “Eu espero refutar a doutrina de que existe uma faculdade... da ‘Vontade’, e, de acordo que ocorrem processos, ou operações, correspondendo ao que é descrito como volições.” Ryle tem um argumento eminentemente plausível para a refutação dele. Se a Vontade é uma faculdade, deve

⁴ N.A.: Ou significado.

⁵ N.A.: Conceito da mente. cap. 3, p. 62

existir uma atividade da Vontade da qual volições (ou atos da Vontade) nascem/surgem. Mas a não ser que igualemos esses atos com deliberações, isso é, uma atividade do intelecto, ninguém nunca foi capaz de apontar a atividade da Vontade⁶ com a mesma clareza inequívoca com que podemos apontar outras atividades mentais. Nas palavras de Ryle: "Ninguém nunca diz coisas desse tipo às 10 da manhã. Ele estava ocupado em *Willing* (querer/desejar) isso ou aquilo, ou que ele performou cinco rápidas e fáceis volições⁷ e duas vagarosas e difíceis volições entre o meio da manhã e o horário do almoço." E até mesmo Bergson, o qual tem como base de sua filosofia a convicção de que "cada um de nós tem o conhecimento imediato... de sua livre espontaneidade", do qual emerge um "self o qual atividade não pode ser comparada àquela de nenhuma outra força", isto é, para o qual, como para Agostinho, a Vontade é o verdadeiro princípio interior/inerente do individualismo, até mesmo ele deve admitir que "apesar de sermos livres quando estamos dispostos/queremos (*willing*) a voltar para dentro de nós mesmo, muito raramente acontece de estarmos dispostos/querermos." Ou: "Atos livres são excepcionais."

Por ato livre, não entendemos atos voluntários ou intencionais; Ninguém, obviamente, nunca negou a distinção entre atos intencionais e não intencionais, entre voluntários e involuntários. A distinção é simples e você encontra em Aristóteles, o qual como veremos, não sabia nada de uma faculdade especial chamada Vontade. Por atos voluntários você pode ser louvado ou culpado, por atos involuntários você não é nem louvado nem culpado. Um ato voluntário pode ser determinado tanto pelo desejo quanto pela razão/ não é determinado pela vontade. Podemos falar de ato livre somente se o ato for determinado pela Vontade, o qual, na descrição de Bergson, pode intervir abruptamente na deliberação da razão ou no mecanismo do desejo; Esse ato Bergson chama de "um tipo de *coup d'état*", porque interrompe todas séries causais que o precedem.

Observemos essa dificuldade por outro ponto de vista. Não existe outra testemunha da existência dessa capacidade além de nossa autoconsciência. Estamos conscientes de estarmos livres e de ter essa faculdade especial para a liberdade, chamada Vontade. Kant fala do "fato da liberdade", e quer dizer com isso que a razão não pode provar - razão não pode nunca provar um fato fora de si mesma, por exemplo, a realidade do mundo externo - assim como não pode refutar. "Uma pessoa", diz Ryle, "nunca pode testemunhar a volição de outro; ele pode apenas inferir, de uma ação observada abertamente a uma volição da qual resultou." Além do mais, o mesmo é verdade para nossa auto-observação, distinta da consciência de si, ou autoconsciência; Não podemos nunca ter certeza de que nosso ato desejado não foi causado por outra coisa, já que toda volição está relacionada a vida interior,

⁶ N.T.: *Willing* activity.

⁷ N.T.: Volição de acordo com o dicionário Priberam: **vo·li·ção** *sub. feminino* "Ato pelo qual a vontade toma uma determinação." Fonte: "**volição**", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/voli%C3%A7%C3%A3o> [consultado em 07-01-2022].

De acordo com o dicionário Michaelis: **vo·li·ção** *sf.* "1. Poder de escolher livremente, de tomar suas próprias decisões. 2 **PSICOL.** Processo mental pelo qual a pessoa adota uma linha de ação; atividade consciente que visa a determinado fim, manifestada por intenção e decisão. 3 Vontade hesitante; veleidade. [consultado em 07-01-2022].

o qual a característica principal é de que nunca aparece/se revela, nunca se manifesta no mundo externo. Portanto, pode ser que (seguindo Ryle) “o fato de que Platão e Aristóteles nunca mencionaram [volições] em suas frequentes e elaboradas discussões da natureza da alma e das fontes de conduta se deve ao simples fato histórico de que eles ainda desconheciam essa "hipótese especial [de tempos posteriores], a aceitação da qual está não na descoberta, mas na postulação dessas verdades fantasmas.”

Essa suspeita de que lidamos aqui com um fantasma ou uma ilusão é muito mais antiga que a filosofia moderna de Oxford. Não poderia ser que todo esse sentimento de ser livre e de ter uma vontade não passem de um tipo de ilusão óptica, um truque que nos foi pregado pelo fato de termos uma consciência? Nós vivemos em um mundo no qual sua aparência diária é determinada de forma causal, no qual, pelo que sabemos, nenhuma liberdade absoluta existe exceto no auto entendimento dos homens. Mas isso pode muito bem ser uma ilusão. Como coloca John Stuart Mill: “Nossa consciência interna nos diz que temos um poder, o qual, toda experiência externa da raça humana nos diz que nunca usamos. (p. 59)⁸

Tomemos o argumento como Spinoza o constrói. De acordo com Spinoza, a ilusão básica é que a mente e o corpo são duas coisas diferentes ao invés de duas concepções que concernem à mesma coisa, que é “concebida primeiro sob o atributo de pensamento, segundo, sob o atributo de extensão.”⁹ Tudo o que sabemos é que o “corpo não pode determinar que a mente pense, nem a mente pode determinar que o corpo se mova ou descanse ou qualquer outro estado diferente deste, se há tal coisa.” Portanto, todas as atividades ou possibilidades são simultâneas na mente e no corpo, e a pergunta “É a mente que controla o corpo, ou o corpo que controla a mente?” é sem sentido. “Quando os homens dizem que essa ou aquela ação física tem sua origem na mente... eles estão usando palavras sem significado.” Porque: “Uma decisão mental e um apetite corpóreo... são simultâneos, ou melhor, são uma única coisa, o qual chamamos decisão quando é... explicado através dos atributos do pensamento, e estado condicionado quando é tido sob os atributos da extensão...” Na carta que menciono na lista de leituras ele declara da seguinte forma: Conceba uma pedra, a qual “recebe do impulso de uma causa externa uma certa quantidade de movimento, em virtude da qual continua a se mover depois de cessado o impulso dado pela causa externa... Depois conceba que a pedra enquanto continua em movimento [incapaz de detectar a origem da causa externa], fosse capaz de pensar e saber que está, o quanto pode, se empenhando em continuar a se mover. Tal pedra, tendo consciência meramente de seus próprios esforços e nem um pouco indiferente, acreditaria que era completamente livre, e pensaria que continuava em movimento somente por assim desejar. Isso é aquela liberdade humana, que todos se gabam de ter, e que consiste somente no fato de que os homens são conscientes apenas de seus próprios desejos, mas são ignorantes acerca das causas através das quais tais desejos foram determinados”. Em outras palavras: “Os homens acreditam que são livres

⁸N.A.: Free Will.

⁹ N.A.: Ética, cap. III, prop. II, Nota.

simplesmente por terem consciência de suas ações, e inconsciência das causas que determinam essas ações”. Você encontra o mesmo argumento em Hobbes: Um tampo de madeira que foi amarrado pelos garotos e corre ora para uma parede, ora para outra, as vezes girando, às vezes batendo na canela de homens, se fosse sensível acerca de sua própria moção pensaria de que provinha de sua própria vontade, a não ser que sentisse o que a amarrava”.

Portanto nós somos confrontados desde o começo com dificuldades: Se queremos traçar a ideia de liberdade como conceito filosófico, como um problema na filosofia, podemos demarcar seu nascimento, de modo brusco o início da era pós-cristã, mas só podemos entender esse conceito se nós pressupomos uma faculdade que era claramente desconhecida na antiguidade. Para isso nós devemos buscar uma faculdade e descobrir quais eram as circunstâncias, as próprias experiências que estavam presentes em sua descoberta. Temos toda razão em duvidar de sua existência, já que essa faculdade só é dada como um “dado imediato da consciência”¹⁰.

I.

Antes de continuarmos, seria melhor darmos uma olhada prévia nas terminologias que estaremos usando.

Na filosofia antiga nós aprendemos sobre a alma, a *psyché*, originalmente o sopro de vida que deixa o corpo no momento da morte para descer ao Hades, onde continua a existir como uma sombra. De acordo com um velho entendimento Homérico, enquanto o homem estiver vivo, não existe algo como corpo-e-alma; A palavra para corpo, soma, significava originalmente cadáver (*corpse*), enquanto que o corpo vivo era expresso pelas palavras gregas para Pele e membros, isto é, pelas características que fazem o homem aparecer e se mover. 1. A palavra para a vida-sopro, *psyche*, era usada então pelos filósofos de modo metafórico, para indicar certas propriedades não-visíveis do animal humano, que se manifestam somente em palavras, elas eram audíveis em um sentido, mas não visíveis. Desde Platão, a alma foi dividida em partes e certas qualidades específicas foram atribuídas a cada uma, todas elas de algum modo ainda localizadas automaticamente: *Nous*, *thymos*, e *orexis*, que juntamente formavam a “ordem da alma” - *taxís tes psyches* (Górgias 504): O que a *physis* é no mundo ao nosso redor, *nomos* é na alma. A mais importante delas era a razão. ou *nous*, nossa faculdade de pensar e raciocinar, que correspondia ao invisível no mundo visível, o qual era chamado verdade - o olho da mente, correspondendo aos olhos do corpo; Depois veio o *thymos*, localizado no meio/centro do corpo (no coração/meio do fígado), o que originalmente significava raiva (*thymousthai*) e então todos sentimentos violentos, especialmente o espírito que faz os homens agirem, o assento da coragem, mas também da paizão e assim por diante; e finalmente, identificado pelas partes inferiores do corpo, nós encontramos os desejos e apetites (*enthymiai* e *orexis*). As palavras gregas que você costumeiramente encontra traduzidas como “vontade” significam na verdade deliberação¹¹

¹⁰ N.A.: Bergson.

¹¹N.A.: (*bouleuesthai*) ou desejo (*boulesis*), uma disposição não natural (etérea /?/),

(VOLTAR PARA VER A NOTA AO LADO) ou em Aristóteles, e essa é uma palavra relativamente nova, *prohairesis*, que é normalmente traduzida por escolha, e significa preferência e escolher primeiro, isto é, *itohas*, uma ligação definitiva com o futuro - distintamente da memória, a faculdade do homem de conhecer o passado, e *nous*, sua faculdade de conhecer o presente, e especialmente aquele que é sempre presente e o imutavelmente. (*Thymos*, raiva na ética Eudêmica, curiosamente nunca é usada nessa conexão)

Terceira sessão — Antes de Aristóteles, a relação entre razão e apetite era muito simples: Razão era mestre e comandante, apesar de não ser destruidora de desejos. Razão deveria decidir qual desejo alguém deveria seguir e qual desejo deveria evitar. O ideal era sempre temperança, moderação, o *meden agan*, “nada em excesso”, a inscrição do templo de Apolo em Delphi. Isso se aplica à conduta, mas dificilmente nos diz algo sobre ação. Em Platão, a ação ainda podia ser entendida nas categorias dessa simples dicotomia. Ação é *iniciada* pelo homem da razão, que *sabe* o que fazer, sendo então o líder e comandante (*archon*); Aqueles que realmente fazem o “fazer/feito” são os *prattontes* (*pratein-práxis*), aqueles que levam a cabo e terminam o que o “homem sábio” decide que deve ser feito, devem meramente executar as ordens dele. Aristóteles começa com uma definição diferente do que é a ação: nós falamos de ação onde eventos ocorreram, os quais o homem sozinho é o iniciante, o qual não teria acontecido¹² sem ele, e que assim “podem acontecer ou podem não acontecer”, os quais “existência ou não-existência” depende dele e estão sob seu controle. Tais assuntos, isto é, todos os assuntos no reino dos acontecimentos humanos (*human affairs*) são *contingentes*, eles não são necessários como o movimentos das estrelas ou quaisquer outras mudanças e movimentos na natureza.

O ponto de início das reflexões de Aristóteles é o insight de que a razão por si própria não “move” nada. Esse é o problema com a filosofia política de Platão na sua distinção entre aqueles que só sabem/conhecem mas não agem e aqueles que meramente executam ordens¹³. Não existe espaço para homens de ação. Em Aristóteles, o princípio corrente é o desejo; mas o desejo, que se move por atração, é cego, não persuade; e o desejo não se prolonga no futuro, permanece preso ao que o afeta no presente. Desejo move, mas não determina, *prohairesis*¹⁴, escolha deliberada que é determinada por persuasão da razão¹⁵. Essa escolha se torna fonte, o início e princípio da ação. Portanto, a faculdade da escolha, *prohairesis*, é inserida em uma simples dicotomia, tendo a razão de um lado e o desejo do outro. Razão (aqui chamada de *dianoia*, que não é o mesmo que *nous*) continua sendo a parte dominante da alma, e “é essa parte que exercita a escolha”. Aristóteles liga isso ao rei Homérico que “faria uma escola e então proclamá-la-ia ao povo”.

Voltemos à questão da contingência, isto é, que algo pode muito bem ser e não-ser. A palavra grega é: *symbainon* (*kata symbekos*), aquilo que vem com algo à mais; e seu oposto é o *hypokeimenon*,

¹² N.A.: Eud. Eth. 1223a

¹³ N.AO primeiro dá os comandos e o último os obedece.

¹⁴ N.A.: Nic. Ethics 1139a31-1139b1

¹⁵ N.A.: Movido pelo desejo

aquilo que permeia o objeto/assunto (subject matter) o qual pode ter um número de atributos que são contingentes no sentido de que eles não mudam sua natureza, aquilo que tem respeito consigo mesmo (*auto kath*). A mesa não muda sua natureza de ser uma mesa ao adquirir um número de atributos como cor, forma, número de pernas, material, etc. Todas essas qualidades são “acidentais”, acidentes, que “caindo sobre” (accidere) algo que permeia (*hypokeimenon* ou *subiectum*) eles. Eles são acessórios e são contingentes – como ainda sugere a palavra alemã *Zufall*, acidente.

Nem todas as ocorrências que são acidentais são ações. Animais não são capazes de agir, mas eles também são fontes de “acidentes”. Só o homem é capaz de agir, nominalmente de fazeres (*poiesis*) que “almejam fins outros que não eles mesmos”. Sendo assim, eles são voluntários ou involuntários, uma distinção que é obviamente muito mais velha e que quer dizer: a) intencional ou não intencional, e essa distinção também se aplica aos animais; ou b) com meu consentimento, ou contrário a ele, e nesse sentido, as palavras são usadas em um contexto político: governo sobre sujeitos que não consentem é tirania, governo sob sujeitos que consentem não está nem mesmo no caso de monarquia-governo-de-um-homem ou reinado. Nesse segundo sentido, um ato é chamado voluntário se sua fonte é interior a pessoa que age, involuntário se ele é forçado seja por violência (*bia*) ou necessidade (*anangke*), isto é, se a causa motriz está fora dele. Aqui, fora significa: contra sua natureza, e a metáfora aplicada nesse contexto é frequentemente a noção de uma corrente que flui livremente contra um rio que é forçado a mudar sua direção, através de alguns atos que são feitos pelos homens.

Portanto, um ato inspirado por nada além de desejo, é voluntário, no sentido de ser intencional e natural, mas o mesmo ato pode ser contrário ao que alguém realmente deseja. Aristóteles dá o exemplo da incontinência: Todos os homens concordam que incontinência é ruim e não é algo a ser desejado. Se um segue seus apetites e assim, incorre em incontinência é como se “o mesmo homem agisse ao mesmo tempo como ambos, voluntária e involuntariamente”, o que ele sublinha, “é impossível”.

A saída para essa contradição foi a descoberta da *prohairesis*, como uma faculdade que faz mediação entre a razão e o desejo. Do contrário, nós teríamos que dizer – como aparentemente era dito comumente (“como diz o ditado”): O continente força eles para longe de seus desejos, e o incontinente força ele para longe de sua razão, mas isso é, metaforicamente falando, para “quando o princípio é interior, não existe força”. O que realmente aconteceria é que a razão e o desejo estariam em conflito. *Prohairesis* ou escolha é distinto do desejo, já que não simplesmente toma, mas toma uma coisa depois da outra, prefere, e essa preferência é resultado de deliberação, isto é, da intervenção da razão.

No entanto, isso não é razão no sentido usual – decidir entre verdadeiro e falso, atraído, e por pensar nas coisas que são para sempre/eternas, etc. – mas percebendo, quase calculadamente, aquelas coisas que estão em nosso próprio poder. Pensando principalmente em coisas que não estão em nosso poder, e vontades e desejos pode chegar a coisas que nunca alcançaremos, como quando

desejamos ser imortais. Escolhas deliberadas continuam, estritamente, ocupadas com coisas que podemos fazer acontecer ou não deixar feito/desfeito. Essas coisas de que nós deliberamos, escolhendo um ao invés de outro, sempre lida com objetivos ou propósito, mas os objetivos mesmos não são sujeitos à escolha; além do mais, eles não são os mesmos para todos: felicidade ou saúde não são uma escolha de ninguém; eles são inerentes à natureza humana, e ninguém precisa, nem mesmo é capaz de deliberar sobre elas, apesar de que nós poderíamos pensar sobre elas. Nós deliberamos (bouleuesthai, as faculdades envolvidas são logos e dianoia) sobre os melhores meios para obtê-las: "Ninguém escolhe ser feliz, mas sim ganhar dinheiro ou correr riscos no intuito de ser feliz". "Ninguém delibera sobre o fim (este sendo fixo para todos), mas sobre aquilo que tende a ele... como ele vai chegar". O fim é "o ponto inicial (arché) e uma assumpção", e esse fim, sendo comum a todos, é sempre bom, ou se as pessoas são pervertidas, "o bem aparente". "o caminho comum das pessoas são mal guiados pelo prazer", mas isso raramente se mostra como um problema. Como o padrão e medida para julgar e raciocinar corretamente, o próprio homem é suficiente de jeito que é, do jeito que era; O que parece bom para ele, é na verdade bom para todos: "Que padrão de bem temos nós, ou que norma mais precisa que o homem que tem phronesis?" – apenas como não seria um argumento contra a verdade de que 2+2 é igual a 4 quando poderia parecer ser o contrário para qualquer número de pessoas.

O ponto, em nosso contexto, é que estamos deliberando ou decidindo de forma livre somente sobre coisas que não são auto evidentes para a razão; pois essas têm uma força que compele, com a qual se impressionam em nossa mente. Nós não somos livres para concordar ou discordar. Nem somos livres quando se trata de nossos desejos e paixões. É como se a natureza nos sobrecarregasse, e nós não fôssemos perdoados se por raiva agíssemos de forma injusta. Portanto, o único reino de liberdade parece ser a deliberação sobre meios para um fim, o qual "tomamos por garantia". A questão, se fins legítimos justificam todos os meios, isto é, nunca surge a verdadeira questão moral em nosso sentido. E o próprio fim, ou seja, aquilo pelo qual você delibera sobre os meios, não é questionado seja de acordo, como diríamos, com seus próprios valores morais. Essas perguntas são tratadas em outro contexto, o contexto do aretai, as virtudes, e essas virtudes não estão produzindo nenhum "bem" ou "mal"; a excelências delas está na performance do ato, a principal distinção é entre homens que são capazes de acertar e aqueles que não são – entre kalos e o most henoi (?), entre o homem "bom" e o homem "base", e devemos ver mais tarde o que se quer dizer por "base"; Não tem nada a ver com prohairesis. Se você ler a descrição de Aristóteles de sua deliberação na *Ética à Nicômaco* (livro III, cap. III) você verá que se isso é liberdade, é uma liberdade de forma e alcance muito estreitos: "pois quando um homem delibera, ele parece estar a procura de algo e de estar analisando seu problema... como ele o faria com uma figura geométrica; o último passo na análise é de uma vez a primeira na construção da figura... as vezes temos que encontrar quais são os meios, e às vezes como eles são utilizados ou através de quem eles são adquiridos"

Já abordei por certo tempo esse assunto por causa da influência que Aristóteles exerceu na filosofia medieval. Qualquer novo pensamento que tenha sido produzido pelas novas eras, foi expresso em termos Aristotélicos – Isso é verdade até mesmo, apesar de pouco, em Agostinho, e no sentido de que o principal objeto de criticismo de alguém sempre exerce influência sobre seu próprio pensamento, de *Duns Scotus*. Eu devo de agora em diante, enumerar os poucos assuntos que vão ocorrer de novo e de novo, apesar de ter frequentemente disfarces e contextos diferentes.

1. Talvez a principal característica dessa escolha deliberada, e ao mesmo tempo, o pensamento menos tipicamente grego, é que existe uma faculdade pela qual o homem pode em grande medida determinar o futuro. Que a vontade lida com coisas futuras – como a memória com as coisas do passado, e nous com coisas do presente – é reiterada, e mais forçadamente através dos séculos por Nietzsche. Em Nietzsche isso vem à mente no insight: a vontade não pode desejar em retrocesso, não pode desfazer o passado, daí sua infelicidade, ressentimento, etc.

2. O termo latino para o problema filosófico não é *Voluntas*, ou *Volition*, mas *Liberum Arbitrium*, e isso é claramente uma tradução de *prohairesis*: nominalmente que a vontade é determinada como uma faculdade de escolha. O que já significa que não é uma faculdade de espontaneidade livre. O que você escolhe não é produto da vontade. A vontade só escolhe, é o árbitro livre, entre diversos objetos. O exemplo mais grotesco é o burro de Buridan, aquela pobre besta que teria morrido de fome diante de dois sacos de feno, igualmente aromáticos, que não davam a ele nenhum motivo para preferir um ao outro, se não uma faculdade muito diferente teria intervindo e feito ele comer.

Para colocar de outro modo: A vontade como árbitro não é livre, se por liberdade nós entendemos determinada por sua própria natureza, obedecendo a sua própria lei – autônoma; É afetada pelo que escolhe. Por outro lado, se a vontade é autônoma ela é livre, mas não tem escolha: como a vontade pura em Kant.

3. A vontade, como a *prohairesis* de Aristóteles se torna uma faculdade “median”, no sentido de que faz mediação entre a razão e o desejo, e está no meio deles na hierarquia das faculdades mentais. Substitui o *thymos* na estrutura antiga da alma.

4. A vontade determina apenas os meios e não os fins da ação; O fim é dado pela razão no sentido de auto evidência, daí, não é um resultado do processo de raciocinar, mas antes daquilo que todos os homens têm em comum e o que eles não podem não tentar se esforçar por alcançar. Felicidade, o *summum bonum*, etc.¹⁶

5. Esse print refere mais à Platão que à Aristóteles – Se permanecermos dentro da dicotomia Platônica da razão e dos desejos: razão, porque é a princípio governante, fala aos desejos em forma de comandos. Veremos depois que dar ordens é, dentre outras, uma função característica da Vontade. Onde essa faculdade ainda não foi descoberta, é a razão que assume o papel de comando. Em um

¹⁶ N.A: Caso contrário, a razão seria forçada para longe do desejo e o desejo para longe da razão. *Prohairesis*, movida pelo desejo e determinada pela razão, relaciona-se a ambas e faz a mediação entre elas.

[dos primeiros diálogos de Aristóteles, o protreptikos, Aristóteles fala na veia Platônica, ainda não tendo descoberto a prohairesis dele, a escolha deliberativa: “Uma parte da alma é razão. Isto é, a governante natural e julgadora das coisas que nos concernem. A natureza da outra parte é segui-la e se submeter às suas regras”. Esse problema: que uma parte de mim está governando, dominando e coagindo outra parte vai permanecer conosco durante esse curso.

6. Finalmente, mas obviamente, prohairesis esta liga a coisas que nos concerne e a coisas em nosso poder – No sentido de que depende de nós se eles vão acontecer ou não. Quando eu disse: coisas em nosso poder, eu citei Aristóteles (ta eph’hemín, o que depende de nós; a palavra ‘poder’ não aparece) e ainda não falei no espírito da antiguidade grega. O problema será: As coisas que nos concernem estão em nosso poder?

Quarta sessão – A introdução chegava ao fim quando começamos nossa discussão sobre Aristóteles. No entanto, na introdução eu mencionei as dificuldades metodológicas de se falar sobre a história de uma faculdade distintamente da história de uma ideia. Sabemos pouco sobre a história de nossas faculdades, exceto pela faculdade de distinção entre o certo e o errado, que é chamada de consciência. Devo agora falar sobre a consciência por dois motivos, primeiro: quero mostrar-lhes que o que frequentemente acontece em tais histórias, nominalmente, que a experiência original é perdida, que a palavra não muda tanto assim seu significado e acaba simplesmente em trivialidade, que é uma das razões pelas quais nós tentamos as descongelar. E segundo, porque essa faculdade, como foi descoberta originalmente, consciência não como um órgão, mas como uma atividade (a palavra original para conscience era a mesma que consciousness, e o significado de consciousness é linguisticamente sempre o primeiro; em francês por exemplo, você ainda tem a mesma palavra para ambas) é de grande relevância para aquilo que aqui tratamos.

Quanto a primeira: deixe-me citar uma famosa citação de Cícero: mea mihi conscientia magis pluris est quam omnium sermo: “minha consciência tem uma validade muito maior para mim do que qualquer coisa que os homens expressem” como sua opinião. Essa passagem de Cícero já é um locus classicus, um topos, o modo como os escritores habitualmente lidam com o fenômeno da consciência.

Como tal, passa pelos séculos e é invocado, por exemplo, por objetores/objetores conscienciosos, como se fosse auto evidente para todos, menos àqueles a que se falta a consciência. não é mais visto o lado escandaloso dessa convicção, o desprezo pela opinião de todos os outros: Só eu estou certo, todos os demais estão errados. A consciência se torna depois, em Cícero, o órgão pelo qual os homens escutam a voz de Deus, ou da natureza, ou da humanidade – Isto é, de alguma autoridade que está claramente acima das meras opiniões do homem. Mas isso veio como uma espécie de reavaliação da trivialidade que, se você pensar a respeito, não é de modo algum auto evidente. Essas reavaliações também não aprimoram o assunto decisivamente: Se a voz da consciência é a voz de Deus, como pode ela dizer coisas diferentes para pessoas diferentes? Como coloca Cícero, existe um elemento anárquico, sem lei no assunto/problema/questão que é velado somente porque o

enunciado e o uso da palavra desceram ao nível de pura trivialidade. Isso só serve para demonstrar como traçar palavras e ideias pode ser complicado: o significado não somente muda, como também pode ser completamente perdido.

Pois o significado original e a experiência racional por trás pode ser traçado à uma ditado famoso de Sócrates, que ainda não conhecia a palavra. Lê-se da seguinte maneira: “Eu acredito que seria melhor que minha lira ou uma canção que entono estejam desafinadas, altamente discordes, e que a maioria dos homens não concordem comigo (homologeïn) e digam o oposto [isto é, me contradigam] do que eu, sendo um, esteja fora de sintonia, eu comigo mesmo, e contradiga a mim mesmo”. A força do argumento está no “sendo um”, e é característico que essa cláusula seja omitida em muitas traduções – característico pela trivialidade e falta de significado que pode acontecer com uma descoberta e o conceito resultante precisamente quando já ganhou seu lugar na tradição. O dois-em-um é logo esquecido e os estóicos colocados em seu lugar: viver em harmonia com a natureza. Em Epiteto você lê que se deveria “manter sua vontade de acordo com a natureza”.

Sem conhecer a palavra, Sócrates descreve seu significado: *con-scientia, syn-eidesis*, conhecer/saber comigo mesmo, é consciência: o fato de eu estar ciente de mim mesmo: *Cogito [me cogitare] ergo sum*, em termos Cartesianos. Ou *dubito me dubitare ergo sum*, Como se tinha originalmente em Descartes, e como você já encontrou em Agostinho. Enquanto duvido de tudo, até mesmo da existência mesma de qualquer coisa, eu não posso duvidar de que eu estou duvidando (Se essa conclusão está correta é outra questão). Esse estar-consciente-de-mim, que é condição *sina qua non* de todas as atividades mentais, e faz com que todas as atividades mentais sejam refletidas sobre um Eu, mentalmente falando, isso indica que eu não sou simplesmente um, mas dois: Eu-comigo, mas esses dois são ao mesmo tempo, a saber, enquanto eu sou uma pessoa idêntica, e visível que nasce, vive e morre, e como tal aparece para mim e para os outros. Eu devo falar do dois-em-um, a saber, do ego, dividido em dois em todos os processos mentais, mas aparecendo como um no mundo externo, no mundo real.

Em nosso contexto, é importante entender que quando o fenômeno da consciência foi descoberto pela primeira vez ela pode cumprir a função daquilo que chamamos também de consciência; ou melhor; foi a consciência que primeiro chamou atenção para a consciência. Platão depois, definindo todo pensar, desenvolveu essa noção mais adiante. Como o diálogo silencioso entre eu e eu mesmo (No sofista e Theaetetus). A noção ainda é Socrática: O homem, quando está sozinho e percebe o dois-em-um de estar consigo mesmo em pensamento, não está sozinho, mesmo que nenhum amigo ou familiar esteja com ele: Ele vive junto a ele mesmo. Pode se ver o quão importante isso foi para Platão no *Timaeus*, quando Platão fala do deus mais alto/elevado/importante: Ele “é para sempre solitário por causa de sua excelente habilidade de estar ele junto com ele, não precisando de mais ninguém, familiar ou amigo, ele é basta/suficiente a/com ele mesmo”. Ele é autossuficiente porque faz companhia a si mesmo.

O motivo pelo qual Sócrates da primazia daquilo que chamamos consciência (conscience) sobre e contra a opinião de todos os outros é muito simples: Você vive juntamente consigo, e você é o único do qual você não pode se livrar, porque você é Um. Se você fosse simplesmente Um, nenhum conflito pode surgir, nenhuma harmonia foi necessária desde que você precisa de pelo menos Dois para fazer Um som harmonioso ou discordante; Se você fosse realmente Dois, você poderia livrar-se de si mesmo como de qualquer outra pessoa.

Esse conflito entre você e você mesmo vai ter um grande papel em nossa discussão acerca da Vontade. A harmonia dentro de você mesmo por outro lado tem um grande papel em qualquer discussão sobre o pensar: para se poder pensar, é importante que não surja nenhum conflito, que os Dois que pensam, o que levanta as questões e aquele que as responde, sejam amigos ou parceiros. Aristóteles no nono livro da *Ética a Nicômaco*, discute no livro da amizade esses problemas sob o título de amor-próprio (self love): Para ele, o amigo é “outro self” e “todos os sentimentos amigáveis dirigidos aos outros é uma extensão dos sentimentos amigáveis que a pessoa tem por ela mesma”, no mesmo sentido/símbolo, o “homem base” em Aristóteles é aquele que contradiz ele mesmo, e está “em desacordo consigo mesmo”, (diapherein). Portanto, homens maus (wicked man) ou “fogem da vida e acabam com eles mesmos”, incapazes de suportar sua própria companhia, ou “procuram pela companhia dos outros com os quais possam passar seus dias; mas evitam sua própria companhia, pois quando estão a sós se lembram dos muitos eventos que os deixam nervosos... mas quando estão com outros eles podem esquecer. A relação deles consigo mesmos não é amigável, a alma deles é dividida contra ela mesma... uma parte puxa em uma direção e outra parte puxa para outra, como se fossem partir o sujeito em pedaços... Pessoas ruins são cheias de arrependimentos”. Decisivo em nosso contexto: Esse conflito interno entre desejo e razão, prohairesis não é nem mesmo mencionado.

Em Sócrates o conflito não é entre razão e desejo, mas entre razão e razão; O homem, o outro self, que te espera quando você vai para casa te diz: Como você tolera tal falta de noção, como você pode se contradizer? O que deve ser evitado é a autocontradição. O axioma da não-contradição originalmente, não é nem o axioma básico da lógica como em Aristóteles, nem o axioma básico da ética como em Kant. (O imperativo categórico se assegura em: Não deves contradizer-se). Podemos antecipar como esse conflito interno parece quando a faculdade da Vontade é introduzida, ao nos voltarmos um momento para o Epíteto. Em Sócrates e em Aristóteles o ponto é que por natureza você é seu próprio amigo, e na medida em que (em Aristóteles) conduta é mencionada, a questão é como manter e nutrir essa amizade básica. No Epíteto é precisamente o oposto: treinar a si em “filosofia” significa “observar e guardar a si mesmo como se você fosse o próprio inimigo (echthron heautou), se deite à espera do seu inimigo, que é você mesmo”.

Me permita resumir: O dois-em-um do pensar precisa existencialmente do axioma da não-contradição. Qualquer que seja sua evidência para uma declaração, não pode ser verdade se é autocontraditória, ou quando suas implicações se mostram como sendo autocontraditórias. Até

mesmo o mais alto/importante deus de Platão é autossuficiente porque ele não é Um. De acordo com Aristóteles, nós que não somos deuses precisamos de amigos mais que tudo porque somos “normalmente” um e apenas em certos momentos percebemos que nós “pensamos”, examinamos coisas, e percebemos aí a diferença dada na consciência (consciousness).

Todas essas relações se tornam bem diferentes quando nos voltamos para a Vontade. Para começar com o problema da verdade: Proposições da Vontade sempre estão relacionadas com o futuro, enquanto que simples reflexão (pensar) normalmente lida seja com coisas do passado – e toda matéria factual é o que tem sido/o que foi (what has been), como indica a palavra fato: fieri-factum est, portanto, é porque não foi esquecido – ou com coisas presentes e continuamente assim/eternamente assim. Poder-se-ia dizer: O pensar lida somente com o presente, pois a memória é a faculdade do homem responsável por fazer presente aquilo que está ausente ou que não mais existe, a faculdade da re-(a) apresentação. A Vontade sempre almeja o futuro, e o que quer que o futuro venha a ser, não está presente e não pode ser representado porque nunca foi apresentado. Logo, relatos relacionados ao futuro não podem ser nem verdadeiros nem falsos – se pudessem ser falsos, obviamente eles também poderiam ser verdadeiros e vice-versa. (Tem-se isso explorado mais aprofundamente em Gilbert Ryle, *Dilemmas*, cap. 2 “era para ser/It was to be”). O único modo pelo qual tais declarações poderiam também ser sujeitas a regra/ao governo da verdade seria pela estrita crença no destino. (Cícero: “Porque razão nem toda proposição é verdadeira nem falsa”, previsto que não “permitamos que o que quer que aconteça seja causado pelo destino”).

E o argumento pelo fatalismo corre com mais dificuldades que o argumento pela liberdade. Permita-me dizer isso da forma mais simples possível: sempre confia na noção de “causa antecedentes”, no sentido de que onde o movimento está, deve haver causa para isso. Tudo acontece por uma causa, e a própria causa é também causada por outra causa. Portanto, o que acontece agora é preordenado. O que é “era para ser”. (Ryle) Isso também pode ser entendido seja em uma linha direta de sequências simples ou em uma versão estoica mais sofisticada como Heimarmene, uma rede de relacionamentos mútuos causais.

No que concerne ao homem, dá no mesmo, porque nenhum homem quando age, o faz sabendo de todas as causas que antecederam ou todas as mútuas relações causais que fazem com que seja inevitável que ela faça aquilo que ele faz. Cícero em *Sobre o destino* (On fate) dá o seguinte exemplo: quando você fica doente, é preordenado que você vá se recuperar ou não se recuperar se você chama ou não um médico. Ele rejeitou o argumento como o tal chamado “argumento ocioso (idle argument)”, isso “levaria a abolição completa da ação da/na vida”. Além do mais, também estaria preordenado que você chame um médico ou não o chame. Em outras palavras, o argumento leva ao/a “regresso infinito/ regressão infinita”.

Sob a assunção de “tudo é preordenado”, você poderia tornar verdadeiras declarações (isto é, proposições que não se tornaram verdadeiras ou falsas em ordem a serem, sejam, verdadeiras ou falsas) apenas se você mesmo tivesse conhecimento prévio sobre o futuro. Mas se você tivesse tal

conhecimento de antemão, o futuro não seria mais o futuro. O argumento, levantado pelos estoicos dentro do framework da questão: O que está no poder dos homens? Se torna séria quando você introduz o vidente (*foreknower*). Se você introduz um deus que tudo sabe, que vive fora do tempo, de eternidade em eternidade, então talvez possa ser possível, porque para ele as tensões, as distinções entre passado-presente-futuro não existiriam; no que concerne a ele, tudo isso seria um “*nunc stans*”, o presente sempre parado/eterno. A própria resposta de Cícero, emprestado do Chrysippus, é que “a mente é libertada de toda necessidade de movimento”, isto é, não pode ser influenciada por causas.

Por causa das perplexidades as quais somos sempre levados a pensar nessas linhas, podemos perguntar: Para início de conversa. como esse assunto (*business*) tolo começou? (E isso é, em certa medida, a posição de Ryle). O problema surge quando o que quer que tenha acontecido, apesar de poder não ter acontecido, se torna parte e ??? da realidade, e tudo que é real aparece para nós sob o disfarce de necessidade. Nós não podemos imaginar como o mundo seria, o mundo real no qual vivemos, se o que aconteceu não tivesse acontecido; Nos parece necessário – bem distantes do fato de que as possibilidades de ser diferente daquilo que é/ outro são tão imensas que nenhuma mente humana pode compreendê-las. Considere o seguinte exemplo: Se meus pais não tivessem se conhecido, eu não teria nascido. As causas antecedentes acrescidas de todas as causas que levaram à existência dos meus pais são contingentes: Elas poderiam muito facilmente não terem acontecido. Mas o que não era de modo algum necessário, de um ponto de vista lógico, é existencialmente inevitável. Além do mais, você deve existir em algum tipo de realidade, logo, não importa o quão acidentais sejam os ingredientes que compõem essa realidade, eles são condição necessária para a sua existência. Se aconteceu por acidente ou por necessidade, você está destinado a viver nesse exato momento. Essa é a verdade em todos esses argumentos – enquanto não tivermos de contar com um Deus que olha para os assuntos dos homens de eternidade em eternidade e para quem tudo que foi, que é e que vai ser é simultâneo.

Chrysippus e Cícero escapam dos argumentos fatalistas declarando que a “mente é libertada de toda necessidade”, da caminho a introdução de outra função importante da Vontade: Apesar de eu não poder mudar nada no meu destino ou na forma como o mundo se encaminha, eu ainda tenho, por virtude da minha mente, o poder de dizer sim ou não. O ponto do Epíteto, como ele entendeu, era “liberar a concordância da amarra do destino” (???). Nada está em meu poder a não ser isso, concordar ou discordar. E de todo modo discordar não mudaria nada, é o poder de concordar. “Não peça que o que já aconteceu, aconteça como você quer, mas que o que aconteceu deva acontecer como acontece, e você continuará bem”. Pois assim “ninguém irá lhe machucar, a não ser que você permita-se ser machucado – você será machucado apenas quando pensar que está machucado”. O inimigo do qual você deve se proteger é você em você mesmo, é o ego que “impensavelmente” assume que o mundo ao seu redor é real. Mas diferentemente disso/ distante disso, existe obviamente a questão: Porque eu deveria desejar alguma coisa que vai acontecer de todo jeito, qual o propósito de tamanhos esforços? E a resposta é: Ataraxia – não é paz de espírito (*Peace of mind*), (como se tem

em traduções), mas invulnerabilidade e apatheia, apatia, literalmente a perda da faculdade de ser afetado para o melhor ou pior, para alegria ou tristeza.

Quinta Sessão. A última sessão pareceu um pouco lotada. Eu discuto na mesma palestra a noção original de consciência (conscience) que era idêntica com a de consciência (consciousness) – o estar ciente de mim mesmo, o dois-em-um, ou o “duplo self”, como Kant vai chamar mais tarde – e os argumentos e contra-argumentos lidando com o fatalismo ou determinismo. Segue-se o motivo:

Se eu olho para minhas ações da perspectiva da experiência interior, do meu Estar ciente de mim mesma, eu encontro liberdade da Vontade como dado inegável da autoconsciência (self-consciousness): liberdade é um ato se eu sei que eu poderia muito bem não ter feito. Se eu observar as ações humanas pelo lado de fora/ exterior, os argumentos em favor do determinismo – causation universal – parecem quase irrefutáveis. O fatalismo compartilha com a crença no livre arbítrio o fato de que nenhum dos dois pode ser estritamente comprovado ou refutado. Você pode apenas apelar para certas experiências que vão sobreviver a todas as refutações, seja a experiência da sua própria consciência (consciousness) ou sua experiência com a realidade. Para isso, a experiência geral com a realidade é baseada no fato de que o que quer que tenha acontecido não pode ser desfeito; A realidade sempre aparece para você sob o disfarce de necessidade porque é realmente uma condição necessária de qualquer coisa que venha a ser, e isso não meramente ou primariamente no sentido de causação/causation, mas sim no sentido de que provem o framework geral que determina todas potencialidade posteriores. Logicamente, todas tentativas de comprovar o livre arbítrio ou o determinismo terminam em absurdo. Mas isso não significa que elas não contenham alguma verdade. A verdade é a verdade da experiência.

Livre arbítrio é um dado da consciência (consciousness), e a esse respeito, é importante notar que não desempenha nenhum papel anteriormente ao primeiro século da nossa era. O que foi descoberto na antiguidade, especialmente por Sócrates, foi o dois-em-um da consciência (consciousness) que desempenha ao mesmo tempo o papel de consciência (conscience). Você está sempre ciente de si, apesar de uma forma vaga, inarticulada, que é percebido (actualized) no “diálogo silencioso” consigo mesmo que desde Platão chamamos de pensar, o qual só acontece se você estiver sozinho. Em outras palavras: quando você está junto a outros e se movimenta pelo mundo real, você aparece como Um, mas quando você está sozinho, você pode se tornar dois: no diálogo do pensamento você está com você mesmo, você é seu próprio amigo e parceiro.

A mesma separação acontece com a vontade/desejar, exceto que na separação o que parece acontecer é que você se torna seu próprio inimigo. A carta de Paulo aos romanos é o primeiro documento explicitamente sobre essa situação interior. E discutimos, juntamente com Epíteto que foi seu contemporâneo, ambos vieram de uma região próxima ao leste, falavam a mesma língua (a koine), e ambos eram sujeito romanos – apesar de o primeiro ser judeu e um homem livre, e o outro um escravo e pagão. O motivo pelo qual tratamos deles juntamente é que a experiência da Vontade se coloca no centro de suas preocupações, apesar de chegarem a conclusões opostas: Epítetos coloca

que a Vontade é todo-poderosa: “Onde está o bem/ se encontra o bem? Na Vontade. Onde está o mal/se encontra o mal? Na Vontade. Onde não se encontra nem um nem o outro? Naquilo que não está sob o controle da Vontade”. Em outras palavras: A vontade é Todo-poderosa naquilo que concerne ao homem. Não é de modo algum todo-poderosa quando o assunto é o mundo. Paulo disse o oposto: “For not the good I will, but the evil I will not, that I do.” (Rom 7.7 ff) Mas ambos tem a distinção radical entre o “homem interior” em comum, (O mais interior self em Paulo (7.22) contrariamente às “coisas exteriores” e o antagonismo na vida interior, que é a vida do espírito, w a vida exterior na qual vivemos como aparências juntamente aos outros, como a vida da carne em Paulo, o apetite em Epíteto. Eles também têm em comum a preocupação com a morte.

Nós nos voltamos primeiro para Paulo e lembramos que ele se tornou o fundador da religião cristã. Eu pedi-lhes que lessem um dos pregamentos para que pudessem ter uma ideia das atmosferas completamente diferentes entre as cartas de Paulo e os contos e histórias de Jesus de Nazaré e seus pregamentos. O centro das preocupações de Paulo não é Jesus, mas Cristo, crucificado e ressuscitado, o redentor da humanidade, e com isso veio uma nova doutrina: “Um obstáculo para os judeus, e uma idiotice para os Gregos.” (I cor. 1.23) Existe na realidade apenas um ponto sob o qual as preocupações dos dois homens coincidem: Vocês se lembram que a maioria dos feitos e pregações de Jesus são introduzidos pelas perguntas de um de seus seguidores: “O que devo fazer para alcançar a vida eterna?” As respostas de Jesus e Paulo são diferentes, mas a resposta é a mesma. Você encontrará a mesma pergunta no Epíteto, mas de uma forma diferente: nele a pergunta não é tanto sobre a vida eterna, mas unicamente sobre a eternidade da alma: a morte significa a separação da alma e do corpo, e a alma é como Deus, para que Deus “esteja dentro de você, você é um fragmento dele”. Apesar de o deus hebreu ser transcendental, apesar de ele falar com você e pedir-lhes que o escute, a morada dele não é a alma.

Portanto, a preocupação com a imortalidade parece simbolizar uma nova era: por trás dessa preocupação está a experiência de um mundo em declínio. Uma preocupação que não é de modo algum judaica: Para os hebreus a imortalidade era garantida e necessária apenas para o povo, não para o indivíduo. E no mundo antigo, romano ou grego, podia se pedir ou se esforçar por ela apenas quanto a imortalidade de nomes grandiosos, feitos grandiosos e as instituições que poderiam garantir essa lembrança. Vocês se lembram que Paulo disse que a morte era o pagamento pelos pecados – Cícero pensava que apesar de o homem morrer, estados (civitates) devem ser eternos e perecer apenas por consequência de seus pecados.

Mas se a preocupação com a imortalidade é óbvia no primeiro século e pode ser encontrada nos evangelhos, estes escritos no último terço do século, não são proeminentes em Jesus. Verdade. As pessoas fazem essa pergunta: O que eu devo fazer para alcançar a vida eterna? Mas Jesus parecia ter pregado que se o povo fizesse como ele os instruiu (“vá e faça dessa forma”, ou “me siga”) “o reino de Deus se encontra entre vós” (Lucas 17; 21) ou “desceu sobre vós” (Mateus 12;28). De qualquer modo, a resposta de Jesus é sempre a mesma: “obedeça a lei, você sabe, e venda tudo que

possui e distribua aos pobres”. É sempre uma radicalização, e parece ser isso o que ele quer dizer quando diz “eu não vim para abolir as leis, mas para obedecê-las”. Logo, não é “ame o seu vizinho”, mas “ame o seu inimigo”; para aquele a “quem te ferir numa face, ofereça também a outra; para aquele que toma tua capa, não a túnica recuses”. Resumidamente: Não é “não faça com o outro aquilo que não quiseres feito a você”, mas sim “como você queira que façam a você, faça a eles” (Lucas 6;24-31). Em nenhum momento se encontra alguma oposição às leis, respeito às leis e fé. Mesmo assim existe já em Jesus uma ênfase sobre a vida interior: Na radicalização da lei a ênfase está em “não debes cobiçar”, o único dos dez comandos que tem ligação com a vida interior; nos pregações contra os fariseus existe a acusação de hipocrisia, isto é, de pretensão, de aparecer de uma forma diferente daquela que você realmente é conhecida apenas por você mesmo. Pregamentos também contra as aparências externas, ambas: “eles veem o cisco no olho do irmão, mas não enxergam o cepo dos seus” e eles “gostam de sair em longas túnicas, amam saudações no mercado”.

Quando nos voltamos a Paulo, a acentuação muda inteiramente de fazer para acreditar, e o motivo é: Você não pode fazer como bem desejar, você não pode ser bom. Isso não era problema para Jesus: “Não me chame de bom. Ninguém além de Deus é bom”.

Vocês têm uma interpretação brilhante de Jonas sobre a questão de ser bom como pode pôr-se ao homem da lei. O problema/confusão é que qualquer bem que você faça, quando aparece diante de você ou dos outros, está sujeito a autodúvida, Jesus estava a par disso: “não deixes que tua mão direita saiba aquilo que a esquerda está fazendo”, mas de novo, não era um problema para ele. Paulo estava ciente de que sem as leis, não existiriam pecados; daí as leis surgem para ensinar aos homens que eles eram pecadores. Deus decidiu revelar aos homens as leis como medidas e padrões, e por causa do pecado original, o padrão não poderia nunca ser alcançado. “O pecado veio ao mundo antes das leis, mas o pecado não é contado onde não existe a lei”. Portanto, é bem possível que os gentios que não seguiram o caminho correto tenham o obtido, enquanto que Israel, não tenha sido bem sucedido, ao buscar o caminho correto de acordo com as leis.

Em Paulo você lê na verdade sobre duas leis: Ele se deleita na lei de Deus em seu mais íntimo self, mas vê outra lei em guerra com a lei da mente, fazendo dele cativo à lei do pecado que reside em seus membros. “Homem desgraçado como sou eu: Quem irá me libertar deste corpo da morte”. Com a mente ele serve às leis de Deus, mas com sua carne ele serve às leis do pecado.

As duas leis correspondem a duas vontades, e o ponto principal é que o pecado, a obediência à lei dos membros, vem a existir somente através da lei de Deus. Se você entender como duas leis vão continuar, de certo modo, obscuro – exceto no sentido de que você sabe o que é o pecado. Vai se tornar mais claro se você pensar como duas vontades.

A lei proclama comandos: Ela diz “você deve”, e a resposta para “você deve” é: “eu vou”. A experiência desse imperativo foi o que levou à descoberta da vontade. Que se possa dizer: Eu vou ou Eu não vou. De certa forma, se a vontade fosse perfeita, ela diria: Eu vou; mas essa vontade perfeita não teria nenhuma escolha. Contudo, a vontade não pode ser perfeita, porque “a lei é

espiritual, mas eu sou carnal... Não compreendo minhas próprias ações. Pois não faço aquilo que eu quero, faço justamente aquilo que eu odeio... Pois não faço o bem que eu quero, mas faço o mal que eu não quero. Agora, se eu faço aquilo que eu não quero, já não é mais eu que faço, mas o pecado que existe em mim”.

Por outro lado, se esse outro eu que existe dentro de mim não estivesse lá eu não precisaria de uma vontade. Logo, onde quer que exista uma vontade, também existe uma contra vontade. A vontade dirigindo-se à si mesma: O comando diz: Você deve! A vontade responde: Você deve desejar fazer como o comando o diz. É nesse momento que a hostilidade começa, pois a outra vontade tem o mesmo poder para dar comandos; Não existe persuasão em lugar algum, como no conflito entre razão e os apetites. Essa vontade, repartida e produzindo sua própria contra vontade, precisa ser curada, precisa ser uma novamente – como o dois-em-um no diálogo do pensamento nunca foi. Se você curasse essa partição, acabaria por abolir por completo o pensamento. A força curativa da vontade em Paulo é a graça; Mas a questão continua: Por que isso acontece? A graça, por definição, é gratuita, não pode ser conquistada. Deus é todo poderoso; como poderia ele fazer algo tão absurdo? Romanos 9;19: “Como pode Deus encontrar culpa/erro? Pois quem pode resistir à vontade Dele?” E a única resposta é: Quem é você para fazer tais perguntas? “Aquilo que foi moldado, pergunta a quem moldou: “porque me fizestes assim?” E se Deus, desejando demonstrar sua ira, e para fazer conhecer seu poder... os vasos da ira feita para a destruição, de modo a se fazer conhecer as riquezas de sua glória para os vasos da misericórdia, que ele preparou antecipadamente para a glória...?”. E certamente, como conheceríamos a glória se não conhecêssemos o seu oposto? Como saberíamos o que é o dia, se não houvesse a noite?

Sumário: A vontade é impotente não por causa de algo exterior ao homem, que o previne de desejar suceder, mas porque a vontade impede a si mesma. E como em Jesus, onde ela aparentemente não impede a si mesma, ela ainda não existe. Em Paulo, a explicação ainda é relativamente simples: o conflito é entre carne e espírito, e o problema é que os homens são os dois. A carne vai morrer, assim sendo, viver de acordo com a carne significa morte certa. Daí a mortificação da carne, para purificar e libertar o espírito, e ter a vida eterna.

Sexta sessão. Paulo descreve em carta aos romanos, uma experiência interior, a experiência do Eu-desejo-e-eu-não posso. Essa experiência e a experiência correspondente da graça são opressivas. Ele as explica, ele nos diz como e porque elas são interconectadas; ele encontra razões para elas – A autoridade absoluta da lei de Deus, a qual revela aos homens sua pecaminosidade e sua inabilidade em fazer o que lhe é dito e sua necessidade de graça. A lei diz: Você deve, direcionando-se à vontade. E uma vez que essa vontade é paralisada e agora vem o insight, eu desejo e eu não posso. Miserável, essa é a condição do homem. Ou assim seria, se não houvesse nenhuma graça. Paulo explica, descreve e desenvolve uma das primeiras teorias compreensíveis da história, do que se trata a história; Mas ela não argumenta/discute *argue.

A voz comandante e a resistência da Vontade não são algo novo; apenas a sua interpretação é nova. Assim Ovid diz, com quase as mesmas palavras: *Video meliora provoque/Deteriora sequor*. “Eu vejo o que é melhor e eu aprovo, eu sigo o que é pior”. Aqui a voz comandante é a razão ou insight, agir contrário a ela é contradizer a si mesmo, o que, como já vimos, demonstrava Aristóteles com sua definição do homem “base”.

Os comandos da razão, a parte governante da alma, se direcionam aos desejos que por natureza pertencem as partes baixas. O objetivo não é mortificar/humilhar os desejos, mas fazer com que eles obedeçam. Em Paulo e em Epítetos muito mais é requerido além de apenas obediência, a hostilidade para com a carne, o corpo e os sentidos é direta e incondicional.

Epíteto. Epíteto também fala de forma concreta das experiências internas, mas o faz de modo argumentativo. Epíteto é um filósofo, pelo menos ele mesmo igualou sua profissão – ensinar, não escrever – ao filosofar; e o objeto próprio da filosofia é “a arte de viver sua própria vida”. O modo de se fazer isso é tendo um argumento pronto para cada emergência da vida, isto é, para qualquer situação na qual você venha a estar infeliz. A suposição de Epíteto é a antiga: Todo homem, por natureza, deseja ser feliz; isso nunca é questionado. A única questão levantada é como se chegar a esse simples objetivo. Porém, existe uma diferença decisiva: Epíteto, assim como Paulo, contrário aos antigos, mas assim como quase todos aqueles nos primeiros séculos da era Cristã, concorda que a vida neste planeta, que por terminar em morte, é incapaz de uma real felicidade. Portanto, querer ser feliz significa desejar para si uma imortalidade individual – um desejo ao qual Aristóteles ainda pensava ser absurdo, apesar de ele considerar a morte como o pior inimigo do homem.

Eu mencionei o pano de fundo histórico desse desejo esmagador pela imortalidade – não porque a vida seja tão esplêndida que você não quer se separar dela, mas porque ela é tão miserável que se espera que algo melhor com certeza venha a acontecer depois. Uma razão menor e puramente argumentativa para esse desejo e sua derivação do velho ***: Todos os homem desejam, por natureza, serem felizes (omnes homines beati esse volunt) foi dada por Agostinho: “Se os homens querem ser felizes, se eles realmente têm essa Vontade, eles também devem necessariamente ter Vontade de serem imortais... Pois, para se viver feliz você deve primeiramente estar vivo.” (Cum ergo beati esse omnes homines velint, se vere volunt, profecto et esse immortales volunt.... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat). Em outras palavras: homens mortais não podem ser felizes, e se todos eles, por natureza, desejam ser felizes, eles desejam algo que nunca pode ser obtido. (Os estoicos fingem ser felizes, diz Agostinho. Eles encontraram um truque: Já que o homem não pode ter o que ele quer, ele quer aquilo que ele pode ter” (Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest”). Qualquer um que tente ser feliz sem acreditar no Deus critão e na promessa de Cristo de uma vida futura tenta ser feliz em vão: A felicidade não é possível sem a imortalidade (frustra etiam beatitudo quaeretur; quia sine immortalitate non potest esse).

O que Agostinho considerava como truques, nominalmente os argumentos típicos dos estóicos, você encontra no Epíteto no mais alto e consistente nível. De acordo com Epíteto, a mais

alta faculdade é a *dynamic logike*, a faculdade da racionalização/reasoning (Essa não é a racionalidade/racionalização no sentido antigo, seu órgão interior para a verdade, o olho invisível da mente direcionado ao presente invisível no mundo visível). O logos de Epíteto não contempla, mas raciocina (reasons) e é a faculdade mais importante porque está relaciona/se relaciona consigo mesma: É preciso “conhecimento de si próprio e de tudo mais que existe”, tem “o poder de aprovar ou desaprovar suas próprias ações”, algo que difere de qualquer outra faculdade.

Nós temos falado bastante sobre o dois-em-um como o diálogo do pensamento/pensar entre eu comigo mesmo, o qual é realização/percepção da consciência/consciousness. A diferença decisiva entre a descoberta socrática, assim como do desenvolvimento platônico e aquilo que Epíteto tem a dizer sobre o tema é que o dois-em-um da consciência torna-se seu próprio objeto. Ao pensar eu lido com todo tipo de coisa, e pensando, é claro, também posso pensar sobre o pensar. Mas o Epíteto não pensa sobre o pensar. Todos os objetos do pensamento aparecem para a faculdade da razão, não como eles mesmos, mas como “impressões” (phantasiai). Saber como lidar com “impressões”, trazidas pelo mundo externo, impressa, por assim falar, na mente, é a segunda razão de Epíteto para estimar a *dynamis logike* como a faculdade mais importante. O logos examina a si mesmo e ao mesmo tempo, tem presente e examina as “impressões” de tudo mais: Nós recebemos a razão para “que possamos lidar bem com as impressões”. A filosofia testa as “impressões”, as distingue e não faz uso de nenhuma que não seja testada”. A própria razão é um “sistema constituído de impressões de um certo tipo, sendo assim, tem naturalmente o poder de conhecer a si mesma”. Ao olharmos para uma mesa não podemos dizer se ela é boa ou ruim: a visão não nos diz, nem a própria mesa o faz. “O que nos diz que o ouro é uma coisa boa? Pois o ouro não nos diz. Claramente quem faz isso é a faculdade que lida com as impressões”. É como se o mundo tivesse se tornado mudo/ nada mais fala nada, bom ou mau.

Consciência/consciousness, como dizemos atualmente, que estava às margens pois a cognição (apesar de eu colocar grande ênfase nisso) é, aqui, quem toma as decisões. O ponto é que não é necessário que você mesmo vá para fora: As coisas exteriores não falam nada sobre elas mesmas. Elas só têm valor se você puder trazer elas à sua mente. Além do mais, uma vez que você tenha-as trazido para dentro e lidado com elas de acordo com a faculdade da razão, você vai descobrir algo dentro de você mesmo que é inteiramente removido de toda e qualquer influência externa: “Pode alguém lhe impedir de concordar com aquilo que é verdade? Ninguém. Pode alguém te impelir a aceitar o que é falso? Ninguém. Você vê que dentro dessa esfera sua faculdade é livre de impedimentos e compulsões?”. Note por favor o quão sutil e decisivamente a situação está se tornando aqui. A verdade na verdade lhe compele, mas como o insight dessa verdade vêm de dentro de você, ela acaba por ser interpretada como aquilo que te liberta - nominalmente, de compulsões exteriores.

A estimativa da *dynamis logike* como a faculdade mais importante se deve inteiramente a esse processo libertador - [Quando] você é libertado do mundo exterior. Epicteto diz explicitamente

que em si, quando usado apenas para cognição ou conhecimento por exemplo, é “infrutífera”, (akarpa) não serve para nada. Serve à um propósito apenas enquanto avalia tudo mais, e o faz em um processo racional que na verdade o compele a aprovar ou desaprovar algo. “Porque então recebemos da natureza a razão? Para que possamos lidar bem com as impressões”. O propósito é dizer-nos como viver.

Esse tipo de raciocínio, de lidar com “impressões” é o trabalho do filósofo. O início da filosofia é “uma synaisthesis (a percepção/awareness) das próprias fraquezas e vontade de ter poder no que concerne às coisas necessárias”. (Opostamente ao início da filosofia como thaumadzein, tanto em Platão quanto em Aristóteles). O começo se dá com a descoberta de si mesmo em um mundo alienígena, um mundo do qual você definitivamente não faz parte. A filosofia aponta os padrões e normas, e diz como suas faculdades devem ser usadas, o escutar, o ver, etc.” para os testar e ver qual o valor de cada um”. A visão não te diz se algo é bom ou ruim: “Você já ouviu a faculdade da visão falar qualquer coisa sobre ela mesma?”. Elas não são nada mais que “escravos que servem à faculdade que lida com as impressões”. Mais especificamente, a filosofia lhe ensina que tipo de pensamento você deveria seguir para superar sua óbvia falta de poder sobre o mundo ao seu redor. Essa faculdade da razão é deixada livre pela Vontade. A sua vontade em ganhar poder sobre suas fraquezas o leva à filosofia e à razão. A razão só tem alguma utilidade onde ela tiver essa função totalmente prática. “A filosofia não significa muito além disso - procurar o quão praticavam é exercer a Vontade para conseguir/to get e a Vontade em evitar sem obstáculos”. Daí, a filosofia te ensina como compensar a falta de poder. Ela ensina como usar sua Vontade.

A razão, sem dúvidas a maior das faculdades, está sujeita, na medida em que concerne ao homem, à faculdade da Vontade. “O que então é a mais alta/importante das coisas? Discurso (logos)? Não, é a faculdade da Vontade”. Nós compartilhamos o logos e a gnome com os deuses e tudo o que nos distingue dos deuses é que nós temos um corpo. Com a razão está sem dúvida alguma em nosso interior, Epíteto acredita que Deus está em nós, que somos “um fragmento Dele”. (ele também diz que Deus é o pai dos homens; mas para ele isso não passa de um dogma útil, uma opinião útil ou uma assumpção). A tarefa é livrar-nos de qualquer coisa que nos diferencia dos deuses, isto é, do corpo - “os grilhões presos a nós com o contorno do corpo”. A morte vai nos libertar desses grilhões, e a resposta para uma das perguntas mais importantes está em Epíteto e outros estoicos: “Porque não cometemos suicídio?” Nenhum deles é contra: “É preciso que se lembre e se apegue a isso, de que a porta está aberta”, como diz Epíteto repetidamente.¹⁷ Ainda assim, é melhor esperar; Foi Deus quem te pôs aonde você está, então “Esteja feliz em habitar nesse país onde ele lhe permitiu habitar. Limitado é seu tempo para aqui habitar... Fique onde você está e não parta sem razão”. A vida na terra é vista como uma espécie de peregrinação, uma estadia temporária em uma “pousada” da qual

¹⁷ N.T.: “Antes de tudo, tomei precauções para que ninguém vos retivesse contra a vontade; a porta está aberta: se não quiserdes lutar, é lícito fugir. Por isso, de todas as coisas que desejei que fossem inevitáveis para vós, nenhuma fiz mais fácil do que morrer.” (SÊNeca. Carta sobre a Providência Divina)

em breve você vai partir. A morte - a qual Aristóteles ainda chamava de a coisa mais temível - se tornou uma grande consolação.

A arte de viver nessa pousada é direcionada pela Vontade. A Vontade lida não com o mundo exterior, mas sim com as impressões dentro de você, que o logos (argumento) preparou. Você não precisa olhar para a mesa em sua frente para saber se ela é útil ou não para você; as “impressões” dessa mesa em sua consciência são tudo o que você precisa para lidar com sucesso com elas.

Dentro do reino do mais íntimo self, a sua Vontade é indiscutivelmente o mestre. O ponto é sempre que você e seu corpo não são idênticos. Você não é o seu corpo, se fosse assim você seria como um animal. Esse ego, liberto do corpo, encontra aquilo que está ou não em seu poder (O eph’hemin, aquilo que nos concerne). E nós nos preocupamos com aquilo que está ao nosso poder. Claramente, nosso corpo não está sobre nosso poder, não mais que as coisas exteriores. A distinção entre “o que é meu e o que não é” coincide com a distinção entre o que está em meu poder e o que não está. No mundo eu sou inteiramente impotente: “Eu devo morrer. Eu devo ser aprisionado. Eu devo ser exilado. Mas: Devo morrer aos gemidos? Devo choramingar também? Alguém poderia me impedir o exílio com um sorriso?”. O mestre ameaça me acorrentar: “O que você disse? Me acorrentar? Sim, à minha perna você vai acorrentar, mas não a minha Vontade - Nem mesmo Zeus conseguiria fazer isso”. Abreviadamente: “O temeroso não é nem a morte nem a dor, mas o medo da morte ou da dor”. Se a dor é muita pra você, “a porta está aberta”; Se você tem medo ou não, não depende de nada além que sua imaginação que se assegura as “impressões”, as quais você pode Desejar/Will que prendam sua atenção em coisas diferentes, em coisas que estão em seu poder.

Obviamente, essa faculdade precisa de treinamento: Deve-se “purificar a vontade e deixar na ordem correta a faculdade que lida com as impressões...”, o propósito é “não falhar no que você deseja ter, nem cair naquilo que você deseja evitar, nunca sofrendo infortúnios, ou má sorte, livre, desimpedida, irrestrita, conformando-se com a governança de Deus”. Isso exige que você nunca deseje nada fora de você mesmo. Epíteto dá diversos exemplos, não irei enumerá-los. O resultado é sempre o mesmo. O que te incomoda não é o evento, mas seu julgamento dele: “Você será ferido somente quando achar que está ferido. Ninguém pode te machucar sem seu consentimento”.

Se você olhar para essa filosofia considerando somente o que discutimos até agora, parece que seu esforço de querer/desejar/willing necessita não apenas que você deseje aquilo que você realmente deseja - por exemplo, quando se está sentindo dor, não se concentra no desejo por alívio, mas acreditar que você sabe que a dor é um “saco”; vire-se e veja: “a pobre carne está sujeita a duros movimentos e depois de volta á tranquilidade”. Se é para o seu benefício, suporte, senão vá e morra.

Seria interessante se isso fosse tudo, mas então não teria grande relevância. Pois, a questão que imediatamente se faz é obviamente: Por quê, se é assim, nós deveríamos ter uma Vontade, ao invés de sermos privados de tal coisa e simplesmente deixássemos as coisas acontecerem como for sem mesmo ter a faculdade de dizer: Eu sofro, eu não desejo que aquilo que acontece deva acontecer. Por que não deveria a completa extinção da Vontade ser suficiente - como por exemplo, em

Schopenhauer? Epíteto demanda explicitamente que o principal não é não-desejar, mas desejar o que acontece de todo modo:

É por isso que é bem dito pelos filósofos que "se o homem bom soubesse de antemão os eventos vindouros, ele ajudaria na natureza, mesmo que isso significasse trabalhar com a doença, a morte e a mutilação", pois ele perceberia que pela ordenação do universo, essa tarefa lhe é atribuída e que o todo é mais dominante que a parte, e a cidade que o cidadão.

Ou muito mais drasticamente e forçadamente: Se você vai aos jogos:

Mostre que sua primeira preocupação é consigo mesmo; isto é, desejo somente aquilo que deseja que aconteça, e que vença somente quem de fato vença, pois assim você não vai encontrar nenhum obstáculo.

Em outras palavras, o objetivo último é não estar "em desacordo com as coisas externas", e isso só pode ser alcançado ao desejar ativamente somente aquilo que de todo modo já está acontecendo. Você deve se lembrar da pedra rolante de Spinoza, a qual se dotada de consciência sofreria com a ilusão de que ela rola por livre arbítrio. Ela faria isso, claro, somente se primeiramente afirmasse seu rolamento para baixo. Sem Vontade, não existiria ilusão.

É a vontade que decide concordar ou discordar, não sobre assuntos relacionados a argumentos e outros assuntos da razão, mas concordar ou discordar sobre assuntos comuns da vida. Ao dizer "quando você for para a prisão, eu irei para a prisão", você se reconcilia/concorda com a ida para a prisão; afirmação lhe reconcilia com as coisas da formas como elas são. E ao se reconciliar com as coisas assim como são, você se torna a parte do todo ao qual Spinoza na verdade fala. Epicteto diz: "Não peça para que os eventos aconteçam da forma que você deseja, mas deixe que sua vontade seja de que os acontecimentos venham a ser da forma que são, e assim você viverá bem".

Decisivo nisso é a descoberta de que a realidade, como um todo, e certamente, nós como seres humanos, deveríamos estar necessitados de confirmação, o que, obviamente, implica na possibilidade de negação. Amo - volo ut sis¹⁸. Nós devemos nos aproximar dessa proposição de confirmação-negação, quando lidarmos com Duns Scotus. Em Epíteto, em todo caso, o objetivo último é a ataraxia e a apatheia, estar imperturbável e invulnerável. O desejo dele por aquilo que de todo modo acontece não tem a qualidade que faz a afirmação - aquiescência - tão grandiosa em Spinoza - a saber, que não é apenas um modo de conduta, mas uma ocupação altamente ativa: Ao pensar acordadamente, as coisas seguem seu rumo, você se balança/joga no processo de Ser/Being do qual você, de todo modo, já faz parte.

SÉTIMA LECTURE

Santo Agostinho, o primeiro filósofo cristão, e estamos tentados a adicionar, o primeiro filósofo que os romanos tiveram, iniciado na filosofia antes de ser convertido ao cristianismo. Ela

¹⁸N.T. "Eu a amo: quero que você seja o que é." - Citação atribuída a Santo Agostinho por Heidegger.

veio para a filosofia graças ao Hortensius de Cícero, o qual se perdeu, começando a filosofar junto aos romanos e estóicos com a busca pela felicidade. Mesmo na cidade de Deus ele ainda cita provavelmente um escritor romano que disse: nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit (“Não existe motivos para um homem filosofar que não seja para encontrar a felicidade”), exceto que para Agostinho, a felicidade não é possível nesta vida mortal: o summum bonum é a vida eterna, o summum malum é a morte eterna. Portanto, Santo Agostinho abordou a filosofia de uma maneira tipicamente romana; ele foi inteiramente pragmático. Certamente, que todo homem deseja ser feliz era um axioma para os gregos, mas esse desejo por ser feliz não foi o que os levou a filosofar. Você encontra essa preocupação pragmática pela própria felicidade, ou salvação da alma por toda a idade média. É originalmente romana, como quase tudo da filosofia cristã. Em Agostinho isso surge em seu ápice, o que foi dificilmente alcançado depois dele: Ele compreendeu as implicações desse novo interesse cristão sobre o eu/self, no mais íntimo do homem, à saber, que “eu me tornei uma questão/enigma para mim mesmo”, quaestio mihi factus sum.

Santo Agostinho, sendo um dos poucos grandes pensadores, começou sua filosofia cristão da Vontade, não com o de libero arbitrio, que foi escrito pouco após sua conversão e ainda à veia dos mais antigos tratados filosóficos, mas com a fé, extraindo e articulando as consequências e implicações da carta de Paulo aos romanos nas confissões.

Temos a primeira e mais óbvia conclusão, mas também a mais surpreendente: non hoc est velle quod posse: “Desejar e poder [n.t. fazer] não são a mesma coisa”. Em um trabalho mais tardio altamente teológico, ele explica: “As palavras latinas deixam claro que voluntas deriva da palavra velle, potestas de posse: Aquele que deseja tem voluntas; aquele que pode/is able tem potestas. Mas a Vontade deve se fazer presente para que o poder seja operativo... mesmo que você faça algo sob compulsão/impulsivamente, indesejadamente/unwillingly, você faz por sua própria vontade, isso se mesmo fizer... se você age... não pode nunca ser sem vontade/desejar... quando você não age porque não deseja, o poder está presente, mas a Vontade está faltando... Se você queria agir de um modo que você não podia agir, poderíamos dizer que a Vontade está presente, não obstante forçada, mas o poder está faltando”.

Isso nos deixa um problema, porque um imperativo, o Não deves da lei, é endereçado à Vontade se o sim da Vontade não tem consequências. (Kant mais tarde vai argumentar que o próprio escutar desse imperativo em sua consciência já implica que você pode obedecer: Todo Não-deves implica um Você-pode). Essa questão é respondida da seguinte maneira: *Nec lex iuberet. Nisi esset voluntas, nec gratia iuveret, si sat esset voluntas* (“E a lei não comandaria se não houvesse a Vontade, nem a graça ajudaria se a Vontade não fosse o suficiente.”).

Finalmente ele aceita o escandaloso lado da doutrina da graça de Paulo, à saber, “A lei surgiu para aumentar a transgressão; mas onde o pecado aumentou, ainda mais aumentou-se a graça”, do qual se conclui, pecca fortiter (Lutero) ou “Façamos o mal para que o bem possa vir”, ou mais levemente, vale a pena ter sido incapaz de fazer por causa da opressora regozijo da graça. A questão

é óbvia: Porque Deus, em toda sua onipotência, deu ao homem uma Vontade e então permitiu que a Vontade fosse impotente? A resposta não é teológica, mas se assegura nos estranhos modos/caminhos da alma: A alma está “mais satisfeita em encontrar ou recuperar as coisas que ama do que se as sempre tivesse tido... O vitorioso comandante triunfa; ainda assim ele não teria vencido se não houvesse lutado, e o quão maior for o perigo em batalha, maior será o gozo no triunfo. Um amigo está doente... ele está recuperado, e mesmo que já não ande com a mesma força de outrora, existe tanta alegria que não existia com a força antes conhecida”. E “é assim” com todas as coisas, o mundo está “cheio de testemunhas” de que “Maior a dor, maior a felicidade alcançada”. Essa é a “medida destinada” para todas as coisas viventes, “do anjo ao verme”. E ele acrescenta, surpreendentemente, que mesmo Deus “lança alegrias sobre um pecador que se arrepende, mais do que sobre noventa e nove pessoas que não se arrependem”. Essa é a resposta de Agostinho para a questão que surge constantemente no tratado anterior: “É o livre arbítrio algo bom?”, você se lembra de como Paulo responde a essa pergunta - quem é você para perguntar? -, o ponto aqui é que Santo Agostinho não aceita essa questão ad hominem como uma resposta. Ao fim desta passagem nas confissões, ele fala de duas vontades, uma nova e outra velha, uma carnal e outra espiritual”, como elas “lutam dentro” dele e como o “desacordo delas desfez [sua] alma”. Tudo isso segue quase que completamente a mesma linha que Paulo; é a quintessência daquilo que Paulo tinha a dizer, expresso de uma forma não-descritiva, conceitual. Antes de aprofundarmo-nos e vermos como Agostinho, nas Confissões, vai além do simples antagonismo entre mente e corpo, precisamos retornar primeiro ao tratado anterior dele, De libero arbitrio, e aprender com que noções gerais e problemas em mente ele abordou suas experiências com a conversão e com o problema da Vontade.

O insights básicos, os quais ele nunca abandonou, podem ser expressos em duas sentenças: *Nihil tam in potestate nostra quam ipsa voluntas* - “Nada está tão em nosso poder quando a própria Vontade, pois não tem intervalos, no momento que queremos/we will - Lá está”; e “a mente não é movida até que deseje ser movida”. A primeira dessas sentenças diz que nada é tão nosso, depende inteiramente de nós, como nossa Vontade: “É um bem tão grandioso, porque tudo que você precisa ter... é querer/Vontade”: velle solum opus est ut habeatur. Nós somos livres apenas em virtude de nossa vontade; uma vontade que não é livre é uma contradição de termos. “Se eu devo necessariamente desejar, porque eu preciso falar de todo sobre desejo?... Nossa vontade não seria vontade, a menos que estivesse sob nosso poder. Por estar sob nosso poder, ela é livre”. Não são abolidos o desejo e a razão, mas nenhum deles está sob nosso poder: Eles não são livres. O que quer que a razão me diga ser atraente, é atraente até onde concerne a razão; eu posso ser capaz de dizer “não” para qualquer verdade que me seja concedida/dita, mas não posso possivelmente fazer isso novamente na base da razão. Os apetites surgem automaticamente em meu corpo, e meus desejos são instigados por objetos exteriores à mim; Talvez eu possa dizer “não” à eles graças aos conselhos dados pela razão, mas a razão em si não me leva à resistir. Eles, neles mesmos a razão, os apetites e os desejos não estão sob meu poder. Duns Scotus, muito influenciado por Agostinho, elabora depois

sobre o argumento: A saber, o homem carnal, no sentido entendido por Paulo, não pode ser livre; mas o homem espiritual também não pode ser livre. O que quer que seja mostrado à Vontade pelo intelecto, a vontade só pode, necessariamente, querer; O que o intelecto não poderia nunca mostrar à mente, é que ela deveria querer/desejar.

A segunda sentença tem sua conclusão a partir disso: Nem o intelecto nem os desejos por si próprios não movem a mente. O intelecto é movido pela vontade, e como eu posso dizer sim ou não para os meus desejos, vai depender da minha vontade o que eventualmente farei, e não dos meus desejos. Eu posso querer aquilo que não desejo e posso não querer/Nil¹⁹ (velle e nolle²⁰) o que a razão me diz ser o certo. Em outras palavras, em todo ato/ação, esse eu-queiro ou eu-não-queiro (eu-não-desejo) é decisivo. Acertadamente, “aquele que deseja, deseja algo”, e esse algo o é apresentado “de fora pelos sentidos do corpo, ou vem à mente de forma seletiva”; mas o ponto é que a vontade não é determinada por nenhum desses objetos.

O que então faz com que a vontade venha a querer? Essa pergunta é inevitável, mas não existe resposta para isso, e essa questão se torna sem sentido. Pois caso fosse respondida “você não se inquiriria novamente acerca das causas dessas causas caso a encontrarmos?”, você não vai desejar saber a “causa da vontade anterior à vontade?”. Não poderia ser inerente à vontade não ter, nesse sentido, uma causa? “Pois a vontade ou é sua própria causa ou não é vontade”. A vontade é um fato, que em sua mais pura factualidade não pode ser explicada em termos de causalidade. (Contudo - e agora, indo além de Agostinho - enquanto nós podemos falar de um “fato da Vontade” como Kant fala de “Fato da razão”, não seria possível que seja, precisamente, a vontade que está por trás de toda nossa busca por causas? A vontade é o que põe em movimento, e onde quer que haja movimento, nós desejamos saber o que o causa)

Como quer que isso venha à ser, essa “livre escolha da vontade” - o liberum arbitrium voluntatis, como é apropriadamente chamada - é ilimitadamente livre no sentido de que o homem é inteiramente responsável por isso (o tratado foi direcionado aos maniqueístas, que asseguravam que havia-se dois princípios, quase tão poderosa, um bom e um mal, ambos igualmente originais) e sem necessidade da graça por desejar e ser capaz de fazer, apesar de que o homem precise da graça para o perdão pelos seus pecados. A única limitação dessa vontade é que ela não pode desejar contra a criação em si. A Vontade não pode dizer: Eu prefiro não ser ou prefiro nada tão quanto. Mente quem diz “Eu preferia não existir do que ser infeliz”, pois enquanto diz isso, ele ainda está vivo. E aqueles que dizem “é verdade que ser, implica também querer continuar sendo” portanto, “melhor ser infeliz que nada”, mas “se eu tivesse sido consultada antes de existir, eu teria preferido não existir do que ser infeliz” significa que a infelicidade deles lhes tira algo da existência, é “proporcional à distância da qual é o maior grau” (quod summe est) e portanto, é inalterável e para sempre fora da ordem temporal, a qual é trespassada com a não-existência: “pois as coisas temporais não tem existência

¹⁹ N.T.: [Nil: to be unwilling, não querer.]

²⁰ N.T.: Querer e não querer.

antes de existirem; enquanto elas existem, elas estão falecendo; uma vez que elas tenham falecido, nunca existirão novamente...[daí] começar a existir é o mesmo que preceder em direção à não-existência”. Finalmente, àqueles que realmente cometem suicídio estão errados se acreditam que escolheram não-ser; eles escolheram a paz e não a não existência, e paz é apenas uma forma de ser. O nada/nothingness. em princípio, uma negação da criação, é impensável aos seres criados. O motivo é o mesmo que discutimos anteriormente: Uma vez que algo aconteceu e se tornou parte da realidade, sua negação não está mais em nosso poder, podemos, contudo, dizer despercebidamente, que poderia muito bem não ter sido/acontecido - algo que Agostinho discute ao fazer distinção entre sentir/sentimentos e opinião, onde o sentir pode estar mais próximo da verdade. Pois não importam quais sejam nossas opiniões e onde argumentos possam nos levar, “ninguém pode desejar/will não existir de nenhuma forma”. Por isso, “agradeça por você ser”, sem considerar se você é feliz ou infeliz, assim como “todas as coisas devem ser louvadas pelo simples fato de existirem/ pois pelo fato de elas serem, elas são boas”.

É a mesma linha de pensamento que levou mestre Eckhart, mil anos mais tarde, à formulação da décima quarta e décima quinta sentenças, que foram condenadas como heréticas pela igreja:

Sentença 14: “Um homem bom deve conformar sua vontade com a vontade divina, desejar o que deseja Deus: conseqüentemente, se Deus desejou que eu tivesse pecado, eu não devo desejar que eu não tivesse cometido meu pecado; esse é meu verdadeiro arrependimento”.

Sentença 15, ainda mais radical: “Se alguém cometer mil pecados mortais, ele não desejaria não os ter cometido, caso ele fosse como o deveria ser”.

Essa é uma radicalização tremendamente ousada da posição de Agostinho, o qual Eckhart sempre cita como uma autoridade. De acordo com Agostinho, tudo que existe, por dever sua existência ao Deus criador, é bom, é bom na medida em que é/existe; portanto, o mal cometido pelo pecado também é bom, na medida em que é real. A realidade como tal, se somente por compreender nossa própria realidade, deve não apenas ser aceita como também deve ser louvada. Nesse louvor, nós repetimos as palavras de Deus depois da criação, e Ele viu que tudo era bom. Eckhart dá um passo a mais: Em uma explicação de sua posição, ele cita Sêneca, o qual ele chama de “mestre pagão”, para efeito de que o “homem deveria aceitar todos os acontecimentos como se ele mesmo os tivesse pedido e desejado”, ele cita outro “mestre pagão” (não sei quem) que disse: “Deus, pai e governador dos altíssimo paraíso. estou preparado para tudo que desejares: me dê a vontade, e a vontade em acordância com a sua”. Essa é uma reinterpretação e transformação decisiva da filosofia estoíca. Isso não é mais um truque para se retirar do mundo; pelo contrário, é uma forma de louvar o mundo como sendo o melhor dos mundos possíveis. Isso não aparece ainda em Agostinho, mas se aproxima de tais formulações - man eternal by God “””” uma vontade para que ela esteja disposta a querer e para que o possa louvar e agradecer. “Você deveria evitar dizer, não somente ‘seria melhor se eles não houvessem existido’, mas também, ‘eles deveriam ter sido feitos diferentemente’”, isso não é “um raciocínio verdadeiro, mas uma fraqueza invejosa” (por que invejosa?), “é como se você, por ter

vislumbrado o paraíso, desejasse que não existisse a terra”, pois o paraíso é de qualidade superior à terra. “Você então, justificadamente, encontraria defeitos ao ver a terra ser criada, mas não o paraíso. Você poderia até mesmo dizer que a terra deveria ter sido criada à imagem do paraíso”. E mesmo “se um homem não pudesse ver o paraíso com seus próprios olhos, ainda assim ele poderia compreender, pela verdadeira razão, que algo assim deve ter sido criado... [contudo] a alma não entenderia, através do pensamento, que o paraíso deva ter sido feito, se essa concepção não estivesse dentre essas ideias, pelas quais todas as coisas foram criadas”. Portanto, você chega a desaprovação da terra por pura comparação - e comparação é a fonte da inveja: “você não teria coragem de encontrar defeitos com um deserto, exceto em comparação com o que é melhor”. É como se “um homem que, através da razão, encontrou um círculo perfeito, tenha tomado repulsa por não poder nunca encontrá-lo na natureza. Ele deveria ser grato por ter a ideia de um círculo.

OITAVA SESSÃO

Você pode ver aqui, o quão intimamente esse modo de pensar está conectado com a crença em um criador. Nos primeiros séculos depois de Cristo, a existência como ele próprio vice do nascimento à morte. O homem, como tal, e por ter sido criado como iniciante - com consciência de seu nascimento assim como de sua morte - é a quintessência da criação, na medida em que é uma criação, isto é, a aparição repentina de algo novo. A acentuação está inteiramente agora na capacidade de fazer um novo começo, e não na Vontade. E com respeito à condição humana, a ênfase passa da morte para o nascimento: se os gregos definiram os homens como “mortais”, agora os homens são definidos por sua natalidade, como “natais/natais”.

Na tradição, essa linha de pensamento nunca foi seguida. A doutrina tradicional da vontade é argumentativa, assim como a doutrina da predestinação, e esse papel do argumento é dominante em toda filosofia estritamente medieval. Agora nos voltamos à questão da vontade nas Confissões, que são quase inteiramente não-argumentativas, especialmente o oitavo livro, que não levanta nenhum argumento, mas contém uma análise (ou descrição fenomenológica) da vontade, que apesar de iniciar com uma elaboração do posicionamento de Paulo, vai para além dele. Vocês se lembram das três conclusões conceituais gerais que Agostinho retirou da carta de Paulo aos romanos. Primeiro, “Querer e poder performar não são a mesma coisa” (non hoc est valde quod posse); segundo, “a lei não comandaria se não houvesse vontade nem a graça iria ajudar, caso a vontade fosse o suficiente”; e finalmente, a resposta para a questão “porque Deus permitiu que a vontade fosse impotente, causando assim a “miséria” do homem?: é a “medida designada” a todas as coisas vivas, sentir alegria apenas quando liberto da tristeza como é “medida designada” dos nossos sentidos perceber apenas pela sucessão de opostos, do dia tornando-se noite e da noite tornando dia, da “medida designada” à nossas mentes de conhecer apenas em virtude da relação que cada conceito tem com seu oposto, aprender sobre a justiça apenas quando se experiencia injustiças, conhecer a coragem apenas através da covardia, etc.

Agostinho dá o próximo passo além dessas conclusões conceituais quando (começando no capítulo IX do oitavo livro das confissões) ele começa a ponderar sobre o que realmente aconteceu durante a “ardente argumentação na qual engajou-se consigo mesmo” antes de sua conversão. Ele descobre que a interpretação de Paulo acerca dessa argumentação como sendo uma luta entre a alma e a carne é errônea. Pois “mais facilmente obedecia a meu corpo à mais fraca vontade de minha alma à mover seus membros ao seu comando, do que a alma obedecer a si própria para alcançar, na própria vontade, seu mais importante desejo”. Portanto, o problema não é de modo algum a natureza dupla do homem, metade carnal e metade espiritual: o problema está na própria faculdade da Vontade.

“De onde vêm essa monstruosidade? E porque?... A mente comanda o corpo, e ele instantaneamente obedece: A mente comanda a si mesma e a ela resiste. (Und hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statui: imperat animus sibi et istud?)” O corpo não tem vontade própria: e é obediente à mente, mesmo que a mente seja diferente do corpo. Mas no momento que a “mente comandar a mente a ter vontade/desejar, e isso [a mente] não for algo diferente, ela não tem [vontade]”. Não é isso uma monstruosidade? Pois a mente “comanda a si mesma a ter vontade, e não comandaria, a não ser que tivesse vontade, e o que comanda não é feito”. Talvez, ele confina isso possa ser explicado da seguinte forma: A mente “não deseja/quer/willeth inteiramente, sendo assim, não comandas inteiramente... portanto, o que ela comanda, não é”. Mas: quem comanda aqui? A mente ou a Vontade? Por acaso, a mente (animus) comanda a vontade, e hesita ela para que a vontade não receba comandos inequívocos? A resposta é não, pois é a “vontade [que] comanda que haja uma vontade, não uma outra vontade [como seria o caso se a mente estivesse dividida entre duas vontades], mas a mesma vontade”. Por isso a separação/divisão ocorre na própria vontade - não ocorre essa separação entre mente e corpo nem entre carne e mente. “Pois se fosse a Vontade inteira, ela não comandaria ela mesma à ser”. Não é, estritamente falando, a mente que comanda a Vontade mas, somente a vontade tem o poder de dizer à si mesma para querer. Por isso sempre existem “duas vontades, das quais nenhuma é inteira (tota), e o que é presente para uma é ausente da a outra”. Por essa razão você sempre precisa de duas vontades para querer, não é “monstruoso querer parcialmente, e parcialmente não querer” (Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle). O problema é unicamente por ser o mesmo Eu, a mesma mente, que quer e não quer: “Foi eu que quis, eu que não quis, eu, eu mesmo, e não quis totalmente, nem não quis totalmente” - e isso não significa que eu tinha “duas mentes, uma boa e uma má”, mas que o alvoroço causado por duas vontades [em uma mente] me deixaram em pedaços/dilacerada”.

Esse conflito é explicado pelos maniqueístas pela assunção de duas naturezas contrárias, uma boa e outra má. Mas nós encontramos a mesma “hesitação” ou conflito entre vontades no caso em que ambas as vontades devem ser chamadas de más [n.a: nenhuma escolha entre boa e má está em jogo, onde], onde quer que uma homem "delibera, você encontrará uma alma flutuando entre várias/diferentes vontades”. Suponha que alguém esteja tentando se decidir entre “ir ao circo ou ao

teatro, se ambos estiverem abertos no mesmo dia; ou, em terceiro, roubar a casa de alguém... ou em quarto, cometer adultério... todos estes se encontrando na mesma confluência de tempo, todos igualmente desejados, mas que não podem ser performados ao mesmo tempo”. Aqui você tem quatro vontades conflitantes, com cada uma “ocupando a mente”. E o mesmo é verdade com “vontades que são boas”. Em toda deliberação, “diversas vontades distraem a mente...até que uma seja escolhida uma que venha a tornar inteira a vontade que antes estava dividida em várias”.

Guardemos o seguinte: 1. A divisão dentro da vontade é um conflito e não um diálogo, é independente do conteúdo que se deseja/willed. Uma má vontade não é menos dividida que uma boa vontade. 2. Apropriadamente falando, se a vontade fosse total, inteira, ela não mais seria vontade. A vontade como comandante do corpo não passa de um órgão executivo da mente, e como tal não é problemática. O corpo, infinitamente inferior à mente, e por não possuir órgão que possibilite a desobediência, a obedece sem questionamentos. Contestações são possíveis somente onde os contestantes são iguais. A mente que dá ordens dirige-se à outra vontade, e como haveria de ser, essa vontade deve obedecer. 3. Como à vontade de todos gosta de dar ordens, mas a vontade de ninguém gosta de obedecer, e finalmente, a vontade, sem nenhuma graça e como puramente uma faculdade humana, não dispõe de poderes exteriores ou superiores a si mesma para reforçar suas ordens, parece que seja apenas natural que a vontade encontre grandes resistências.

Citei, em certa medida, esse argumento, pois sob essa assumpção: de que existe uma pessoa para a qual a ordem temporal humana não existe, a coexistência da onisciência de Deus e o livre arbítrio do homem faz sentido: a vontade a vontade é a alma para o futuro, como a memória é a faculdade do passado e nossa intuição é para o presente; nenhuma dessas faculdades pode substituir outra - a intuição nada nos diz sobre o futuro ou o passado, a memória não diz nada sobre o futuro ou o presente. *O ponto é que nós somos seres temporais, e isso significa não somente que somos mortais e vivemos no tempo, mas que todas nossas faculdades estão relacionadas ao tempo.*

Eu venho citando Cidade de Deus, e se seguirmos o pensamento de Agostinho encontrado ali, tomando como ponto de partida a temporalidade do homem, chegaremos em uma concepção completamente diferente dos assuntos com os quais estamos preocupados aqui. No livro XII, enquanto discutia acerca da Criação. Agostinho declara a principal dificuldade: Deus “se imaginava eterno, e sem começo, fez com que o tempo tivesse um começo; e o homem, que ele não havia ainda criado, o fez dentro do tempo”. A criação do ser e tempo coincide, não somente porque a própria Criação implica um começo, e o começo implica um tempo, mas porque a criação das criaturas vivas é anterior à criação do homem. “Onde não existir criatura, a qual movimentos de mudança/mutação admitam uma sucessão, não pode de modo nenhum haver tempo... o tempo é impossível sem a criatura”. “O mundo não foi feito dentro do tempo, mas simultaneamente com o tempo”. “Pois essa é uma profundidade na que Deus sempre esteve, e que os homens, que ele não tinha ainda criado, Ele desejou criar no tempo”. E ele fala da “profundidade inacessível desse propósito”, isto é, criar “homens temporais que nunca antes foram/existiram”, isto é, nem mesmo quando Deus fez A

criação. A resposta para esse enigma pode ser encontrada no capítulo XX, após uma discussão de conceitos cíclicos de tempo os quais não permitiriam que um Deus eterno criar coisas novas, ou seja, novos começos. Agostinho diz ali que o propósito da criação do homem, um ser não somente no tempo, como temporal em toda sua essência, foi que “um começo poderia estar [na terra]”. (hoc [initium] argo ut esset creatus est homo ante quem nullus fuit)²¹.

Em outras palavras, e de algum modo, elaborando mais essa especulação: No mundo de mudança e movimento, o qual, apesar do movimento implicar em sucessão, pendula/balança no ciclo de retornos/recorrência sempiterna, o homem, o homem é colocado como um começo, conseqüentemente, um ser com o qual algo novo se inicia, e assim, ele próprio é capaz de iniciar algo novo, seguindo então um movimento retilíneo, do começo ao fim.

Por fim, vimos que uma mente dividida em dois, o dois-em-um estava eminentemente equipado para a atividade do pensar/pensamento. Também pudemos entender como aquele que sou eu, vem à frente no momento que a atividade do pensamento cessa e retorno ao mundo das aparências e à companhia dos homens, meus companheiros. É bem diferente com a Vontade. Permanece um mistério como a vontade, dividida contra ela mesma, deveria finalmente chegar à um momento em que se tornaria “inteira”, para poder seguir um desejado curso de ação. As deliberações que encontramos em Agostinho não são as mesmas a serem encontradas em Aristóteles, os meios preferidos para se alcançar um fim não dependem de modo algum de preferências, mas se é dado pela natureza humana. Em outras palavras, se é essa a forma como a vontade funciona, como é que ela chega a me mover ao agir – preferir, por exemplo, ao assalto do que ao adultério, isso sem falar em performar tarefas mais importantes? Pois a presunção de Agostinho da enumeração da flutuação da alma entre possíveis atos é, claro, que elas são todas igualmente desejáveis. E mesmo assim, como eu poderia ser movido a agir sem uma vontade?

Parece-me que enquanto considerarmos a Vontade como uma faculdade da mente eu seus próprios termos, sem relação com qualquer outra faculdade que possuímos, não surgirá uma solução: e isso é obviamente insatisfatório, porque todos nós sabemos que conflitos desse tipo foram finalmente resolvidos. Por outro lado, o fato de ainda ouvirmos acerca de conflitos desse tipo e das suas perplexidades teóricas durante os séculos, sugere, nas palavras de J. Stuart Mill, “Tais confusões... devem ser bastante naturais para a mente humana”. Mill descreve, embora com as mesmas palavras, mas menos vividamente e com menos acuidade, tal conflito: É errado, diz ele, descrever o conflito “como se estivesse acontecendo entre eu e algum poder estrangeiro, o qual eu domino/com que ou pelo qual sou domado”. Porque “é obvio que sou ‘eu’ ambas as partes na disputa; o conflito é entre eu e eu mesmo”. E no que concerne ao resultado, Mill “disputa, ao todo, que estamos conscientes sobre poder agir em oposição ao mais forte desejo ou aversão presentes”. Contudo, o que pode vir a intervir e “fazer com que Eu, ou se preferir, minha vontade, identifiquemo-nos mais com um lado do que com um outro”, isto é, fora sua relativa força. “é que um dos Eus representa um estado mais

²¹ N.T.: “that there be a beginning, man was created before whom there was nobody.”

permanente de meus sentimentos do que o outro. Depois de se ter rendido à tentação, o ‘eu’ desejante vai chegará a um fim, mas o ‘eu’ que é arrebatado de consciência vai perdurar até o fim da vida”. Esse ego arrebatado pela consciência não tem nenhum papel nas considerações seguintes de Mill – como se ele o houvesse introduzido apenas para explicar o arrependimento – mas sugere uma intervenção de algo chamado consciência ou caráter, que “tolera” e sobrevive à cada volição e desejos temporários. E esse eu tolerante não é, obviamente, uma faculdade. E como aponta Mill, é algo muito similar, que previne que Buridan morra de fome entre dois feixes de feno: “de mera lassitude... combinada com a sensação de fome” o animal iria “completamente deixar de pensar nos objetos rivais”.

NOVE

Por fim, vimos que uma mente dividida em dois, o dois-em-um estava eminentemente equipado para a atividade do pensar/pensamento. Também pudemos entender como aquele que sou eu, vem à frente no momento que a atividade do pensamento cessa e retorno ao mundo das aparências e à companhia dos homens, meus companheiros. É bem diferente com a Vontade. Permanece um mistério como a vontade, dividida contra ela mesma, deveria finalmente chegar a um momento onde se tornaria “inteira”, para poder seguir um desejado curso de ação. As deliberações que encontramos em Agostinho não são as mesmas a serem encontradas em Aristóteles, os meios preferidos para se alcançar um fim não dependem de modo algum de preferências, mas se é dado pela natureza humana. Em outras palavras, se é essa a forma como a vontade funciona, como é que ela chega a me mover ao agir – preferir, por exemplo, ao assalto do que ao adultério, isso sem falar em performar tarefas mais importantes? Pois a presunção de Agostinho da enumeração da flutuação da alma entre possíveis atos é, claro, que elas são todas igualmente desejáveis. E mesmo assim, como eu poderia ser movido a agir sem uma vontade?

As Confissões nos deixam sem nenhuma solução para o enigma da Vontade, da forma como é descrita e analisada nesse trabalho. Nem mesmo o usual *deus ex machine* ou a graça funcionaram, pois é difícil imaginar a graça gratuita de Deus intervendo nos conflitos da vontade, que para começar, é má, assim sendo, decidir se eu deveria ir ao teatro ou cometer adultério. Porém, existe um outro texto em que Agostinho, de uma perspectiva inteiramente diferente, retorna à questão da função da vontade. Você a irá encontrar em *De Trinitate*, um texto de certa forma tardio - escrito entre 400 e 416 - sendo um dos poucos grandes tratados sem polemicas e escrito de uma forma não-argumentativa.

O insight que guia o tratado é sugerido pelo mistério da trindade cristã, de acordo com o qual as três substâncias, pai, filho e espírito santo, se relacionadas a elas mesmas, podem ao mesmo tempo ser Uma, para que esse dogma não signifique uma quebra para com o monoteísmo. Essa unicidade se dá se todas essas substancias forem “mutuamente e relativamente previstas/predicadas” umas as outras, sem no entanto perder sua existência “em suas próprias substancias”. Obviamente existem muitas coisas que são “mutuamente previstas/predicadas” em suas relações com outras

coisas, como por exemplo “cor e o objeto colorido”; mas a cor não “tem nenhuma substância propriamente nela mesma, assim, o corpo colorido é uma substância, a cor então está em uma substância”. A relação mútua deve ser entre “iguais”, como entre dois amigos: ambos podem ser considerados como substâncias independentes, na medida em que são dois homens, “os quais são substâncias... mas relativamente/em relação são amigos”. Pode-se dizer que um casal de amigos é uma unidade, Um, enquanto forem amigos; no momentos que a amizade acabar, eles se tornam substâncias independentes novamente. Agostinho se utiliza desse exemplo primeiramente para explicar que algo, ou alguém, pode ser Um em si mesmo, e ainda assim estar relacionado à outro, que no relacionamento eles podem se tornar, serem ligados um ao outro sem perder sua independência ou alterar suas substâncias. Se Deus pode ser três e mesmo assim permanecer Um, e se Ele criou o homem à sua imagem, então, de alguma forma, esse três-em-um misterioso deve ser encontrado na natureza do homem, e como é precisamente a mente do homem que o distingue de todas as outras criaturas, deveria ser, preferencialmente, que se encontrasse na estrutura da mente.

As primeiras suspeitas dessa nova linha de pensamento podem ser encontradas no último livro das Confissões, a obra que mais se aproxima do tratado De trindade. Ele diz: Quem de nós compreende a santíssima Trindade, e mesmo assim não fala Dela...? É raro uma alma que enquanto dela fala, sabe daquilo que fala... Consideraria o homem que essas três, que estão neles mesmos... ser, saber e querer: Pois eu sou, eu sei e eu quero; E eu sou sabendo e querendo; e eu me conheço para ser e para saber; e eu quero para ser e para saber. (Sum enim, et novi, et volo: sum sciens et volens et scio esse me, et velle: et volo esse et scire). Nessas três, deixe que ele distinguir quem pode, o quão inseparável é uma vida, uma mente, uma essência, quão inseparável também é a distinção”. Isso não significa que Ser é a imagem do Pai, que Saber é a do Filho e que Querer/Desejar a imagem do Espírito Santo.

Até onde sei, essa trindade formada pelo Ser, querer e saber ocorre apenas uma vez, e é quase óbvio que Ser não pertence aqui; não é uma faculdade da mente. O tratado Da trindade contém a teoria da cognição de Santo Agostinho, e dos quais os sete primeiros capítulos/livros são um tipo de compêndio exegético que reúne todas as evidências das escrituras para a doutrina e que não nos são de interesse. A trindade mais importante é a trindade da mente una: Memória (que nas Confissões ele chama de “barriga da mente”), intelecto e vontade. Essas três faculdades “não são três mentes, mas uma... elas referem-se mutuamente umas as outras... e cada uma é compreendida “pelas” outras duas, e relacionadas de volta à ela: “Pois lembro que tenho memória, entendimento e vontade: e eu entendo que entendo, quero e lembro: e eu quero que eu queira, lembre e entenda”. Ao mesmo tempo “eu lembro de toda minha memória, entendimento e vontade. Nessa primeira delimitação da natureza triangular da mente existe uma certa primazia da Vontade: “A vontade tem a seu dispor essas coisas contidas na memória e no entendimento”. A vontade diz para a memória o que reter e diz ao entendimento o que entender. Memória e intelecto são ambos contemplativos; é a vontade que tem o papel principal e os faz funcionar. Essa “trindade interior vem a ser graças a falta de memória e

visão interna, ambas unidas pela vontade. pela falta de memória e visão interna, ambas unidas pela vontade. Quando essas três são forçadas em um, falamos de pensamento para os três juntos” (*Atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna uisione et quae utrumque copulat uoluntate, quae tria cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur.*)²²

É essa primazia completamente diferente da vontade - onde, no entanto, a vontade é primus inter pares (Agostinho insiste nessa igualdade básica entre todos os componentes de sua trindade) - que é explicada no próximo livro. Aqui, interessantemente, Agostinho inicia com uma análise da sensação. Em toda visão devemos “distinguir as três coisas seguintes... o objeto que vemos... e ele pode naturalmente existir Antes de ele ter sido visto; secundamente, a visão que não estava lá Antes de termos percebido o objeto” (e essa visão já é uma imagem na mente: enquanto se vê a árvore, você tem em sua mente a imagem de uma árvore, isto é, a árvore vista, que é totalmente diferente da árvore verdadeira); “em terceiro lugar, o poder que ajusta/conserta o senso de visão/visibilidade no objeto... isto é, a atenção da mente”. Pois é bem possível que tenhamos “impressões” sensitivas sem percebermos: um objeto é verdadeiramente visto quando nós concentramos nossa mente na percepção. Assim, podemos enxergar sem ver e ouvir sem escutar, e é isso que normalmente acontece quando estamos distraídos. Portanto, além dos nossos órgãos de sentido e adicionalmente aos seus objetos é necessária uma simples percepção dessa “atenção da mente”, que é a vontade que “fixa o sentido naquela coisa que podemos ver e que as liga juntas”, isto é, sentido e objeto. No entanto essa força que une é completamente diferente - diferentes em essência - de um lado, do olho que vê e por outro lado, do objeto que é visto. É mente, não corpo. Em outras palavras na percepção sensorial já existe um fator mental. Sem a vontade, que liga os sentidos e os objetos juntos, nós seríamos incapazes de nos orientar no mundo.

Além do mais, ao fixar nossa mente naquilo que vemos ou escutamos nós já dizemos à nossa memória o que ela deve se lembrar e ao nosso intelecto o que entender ou, se não for entendido, o que deve-se ir atrás em busca de conhecimento. Memória e intelecto agora lidam com imagens, a árvore vista, e essas imagens estão claramente dentro de nós. Em outras palavras, a vontade primeiro une nossos órgãos sensíveis de um jeito significativo para com o mundo exterior e então arrasta, como era, o mundo externo para dentro de nós mesmo para que seja lembrado e entendido. Daí, a vontade é o que liga o homem interior ao homem exterior. E essa imagem do mundo exterior não de modo algum uma mera ilusão: Concentrando-se “exclusivamente naquela fantasia interna e tornando o olho da mente completamente para longe dos corpos que circundam os sentidos”, nós nos deparamos com “uma semelhança tão surpreendente da espécie corporal, expressada da memória” que ninguém pode dizer se vemos fora ou dentro. “Tão grande é o poder da mente sobre o corpo” que uma mera fantasia “pode excitar os órgãos corporais”. [parei na 49] Mas esse poder se sustenta basicamente no “poder em unir esses dois” da Vontade, aquilo que é externo com o interno do homem; e se a vontade

²² And thus that trinity is formed from memory and internal vision, and which unites both by the will, and these three, when they are forced into one, are called by the compulsion of thought itself.

se tornar “violenta” passa a ser “chamada amor, desejo ou paixão”. A vontade é aquela que força à unir os aparatos sensíveis do homem com o mundo externo e novamente une no interior do homem esse mundo externo com sua vida interior, sua memória e seu intelecto - essa vontade tem duas características principais que estavam ausentes nas varias formas como a vontade foi definida e descrita anteriormente. Essas características são, primeiramente, que essa vontade é realmente a condição indispensável da ação. Ao dirigir a atenção dos sentidos e presidindo sobre as imagens impressas na memória e, provendo o intelecto com materiais para seu entendimento, a vontade prepara o terreno onde a ação pode acontecer. (O mundo, isto é, a civitas terrena ou o mundus, Agostinho remarca, está sendo constituído por aqueles que o amam - o dilactores mundi). Segundo, a vontade, na medida em que é uma força de união, pode ser identificada com amor, (voluntas: definida como amor seu dilectio). Amor é a expressão suprema da Vontade, desde que o amor, obviamente, é o mais bem sucedido agente de união. O que é o Amor? “No amor existem três coisas: Ele que ama, aquilo que é amado e o amor... Amor é um tipo de vida que une ou deseja unir duas coisas, isto é, aquele que ama e aquilo que é amado”. Sendo assim, era necessário que a vontade visionasse, unindo aquele que tem olhos para ver e as coisas que estão lá para serem vistas, no amor é mais proeminente esse aspecto de união. Aquilo que o amor une é “maravilhosamente unido” para que exista uma coesão entre o amado e o amado: *Cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris*. Ocasionalmente, o amor é também chamado de “a força interna que move a vontade”.

Já deveria ser obvio até aqui que temos lidado como que com uma faculdade completamente diferente. Se a vontade é essa força unidora, que em sua forma extrema pode ligar duas coisas juntas e as fazer coerentes. como no caso da força do amor que une o amante e o amado, então aquela característica que descobrimos ser o marco de todas atividades mentais, isto é, seu caráter reflexivo, que elas sempre retornam, como eram, nelas mesmas, está quase totalmente ausente. Para se ter certeza, Agostinho menciona esse caráter reflexivo - Lembrar que eu preciso memória que se lembre de se lembrar, para querer eu devo querer, no entendimento eu entendo que eu entendo, mas na citação menciona acima cada uma dessas reflexões se estende para as outras faculdades mentais: Eu me lembro que eu entendo e que eu quero, eu entendo que eu quero e lembro, Eu desejo que eu lembre e entenda: Em outras palavras, cada um desses atos mentais é caracterizado pela natureza reflexiva da consciência como um todo - o dois-em-um ou o eu-sozinho/eu-comigo-mesmo - Se você olhar para essas faculdades em suas inter-relações , suas brincadeiras dentro de um mesmo quadro/frame de Uma mente, assim, a reflexividade da mente é refletida em cada um deles, talvez em graus diferentes mas não é mais uma qualidade constitutiva de somente um deles. Isso significa que o complicado fato da vontade, que deve querer para querer, e por causa da natureza imperativa da vontade, produz uma contra vontade não é mais sua qualidade decisiva. Isso é também o motivo pelo qual a vontade, nesse contexto, perdeu sua voz de comando. A vontade une, e não mais comanda. E por ela unir, ela pode ser identificada com o amor.

Nós vimos o papel dominante da Vontade na produção de sensações assim como sendo a força que produz ou que faz possível o conhecimento racional e todas as outras atividades mentais. Como todas essas atividades, desde aquelas pelas quais encontramos nosso caminho pelo mundo pela virtude dos aparatos sensoriais àquelas pelas quais finalmente alcançamos a verdade, dependem da vontade como a força que liga todas as outras faculdades juntas, podemos dizer que a vontade é o Ego, podemos dizer que o princípio da vontade é o amor, na medida em que o amor não é nada mais que uma intensa vontade, colando junto onde a vontade apenas une. Para explicar esse princípio, uma explanação sobre o amor, Agostinho usa uma metáfora completamente diferente, que aparece pela primeira vez nas Confissões e depois é usada frequentemente em outros trabalhos mais tardios.

Nas confissões, Agostinho - de algum modo sob influência da física aristotélica - assegura que o fim de todo movimento é o descanso, que os corpos se movem porque são atraídos para seus lugares predestinados no universo, cada um para seu próprio lugar. “Nosso lugar é nosso descanso”. Todos os corpos têm uma tendência natural à se mover para seus lugares, “o corpo, por seu próprio peso, se esforça para chegar em seu próprio lugar. O peso não os lança à baixo somente, mas para seus lugares próprios. Fogo tende ir para cima, uma pedra para baixo... Elas são levadas pelo seu próprio peso a procurarem seus próprios lugares. Quando se encontram fora de seus lugares elas ficam inquietas; de volta à ordem elas novamente se acalmam”. Agostinho agora vê a inquietude interior do homem, as emoções da alma em analogia a esses movimentos do mundo físico. Porque “nada mais deseja o corpo do que seu peso e da alma deseja por seu amor”, (*Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis*). Para ele, é axiomático que o lugar da alma, o lugar á que ela pertence e onde pode descansar não é esse mundo. A prova disso é a noção e o uso que a mente faz de “padrões e medidas” que continuam imutáveis. nos permitindo medir mudanças e lidar com aquilo que pertence ao homem exterior. Em outras palavras, o homem pode encontrar seu lugar no mundo e lidar com assuntos do mundo apenas pelo uso de noções sem contrapartidas no incessante mundo de mudanças. Para que experienciemos o mundo como mutável vai depender da noção da mente de imutabilidade. “Não existiriam bens mutáveis a não ser que existissem os bens imutáveis”. Como poderíamos até mesmo falar “isso é imutável”, há não ser que tivéssemos em nossa mente alguma noção de imutabilidade. Tudo que sabemos sobre a imutabilidade é essencialmente mental, parte do homem interior. Portanto, imutabilidade é a própria essência da mente, então para que pelo seu “peso” seja levado para aquilo que é imutável, seu próprio lugar de descanso.

Nas Confissões e com frequência mais tarde, esse “peso” da mente é chamado de amor: “Meu peso é meu amor; por ele sou levado onde quer que eu seja levado? (*Pondus meum meu: eo feror quocumque feror*).