



A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso conceitual

The person and self-knowledge: topics of a conceptual pathway

Marina Massimi

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O artigo aborda algumas etapas do percurso conceitual que levou à elaboração e transmissão do conceito de pessoa e dos métodos para o seu conhecimento ao longo da história da cultura ocidental e da cultura brasileira, desde a antiguidade grega até ao século XIX. Evidencia que o conceito de pessoa é inerente à modalidade própria do homem ocidental conhecer a si mesmo e seus semelhantes e que este saber constituiu-se desde a origem num dinamismo caracterizado por um duplo e paradoxal movimento, cujo foco é simultaneamente voltado para a interioridade e aberto para a alteridade. Conclui que o conceito de pessoa e o seu conhecimento representam ainda hoje um desafio para a psicologia contemporânea.

Palavras chaves: pessoa; auto-conhecimento; história conceito de pessoa.

Abstract

This article addresses topics in the conceptual pathway that led to the development and transmission of the concept of person and the methods used for self-knowledge throughout Western and Brazilian culture history, from Greek antiquity to the 19th century. It evidences that the concept of person is inherent to the particular Western way of knowing yourself and your kin, and that this knowledge develops since its origin in a dynamism characterized by a dual and paradoxical movement, which focuses on interiority but is simultaneously open to change. It concludes that the concept of person and self-knowledge are still a challenge for contemporary psychology.

Keywords: person; self-knowledge; history of the concept of person.

Este trabalho pretende apontar sucintamente algumas etapas especialmente significativas do longo e complexo percurso histórico conceptual que permitiu a transmissão e a absorção do conceito de pessoa, bem como a possibilidade de seu conhecimento e auto-conhecimento, na formação cultural do Ocidente de modo geral, e na cultura brasileira, em particular. No recorte que aqui realizamos, o critério historiográfico da seleção que levou à escolha dos tópicos a serem aqui abordados, privilegiou as contribuições teóricas inovadoras onde houve propostas de formulação tanto do arcabouço conceptual quanto metodológico e, nesse âmbito, as teorias cuja transmissão, difusão e apropriação no contexto cultural brasileiro foram mais relevantes. São elas: o aporte decisivo de Agostinho de Hipona; os métodos "práticos" voltados para o conhecimento e a orientação da pessoa propostos pela tradição monástica ocidental. A seguir destacaremos brevemente o papel de elemento aglutinador entre: saberes filosóficos, contribuições médico-filosóficas da Medicina da Alma e a exigência de práticas de cuidado da (nascente) subjetividade moderna, desempenhado por algumas abordagens filosóficas. E depois

Dois aspectos a nosso ver caracterizam as contribuições aqui abordadas, tendo sido decisivos para o acontecimento dessa elaboração conceitual e metodológica: em primeiro lugar, o fato de que o conceito de pessoa é inerente à modalidade própria do homem ocidental conhecer-se a si mesmo e seus semelhantes. Neste sentido, a definição conceitual do termo e a afirmação da possibilidade gnosiológica do ser humano conhecer-se a si mesmo, bem como a reflexão acerca das condições deste conhecimento



constituem-se originariamente num acontecimento histórico unitário. Com efeito, é a partir da capacidade de reflexão sobre si mesmo que surge o conceito de pessoa: propriamente, funda-se na matriz da filosofia grega, especialmente socrática, e na teologia judaico-cristã, tendo sido elaborado em sua forma definitiva pela tradição medieval.

Em segundo lugar, evidencia-se que este conhecimento constituiu-se desde a origem num dinamismo caracterizado por um duplo e paradoxal movimento, cujo foco é simultaneamente voltado para a interioridade e aberto para a alteridade.

O percurso

Marco inicial: o *daimon* como voz interior

O marco inicial deste percurso encontra-se na filosofia socrático-platônica. Aprofundar este marco não é o objetivo do presente artigo, mas não podemos deixar de citá-lo, mesmo que sucintamente. Na sua apologia, Sócrates (470 a.C. – 399 a.C.) define *daimon* como a voz da consciência interior que lhe sugere a exigência de realizar sua missão até o fim, mesmo a custo da vida (Platão, 399 a.C./1957). Esta voz obedece aos deuses: isto indica que a consciência é, em sua origem, obediência a um princípio interior que possui a paradoxal característica de ser inerente ao homem, mas ao mesmo tempo outro, não sendo produzido pelo homem e sim colocado nele pelos deuses. Esta é, para Sócrates, a essência do homem, sendo que os filósofos gregos posteriores Platão (428 a.C.-347 a.C.) e Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) utilizam-se, para defini-la, da expressão *alma racional*, que tornou-se assim a categoria propriamente filosófica para diferenciar os homens dos demais seres. A *alma* é o princípio que dá vida a todos os viventes, mas existem vários níveis da alma (o vegetativo, o sensitivo e o racional), alguns dos quais são comuns às plantas, aos animais e ao homem (o nível vegetativo); e outros são comuns apenas ao homem e ao animal (o sensitivo); e o nível específico (essencial) do homem que é o da alma racional ou razão.

Portanto, podemos dizer que na cultura grega firmam-se dois pontos principais da concepção de pessoa e de conhecimento de si mesmo:

- 1) a razão entendida como a capacidade de ter consciência de si mesmo e da realidade é aquilo que, para os gregos, define a essência do homem (Philippe, 2002; Reale, 2002).
- 2) a apreensão da consciência se dá por um duplo movimento de volta para a interioridade e de abertura à alteridade (os deuses), tematizada pelo *topos* da “voz interior” que, como veremos permanecerá mesmo que de formas diversas ao longo da história da cultura ocidental.

Uma etapa decisiva: pessoa e introspecção segundo Agostinho de Hipona

Etapa decisiva no itinerário da formação do conceito de pessoa e do método de seu conhecimento por introspecção, é, nos primeiros séculos da era cristã, a contribuição de Agostinho de Hipona (354-430). Este realiza a primeira formulação filosófica da pessoa como sujeito. Na consideração desta, nos deteremos, portanto, com maior profundidade. O ponto de partida para a investigação de Agostinho é a própria experiência e, segundo assinala Arendt (1971/1987), sua origem está na esteira da tradição romana estoica a busca da felicidade. Na experiência de Agostinho, o desafio da dor é a fúria que desencadeia a busca, como ele mesmo revela nas *Confissões* ao narrar a experiência do sofrimento pela morte de seu amigo mais caro: “Tinha-me transformado num grande problema (*quaestio mihi factus sum*). A dor entenebreceu-me o coração. Tudo o que via era a morte. A pátria era, para mim, exílio e a casa paterna, um estranho tormento. Interrogava a minha alma: por que andava triste e se perturbava tanto? E nada me sabia responder” (Agostinho, 397/1988, p. 80). Segundo Arendt, o fato de que “*quaestio mihi factus sum*”, coincide em Agostinho com a descoberta da vida da interioridade. A tradição filosófica anterior tinha aberto, mas não solucionado esta questão: Agostinho incumbe-se da tarefa de descobrir um método para esta pergunta ser respondida através de um percurso de conhecimento.

No tratado *O Mestre* reafirma, em consonância com a tradição filosófica grega, que o “homem interior”, *lugar* onde o indivíduo dialoga com a divindade, é o centro mais íntimo



da alma racional: "*Deus deve-se procurar e suplicar no próprio íntimo da alma racional, o que se denomina 'o homem interior'*". (Agostinho, 389/1991, p. 55). Este foi o ponto de chegada do itinerário gnosiológico da filosofia grega e representa para Agostinho o ponto de partida para empreender seu percurso.

Este lugar que é o "homem interior" é o ponto focal do conhecimento de si e da realidade, na medida em que as vivências interiores são analisadas pela atenção.

Com efeito, no tratado *A Trindade* (416/1995) no livro IX (capítulos quarto e sexto) dedicado ao "conhecimento da alma por si mesma" (pressuposto também para o conhecimento alheio), Agostinho afirma que este assume duas facetas: o conhecimento intuitivo e imediato que cada pessoa tem da própria experiência interior e o conhecimento filosófico que se dá pelo raciocínio dedutivo:

uma coisa é o que cada indivíduo diz verbalmente, de sua alma pessoal, *quando está atento ao que experimenta em seu interior*: e outra coisa é a definição que dá a alma humana por um conhecimento, específico ou genérico, que possua. (Agostinho, 416/1995, p. 296)

Agostinho discute o conhecimento adquirido por experiência, no capítulo quarto do livro décimo do mesmo tratado, onde sustenta que, quando a alma procura conhecer racionalmente a si mesma, já sabe que é alma e pelo conhecimento intelectual busca completar este seu conhecimento intuitivo dado pela experiência:

Quando a alma procura conhecer-se, já sabe que é alma; caso contrário ignoraria se procura a si mesma e correria o risco de procurar uma coisa por outra. (...) Como sabe que ainda não se encontrou toda, ela sabe qual é a sua grandeza. E assim busca o que lhe falta a seu conhecimento (Agostinho, 416/1995, p. 318).

No capítulo oitavo do mesmo livro, Agostinho afirma que este saber possui as características da certeza, pois por si mesma a alma sabe de existir, de viver e de entender: "É um surpreendente estudo a investigação de como a alma deve se buscar a si mesma e se encontrar: em direção do que deve dirigir-se para encontrar-se a si mesma e de onde vem para se encontrar? O que existe de mais presente à alma, do que a própria alma?" (Agostinho, 416/1995, p. 324).

Todavia, este conhecimento de si, que por si mesmo seria intuitivo e imediato, é dificultado por um dinamismo específico que diz respeito à relação entre os afetos e os objetos apreensíveis pelos sentidos: "como a alma se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, nas coisas sensíveis e corporais, não consegue pensar em si mesma, sem essas imagens sensoriais", identificando-se assim com aquelas imagens, apesar dela ser mais íntima a si mesma do que estas (1). Desse modo, a atenção necessária para dar-se conta de si mesma acima invocada, deve ser mobilizada pela vontade, elemento essencial para atingir o auto-conhecimento:

Que a alma conheça, portanto, a si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verá assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência. (Agostinho, 416/1995, p. 325).

No capítulo nono, Agostinho delinea o método para alcançar este conhecimento e propõe uma espécie de "redução fenomenológica" *ante-litteram*: para que "a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de se discernir como presente", "basta desapegar-se do que sabe não ser ela mesma" (Agostinho, 416/1995, p. 325). De fato, quando exortamos a alma: "'conhece-te a ti mesma', no mesmo ato em que ela entende: 'ti mesma', ela se intui, e não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma" (Agostinho, 416/1995, p. 325). Desse modo, a norma



metodológica é "que a alma não acrescenta nada ao conhecimento (isto é, à autoconsciência) que tem de si mesma, quando ouve a ordem de se conhecer. (...) Que ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e veja o que "sabe". E fique com essa certeza." (Agostinho, 416/1995, p. 326). (2).

Agostinho entende o conhecimento experiencial que a alma tem de si própria como o ponto de partida de todo o processo intelectual. Ao mesmo tempo, coloca a existência de outras modalidades de conhecimento da subjetividade que demandam diferente procedimento metodológico: o conhecimento indireto que se pode obter na escuta da experiência da pessoa por ela mesma relatada; e o conhecimento filosófico de quem investiga a essência da alma. Acerca destes outros dois tipos de conhecimento, Agostinho afirma:

Assim, quando alguém me fala de sua própria alma afirmando, por exemplo, que compreende ou não isto ou aquilo; ou quer ou não isto ou aquilo; eu acredito nele. Mas ao contrário, quando alguém me diz a verdade sobre a essência específica ou genérica da alma humana, eu reconheço e aprovo (p. 296).

Em suma, Agostinho propõe três modalidades de conhecimento da pessoa:

- 1) o conhecimento da experiência da pessoa por ela mesma, que acarreta o uso da atenção e da reflexão;
- 2) o conhecimento intersubjetivo possibilitado pelo procedimento da certeza moral que atesta a razoabilidade desta certeza através da expressão da vida interior pelo sujeito, por sinais, e da interpretação destes pelo interlocutor ["o que outro poderá acreditar, embora sem o ver" (Agostinho, 416/1995, p. 296)];
- 3) o conhecimento filosófico pelo raciocínio dedutivo acerca da alma, que requer a verificação pela evidência, a comprovação pelo raciocínio e a busca de "razões universais" através do consenso intersubjetivo entre os pensadores: ["contemplar na própria verdade o que outro também pode ver tão bem quanto ele" (Idem)], através da tentativa de "definir de modo perfeito, o quanto podemos – não qual seja o estado da alma de cada um, mas qual deva ser, conforme as razões eternas" (Agostinho, 416/1995, p. 296).

Outro aspecto de originalidade da contribuição de Agostinho é o de que a fundamentação do conceito de pessoa e a plausibilidade dos métodos de seu conhecimento, especialmente do método introspectivo, em Agostinho procedem unitariamente. De fato, neste texto Agostinho ao mesmo tempo em que disserta acerca do conhecimento de si mesmo, delinea também o que é a pessoa. Faz isto propositalmente, pois como ele mesmo diz "a alma se conhece no momento mesmo em que se procura" (p. 329).

No capítulo décimo do livro décimo, afirma que a alma *sabe* com certeza que existe, vive e entende (4). Este "saber" experiencial da alma acerca de si mesma não abarca apenas o campo do ser e do entender, mas também o da vontade ["do mesmo modo toda alma humana sabe que quer" (Agostinho, 416/1995, p. 329)] e da memória ["a alma sabe igualmente que se recorda" (Agostinho, 416/1995, p. 329)]. Nesta tríade, a memória e a inteligência são potências da alma e elas "contém o conhecimento e a ciência de muitas coisas"; a vontade, por sua vez, "está lá, para nos fazer gozar e usar dessas coisas". Com efeito, "gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas" (Agostinho, 416/1995, p. 327). Na vida pessoal, ocorre uma apreensão unitária de todo este dinamismo, pois "a alma sabe igualmente que para querer é preciso ser, é preciso viver" e "ela sabe que para recordar, é preciso ser, é preciso viver" (Agostinho, 416/1995, p. 321).

O conceito de pessoa como o núcleo unitário e único do ser humano e a evidência de que a pessoa é uma substância, são propostos por Agostinho nestes termos:

Estas três coisas, memória, inteligência, vontade, como não são três vidas, mas apenas uma só, nem três mentes, mas uma só mente, não são, por conseguinte, três substâncias, mas uma só substância (...) Pois me lembro de que tenho memória e inteligência e vontade,



e entendo, quero e lembro; e quero querer e lembrar e entender; e lembro, ao mesmo tempo, toda minha memória e minha inteligência e minha vontade, toda inteira. (Agostinho, 416/1995, p. 331).

E finaliza o capítulo reiterando: "As três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância" (p. 333).

Uma vez estabelecida esta unidade trinitária que é a alma humana, Agostinho observa que quando estas potências se encontram reunidas num único sujeito que pode dizer de si mesmo:

essas três faculdades: memória, inteligência e amor são minhas, não pertencem, porém a elas mesmas; pois não operam em seu próprio favor, mas sim em meu proveito. Sou eu que atuo servindo-me delas. Sou eu que recordo pela minha memória, compreendo pela minha inteligência e amo pelo meu amor. E quando volto o olhar do pensamento para a minha memória, e assim digo no meu coração o que sei e é gerado um verbo por meio do meu conhecimento, ambas as coisas são minhas. Ou seja: o conhecimento e o verbo. Pois sou eu que sei, e eu digo em que coração que sei (p. 539).

Com base nisto, Agostinho (1995, p. 540) formula a definição de pessoa:

Eu recordo, eu entendo, eu amo, servindo-me destas três faculdades. Eu que não sou memória, nem inteligência, nem amor, mas que os possuo. Portanto, pode-se dizer que são de uma só pessoa, que ela possui as três faculdades, mas ela mesma não é essas três faculdades.

A pessoa é o sujeito: do amor, do conhecimento, da memória; sujeito das funções psíquicas, o qual, porém, não se identifica com nenhuma delas (5).

Desse modo, Agostinho define também a relação entre pessoa e psiquismo: vontade, conhecimentos, memória são funções psíquicas de um sujeito que, porém, não se identifica com nenhuma delas.

Posteriormente, a sistematização definitiva do conceito de pessoa foi realizada, no âmbito filosófico e teológico, por Tomás de Aquino (1221-1274), a partir de um enunciado de Severino Boécio (480-526) que por sua vez retomara Agostinho: pessoa significa substância individual de natureza racional: *este corpo, esta alma*. Tomás precisa que "pessoa" não é a mesma coisa do que "essência" do ser humano, pois esta compreende os princípios específicos dos seres e não os princípios individuais. Do ponto de vista do dinamismo natural, cada pessoa possui funções psicológicas, chamadas também de potências da alma, que são responsáveis pela ocorrência dos fenômenos psíquicos, a saber, o conhecimento sensível (sensação, imaginação, memória); o conhecimento intelectual (idéias, juízo, raciocínio); o apetite sensível (prazer, dor, emoções); o apetite intelectual (vontade, atividade, hábitos, costumes). Para Tomás, a essência da alma distingue-se das suas potências, mas perpassa todas as partes da alma como substrato comum (Massimi, 2005b). Não aprofundaremos, porém, a posição de Tomás, por ser ela uma sistematização doutrinária de certo modo em continuidade com a proposta de Agostinho.

"Sair de si mesmo" como acesso à experiência da pessoa

Outro elemento significativo deste percurso provém não da tradição propriamente filosófica do Ocidente e sim da tradição monástica, que - como se sabe - inicia desde os primeiros séculos do cristianismo e encontra sua formulação mais elaborada na Regra de Bento de Núrsia (480-547), constituindo-se num dos alicerces da própria civilização européia e também juntamente com a tradição filosófica acima delineada, influenciou, de modo direto e indireto, a cultura brasileira. De fato esta tradição não apenas fora



transmitida e difundida no universo cultural brasileiro, como também influenciou profundamente a proposta formativa da Companhia de Jesus que, como é sabido, ocupou um papel preponderante no referido universo.

Na longa tradição de saberes e de práticas que se fundamenta na proposta beneditina, o conhecimento de si mesmo passa por uma concepção da pessoa como parte da comunidade, no seio da qual a vida do indivíduo se aperfeiçoa pela aquisição de uma identidade civil. Neste sentido valorizam-se, para este objetivo, recursos proporcionados pelos métodos, princípios e regras da retórica, entendida como instrumento de formação pedagógica e política: tais como a imitação dos exemplos, a fabricação de imagens mentais, o papel de destaque da memória e a meditação como atividade cognitiva disciplinada.

O conhecimento é tido como um percurso que para ser realizado implica o envolvimento do entendimento, dos afetos e da vontade: daqui deriva a figura de "sair-de-si-mesmo" tida como o deslocamento necessário para se obter conhecimento. A retórica monástica desenvolveu assim uma arte meditativa concebida como um itinerário que compreende lugares, estações e também degraus de uma escada (6). O motor deste movimento é o que Gregório Magno, um dos mais destacados expoentes e divulgadores desta tradição, chama de: "força do amor" que, segundo ele escreve, "é como uma máquina que nos tira fora de nós mesmos e nos eleva para o alto" (Gregório Magno, 540-604, citado por: Carruthers, 2006, p. 128): a contemplação de fato eleva a alma para fora de si mesma.

Conforme outro ilustre interprete desta tradição no século XII, Bernardo de Claraval (1009-1145) (no *Tratado do amor de Deus* II, 2 a 3, citado por Santos, 2001, p. 187), para conhecer-ser a si mesmo, o homem deve saber "duas coisas, quem é e o que não é". Quando o homem não conhece a si mesmo não enxergando sua própria capacidade racional que o diferencia dos demais seres vivos, pelo fato de que "não a reconhece, se torna, por isto mesmo comparável aos animais que são seus semelhantes na sua atual corrupção e mortalidade" (p. 187). Assim

o homem junta-se ao rebanho dos irracionais e então, ignorando sua própria glória que é toda interior, deixa-se arrastar por sua curiosidade e se conforma às coisas exteriores e sensíveis. Faz-se igual às demais criaturas, porque não compreende ter recebido mais do que elas (idem).

Segundo Bernardo, o conhecimento de si mesmo (assim como o conhecimento de Deus) acontece por experiência: no *Terceiro Sermão da Ascensão*, frisa a importância de que o espírito (a inteligência) seja acompanhado pela alma (afetos), para que se possa fazer experiência. Se o afeto e a vontade não forem purificados, a alma fica inteiramente tomada pelas distrações (Santos, 2001) e assim desprovida da necessária atenção não consegue julgar o que prova e não se torna experiente (7).

Interseções e apropriações pela Medicina da Alma

Ao longo da Idade Média até os inícios da Idade Moderna, estas contribuições acerca da concepção de pessoa e dos métodos para o seu conhecimento foram integrados também ao gênero da Medicina da alma, de origem grego-romana, abordagem médico-filosófica ligada à teoria dos humores que visava a apreensão do ser humano como parte do cosmo e a partir dos quatro elementos constitutivos da natureza. Desse modo, o conceito de pessoa vem complementar o conhecimento do homem enquanto parte da natureza. Não aprofundamos aqui este tópico remetendo a outros trabalhos (Massimi, 2005a, 2005b).

Nesta integração são mantidas e até realçadas as características específicas da pessoa. De fato, na apropriação original desta tradição realizada pelos pensadores do Humanismo e do Renascimento, a característica peculiarmente humana do entendimento e da liberdade são evidenciadas, de modo que o homem, tido como microcosmo, é, porém diferenciado do cosmo por causa destas duas potências. Exemplos no século XV são: em primeiro lugar, o filósofo italiano Pico della Mirandola (1463-1494), que na *Oratio de hominis dignitate* (1486/1988), enfatiza a diferença entre ser humano e os demais seres



da natureza e afirma que a dignidade humana está no seu *fazer-se*, o qual não é predeterminado por Deus nem pela realidade externa, mas sempre aberto à novas possibilidades criadoras, a liberdade humana não se submetendo à determinação externa, nem material, nem espiritual. O homem - vontade e conhecimento - é aberto ao mundo, sem identificar-se com ele. A abertura para a totalidade do cosmo inclui, ao mesmo tempo, a faculdade de não permanecer amarrado em nenhuma de suas partes. Em segundo lugar, temos o filósofo neoplatônico Marsilio Ficino (1433-1499), que afirma a liberdade do homem consistir no poder de escolha conferido pela razão, do lugar que ele mesmo quer ocupar na ordem hierárquica da realidade. No livro XIII da *Theologia Platonica*, afirma que o homem, mesmo que submetido à tríplice ordem da Providência, do fato e da natureza, pode pela razão escolher de submeter-se a uma ou outra destas ordens (Kristeller, 1996).

Traços deste percurso na cultura brasileira

O conceito de pessoa e os métodos para seu conhecimento elaborados pelas tradições acima descritas foram apropriados e transmitidos na cultura brasileira. A atribuição da categoria de pessoas aos índios brasileiros encontra-se ainda no século XVI pelo *Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio*, redigido pelo jesuíta Manuel de Nóbrega: este, para justificar a humanidade e a convertibilidade do índio, usa o conceito agostiniano de pessoa, através do estabelecimento da relação entre a alma e suas potências psíquicas. No texto em questão, a afirmação de que os índios têm almas iguais às dos homens europeus é comprovada pelo fato de que *"a alma tem três potências, entendimento, memória e vontade, que todos eles têm"*. (Nóbrega, 1551/1989, p. 237).

O conhecimento da pessoa no gênero da oratória sagrada

A concepção de pessoa e a possibilidade de seu auto-conhecimento propostas por Agostinho e pela tradição monástica são um eixo fundamental da prática de pregação, entendida como medicina da alma. A pregação, na cultura brasileira do período que vai do século XVI ao fim do XVIII, assumiu uma função importantíssima de transmissão cultural de conceitos, hábitos e crenças da tradição clássica, medieval e renascentista ocidental, visando mudanças dos hábitos e da mentalidade dos indivíduos e dos grupos sociais pela força da palavra.

A confiança no poder da palavra enquanto instrumento de persuasão e modificação dos comportamentos, baseava-se no conhecimento e na prática da arte retórica e de suas influências no dinamismo psíquico, proporcionados pela psicologia filosófica aristotélico-tomista, mas sem dúvida era reforçada também pela importância assumida pela palavra e pelo discurso na tradição cultural dos índios brasileiros.

Em vários sermões, encontram-se modalidades de conhecer a si mesmo propostas aos ouvintes.

Antônio Vieira: o espelho e a reflexão

Um exemplo da eficácia terapêutica do conhecimento de si mesmo como parte da arte da medicina da alma exercida pelo pregador é oferecido por Antônio Vieira no *Sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa* pregado em São Luis do Maranhão (1677/1993d). Aqui Vieira aborda a questão da tristeza e promete revelar *"a arte de não estar triste"*, que coincide justamente com o conhecimento de si mesmo. Por um lado, Vieira descreve e interpreta o fenômeno da tristeza, segundo as categorias da medicina humoralista (a tristeza como excesso de humor melancólico depositado no coração); por outro, na parte propriamente terapêutica, recorre aos métodos sugeridos pelas tradições filosóficas e retóricas acima apresentadas.

De fato, Vieira descreve a etiologia da tristeza como um acúmulo excessivo do humor melancólico: a melancolia, ao se depositar em excesso no coração, provoca nele inúmeras feridas. Retomando (sem cita-la explicitamente) a teoria galênica de que o coração é órgão central do organismo humano de onde *"saem todos os espíritos vitais que se repartem pelos membros do corpo"* (1993d, p. 766), Vieira explica o motivo pelo qual a tristeza pode levar à morte. Com efeito, os venenos mortais da melancolia são



levados pelos espíritos vitais que saem do coração ao corpo todo e em todas as suas partes produzem feridas que aos poucos se tornam letais. Todavia, os efeitos mais graves da melancolia ocorrem no nível anímico: a tristeza impede o bom funcionamento do entendimento e da vontade, provocando, portanto, desordem em todo o dinamismo psíquico. De modo que inclusive na natural busca do remédio, o indivíduo acometido pela tristeza não sabe julgar o que lhe é oferecido como tal, sendo, portanto, mais fácil alvo das tentações do demônio. O valor dos objetos é distorcido, bem como a avaliação das próprias capacidades, de modo que, na busca de alívio, o indivíduo usa de recursos que pioram sua condição e constrói imagens que não correspondem à realidade criando ilusões.

Os remédios da "arte de nunca estar triste" sugeridos por Vieira, colocam-se todos no plano anímico-espiritual e se condensam na capacidade reflexiva do homem acerca de seu destino "Nestas duas palavras: *Quo vadis?*, nesta pergunta tão breve e nesta única máxima ou preceito consiste a arte de nunca estar triste" (1993d, p. 772). Pois, a moderação que nasce do desengano da vaidade humana praticado cotidianamente tendo "diante dos olhos" a própria condição mortal, é a verdadeira medicina. Assim, o indivíduo adquire o verdadeiro conhecimento de si mesmo: "entendam as almas que são almas" e sua finalidade.

Nesse sentido, fica clara a tentativa de Vieira reconduzir os desvios psicossomáticos à raízes ontológicas e éticas deslocando assim o campo da Medicina da Alma para aquelas áreas de competências de natureza espiritual e psicológica que pertencem propriamente aos pregadores os quais, como ele mesmo afirma em outro sermão, são os verdadeiros "médicos da alma": uma abordagem centrada na pessoa e o conhecimento de si mesmo como método.

Conhecer-se a si mesmo enquanto pessoa é assim a condição da verdadeira e integral saúde do ser humano (incluindo-se nela as dimensões somáticas, anímicas e espirituais); este conhecimento, porém, não é óbvio e precisa de uma pedagogia para ser desenvolvido, algo semelhante à maiêutica socrática que o pregador se propõe a realizar por suas palavras.

O uso da pregação como proposta de um método para o conhecimento da si mesmo enquanto remédio para a alma encontra seu modelo num conjunto de Sermões de Antônio Vieira (1993a), que inclusive irá se constituir num marco de referência para os demais pregadores brasileiros, ao abordar o tema (8). Trata-se do conjunto de sermões "As Cinco pedras da funda de Davi em cinco discursos morais", elaborados na escrita em 1676, mas anteriormente pregados em Roma nas terças feiras da Quaresma na corte da Rainha Cristina Alexandra de Suécia. No primeiro dos discursos, Vieira mostra a importância do conhecimento de si mesmo: afirma que, de modo diferente da opinião comum, pela qual "as obras são filhas do pensamento ou idéias, com que se concebem e conhecem as mesmas obras, neste mundo racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas ações é o conhecimento de nós mesmos". E reitera: "eu digo que são filhas do pensamento e da idéia, com que cada um se concebe, e conhece a si mesmo. O conhecimento de si mesmo, e o conceito que cada um faz de si, é uma força poderosa sobre as próprias ações" (1677/1993a, p. 607).

Este conhecimento revela a natureza do ser humano: "o homem é um composto pouco menos que quimérico formado de duas partes tão distantes como lodo e divindade, ou quando menos um sopro dela" (1993a/p. 612). Portanto, se ele se conhece "pela parte inferior e terrena", ou seja, pela corporeidade material, este conhecimento o levará a perceber sua finitude e seu destino de dissolução (sendo as existências humanas nesta perspectiva como "pisadas estampadas em pó e cinza", p. 612). Tal abordagem dará origem a ações ditadas por esta falta de horizonte: "um conceito tão baixo produz ações vis" (idem).

Todavia, reitera Vieira, apesar deste "modo de conhecimento próprio" ser "um caminho real, batido e plano" percorrido por muitos e respeitáveis sábios, "não se acomoda" com vários aspectos e principalmente "com o meu juízo, porque eu faço um conceito mui alto do homem" (1993a, p. 613). Pois, "o pó, o lodo, o corpo, não é eu; eu sou a minha alma".



Este então será o verdadeiro conhecimento de si mesmo: o que encara o ser humano em "sua parte mais sublime", separando-a do que é corruptível e é capaz de reconhecer a essência do ser do homem, que o diferencia dos demais seres vivos e animados. Neste sentido, afirma que apesar do homem ser um composto de corpo e alma, "conhecer-se é persuadir-se cada um, que ele é a sua alma" (idem). A alma corresponde à substância imutável do ser humano: "sou alma, porque o fui, porque o hei-de-ser, porque sou" (1993a, p. 607). Por isto, esta é para o ser humano, o melhor espelho de si mesmo. Considerar apenas a parte corporal do homem significa reduzi-lo à mera dimensão animal, de modo que "quem se conhece pela parte do corpo ignora-se, e só quem se conhece pela parte da alma se conhece" (1993a, p. 613).

Para explicitar este método, Vieira usa a metáfora do espelho:

Assim como um espelho se compõe de aço e cristal, assim o homem se compõe de corpo e alma: e que sucederia a quem se visse, ou por um ou por outro lado? Quem olha para o espelho pela parte do aço, vê o aço, mas não se vê a si: quem olha pela parte do cristal vê ao cristal, e no cristal vê-se a si mesmo. Assim neste espelho da natureza humana, quem o olha pela parte térrea e opaca, que é o corpo, vê o corpo, mas não vê o homem: quem o olha pela parte celeste e luminosa, que é a alma, vê a alma, e na alma vê e conhece ao homem; porque vê e conhece o que ele é, e o que o distingue e enobrece sobre todas as criaturas da Terra. (1993a/p. 613).

Todavia, esta visão não implica uma negação da corporeidade enquanto elemento constitutivo da pessoa. Com efeito, o pregador justifica suas afirmações baseando-se no ponto de vista da filosofia aristotélico-tomista, segundo o qual a essência de cada ser corresponde ao que ele tem de peculiar com relação aos outros seres. No caso do ser humano, a alma é "o que o distingue e enobrece sobre todas as criaturas da Terra" (idem), ao passo de que o corpo humano não especifica o ser do homem, sendo substancialmente semelhante ao dos demais animais: "quem vê o corpo, vê um animal; quem vê a alma, vê ao homem" (1993a/p. 615). Por isto, o pregador-médico da alma que dela tem este conhecimento, "vê o homem" e concorre a este conhecimento com a "luz da doutrina".

Para atingi-la, paradoxalmente, é preciso sair de si mesmo: mas este "sair de si, é um entrar em si: porque é sair do exterior do homem, que é o corpo, e entrar e penetrar o interior dele que é a alma". Aqui Vieira retoma a imagem da tradição monástica que antes descrevemos e afirma que o "não sair" é a causa da grande ignorância que a maioria das pessoas vivem acerca de si mesmas: "o homem tanto sabe, quanto sai". E por "sair" entende-se abstrair da corporeidade, sendo que este movimento paradoxalmente provoca um "entrar em si mesmo", conforme a experiência mística ensina:

Enquanto um homem não sai do corpo, ignora-se, e só quando sai dele se conhece. Os santos dizem, que para que o homem se conheça, há-de entrar em si mesmo; e este sair de si é entrar em si; porque é sair do exterior do homem, que é o corpo, e entrar e penetrar o interior dele, que é a alma. (1993a/p. 614).

Assim, o corpo deve servir ao auto-conhecimento da mesma forma que "o aço no espelho serve à vista": o aço é útil à vista porque "rebate e lança de si as espécies de quem se vê ao espelho"; de modo que "o mesmo que impede o conhecimento direto, serve ao conhecimento reflexo". (idem).

De modo que o conhecimento do corpo é introdução ao da alma: "assim é no homem o conhecimento de si mesmo: se pára no corpo, ignora-se; se reflete sobre a alma, conhece-se" (idem). Com base na metáfora do espelho Vieira, utilizando num duplo



sentido o verbo “refletir”, que propõe a reflexão como o método próprio ao conhecimento da alma.

O fato de que cada pessoa possa ter a evidência de si mesma e atingir este saber, empregando a reflexão acerca da evidência da corporeidade, é demonstrado por Vieira no sermão da *Primeira Domingo de Quaresma* pregado em Lisboa no ano de 1655, na Capela Real. Seguindo Agostinho, Vieira conduz o ouvinte à descoberta de ser alma, tendo como ponto de partida o conhecimento do próprio corpo e das suas ações:

Mas já que somos tão corporais e damos tanto crédito aos olhos, os mesmos olhos quero que nos digam e que confessem o que é a alma. Quereis ver o que é uma alma? Olhai, diz Santo Agostinho, para um corpo sem alma. Se aquele corpo era de um sábio, onde estão as ciências? Foram-se com a alma, porque eram suas. A retórica, a poesia, a filosofia, as matemáticas, a teologia, a jurisprudência, aquelas razões tão fortes, aqueles discursos tão deduzidos, aquelas sentenças tão vivas, aqueles pensamentos tão sublimes, aqueles escritos humanos e divinos que admiramos, e excedem a admiração, tudo isto era a alma. Se o corpo é de um artífice, quem fazia viver as taboas e os mármore? Quem amolecia o ferro, quem derretia os bronzes, quem dava nova forma e novo ser à mesma natureza? Quem ensinou naquele corpo regras ao fogo, fecundidade à terra, caminhos ao mar, obediência aos ventos, e a unir as distâncias do universo, e meter todo o mundo venal em uma praça? A alma. (Vieira, 1677/1993c, p. 805)

O argumento de Vieira prossegue, analisando, nesta mesma perspectiva, o corpo de um soldado, de um príncipe e de um santo: após a morte do corpo, as virtudes, os atos realizados e as atitudes tomadas por cada um deles seriam impossíveis sem a presença da alma. E até os próprios vícios são indícios de sua existência:

Finalmente os mesmos vícios nossos nos dizem o que ela é. Uma cobiça que nunca se farta, uma soberba que sempre sobe, uma ambição que sempre aspira, um desejo que nunca aquieta, uma capacidade que todo o mundo a não enche, como a de Alexandre, uma altiveza como a de Adão, que não se contenta menos que com ser Deus. Tudo isto, que vemos com nossos olhos, é aquele espírito sublime, ardente, grande, imenso: a alma. Até a mesma formosura, que parece dote próprio do corpo, e tanto arrebatada e cativa os sentidos humanos, aquela graça, aquela proporção, aquela suavidade de cor; aquele ar, aquele brio, aquela vida: que é tudo senão alma? (Vieira, 1677/1993c, p. 805)

Por isto, conclui Vieira, “aquilo que amáveis e admiráveis, não era o corpo, era a alma” (1993c/, p. 807). E lembra da experiência de Francisco Borja que ao ver o “corpo defunto e disforme” da rainha Isabel que ele amava, perguntou-se: “o que lhe sucedeu? Pela diferença do corpo morto, viu naquele espelho o que era a alma” (idem, p. 807), sendo que esta visão do “que era a alma” determinou sua decisão de deixar o mundo da corte para entrar na Companhia de Jesus (9).

A falta deste conhecimento de si mesmo enquanto alma leva a pessoa a não ter consciência de sua dignidade, conforme Vieira em outro sermão pregado em São Luis do Maranhão na primeira domingo de Quaresma do ano de 1653 (1677/1993d, p, 849): “Nós os homens, como nos governamos pelos sentidos corporais, e a nossa alma é



espiritual, não a conhecemos; e como não a conhecemos, não a estimamos, e por isso a damos tão barata”.

Mateus da Encarnação Pinna: o árduo caminho de subir o conceito

O pregador beneditino Mateus Encarnação Pinna no sermão proferido no quinto domingo de quaresma, no Mosteiro São Bento de Rio de Janeiro em 1731 detém-se também sobre o tema do conhecimento de si mesmo, que aborda no horizonte da tradição monástica acima descrita.

Já no início do sermão, o pregador remete-se a tradição socrática, citando o famoso lema do Apolo Delfico: “Conhece-te a ti mesmo”: “Entre os oráculos da gentildade, o mais celebre foi do Apolo Delfico. (...) Foi uma vez perguntando, qual era o caminho que guiava para a bem-aventurança. *Ad Beatitudinem qui via pervenitur?* E respondeu divinamente, disse: “*Si te cognoveris*”. Aquele que se conhecer a si mesmo, caminha diretamente para a bem-aventurança” (1727, p. 289).

A verdade do preceito socrático é comprovada por Pinna através da Sagrada escritura: citando o Livro da Sabedoria (cap. 2, v.2): “*Ex nihilo nati sumus*”, o pregador considera que muitos se perdem pelo caminho da vida, pois tendo conhecido serem criados do nada, esquecem-se a si mesmos. Portanto, para acertar no caminho em que outros erraram, é preciso balizar o método do conhecimento de si. Como?

O método de Pinna passa pela tradição monástica de Gregório e pela influência da retórica de Macróbio, mas também pela teoria gnosiológica aristotélico-tomista das espécies: “Para este fim – recomenda Pinna – é preciso, que saíamos um pouco de nós mesmo, porque em proporcionada distância possamos ver o que somos: *Si ignoras te, egredire abi*, diz a doutrina mística dos Cantares (Cant. I, 7)”. Se te não conheces, procura sair de ti mesmo e te poderás conhecer. Estando o objeto muito chegado aos olhos, a confusão das espécies faz impedimento à vista. Retira-se quanto basta, e é conhecido perfeitamente. Por isso, há em nós tanta falta de conhecimento próprio, porque sem de nós sairmos, imerso cada um em si mesmo, se confunde com o que é” (idem, p. 290).

Pinna chega à mesma conclusão do Vieira: uma vez colocado que “de dois modos podemos sair de nós, para nos conhecermos, diz São Gregório Magno: ou abatendo o conhecimento, ou elevando a ponderação” (Pinna, 1727, p. 291), coloca que

se abatermos o conhecimento do que somos, vimos a parar em nada (...) Se elevarmos a ponderação, somos a obra mais sublime da mão de Deus”. “De um nada, e de uma grandeza, nasce o melhor conceito de homem”. (...). É o homem um sujeito, em que dois contrários estão unidos. O nada e o ser são os dois contrários mais repugnantes, que descobriu a Filosofia; mas no conceito do homem, estão incluídos ambos. Descendo o conhecimento, acha que um nada, é o primeiro principio do Homem. Subindo, porém, o vê exaltado a uma quase inexplicável grandeza” (idem, p. 291).

Segundo Pinna, assim como em Vieira, a natureza humana possui uma dupla conotação: uma material, submetida à corrupção, e outra espiritual, incorruptível.

O próprio sermão propõe-se a acompanhar o ouvinte neste percurso de auto-conhecimento. De fato, Pinna anuncia os dois movimentos fundamentais do sermão: a consideração do *ex nihilo*, que abate o conhecimento; e a consideração do *sumus*, que eleva a ponderação. No primeiro movimento (*ex nihilo*) afirma que o homem é pó e que “olhando para este princípio, os que hoje olham a figura humana com vaidade, podem aprender a abater sua soberba”. No segundo movimento (*sumus*), apreende-se que “no homem recapitulou Deus a perfeição de toda a criatura visível”. Com efeito: “deu-lhe alma racional, ordenada para o fim da sobrenatural bem-aventurança, com entendimento e vontade para que possa ver a Deus, o Sumo Bem”; e a um “tão bem ordenado espírito”, “deu o mundo inteiro e também o seu próprio Filho” (idem, p. 302)



Pinna reconhece, porém, que do ponto de vista conceitual, o segundo movimento é o mais árduo: "Mais arriscado vai o conceito subindo, que abatendo" (p. 304). Com efeito, o verdadeiro conhecimento de si mesmo atinge-se pela elevação, pela contemplação da Alteridade, pela via mística, caminho não fácil e que demanda sempre mediações.

Eusébio de Mattos: a mediação da experiência exemplar

Em sermões de outros pregadores brasileiros, o conhecimento de si mesmo é obtido pela mediação de experiências exemplares, em conformidade com a tradição da retórica clássica e cristã segundo a qual o *exemplum* juntamente à metáfora serve para aproximar conceitos especialmente árdus ao alcance do entendimento. Nesta ótica, a meditação da vida dos santos frequentemente proposta pelos pregadores, deve ser encarada como exemplo, sendo esta parte importante do método de conhecimento de si mesmo. Veja-se, dentre outros, o sermão pregado no Convento de Carmo da cidade de Salvador, na ocasião da festa de canonização de Madalena de Pazzi (Mattos, 1694), pelo pregador jesuíta Eusébio de Mattos: aqui o conhecimento verdadeiro de si mesmo corresponde ao emprego de todo o entendimento no objeto amoroso e, ao mesmo tempo, na revelação de si mesmo proporcionada por este objeto, de modo que a alma, pela contemplação, se torna imagem do objeto contemplado. Trata-se de um caso da "força da máquina do amor" descrita, como vimos acima, por Gregório e a tradição beneditina.

Na ocasião da festa de canonização de Madalena de Pazzi, Mattos ao descrever a união mística entre a santa e Cristo, afirma tratar-se de um "novo estilo de amor", baseado numa "singular troca das potências da alma" (1694, p. 351). Madalena perdeu, em Cristo, "todos os entendimentos, todos os sentidos e todo o coração". E afirma que o êxtase de Madalena corresponde à plenitude da atuação de ditas potências, inclusive do entendimento, de modo que "estar fora de si" não correspondeu à perda da razão e sim, paradoxalmente, à sua inteira posse. De fato, segundo o pregador, "a nobreza do entendimento não se há de colher pelo melhor discurso, senão pelo melhor emprego" (Mattos, 1694, p. 365).

Esta concepção deriva então de certa definição de entendimento: sua potência se desvela não pela capacidade do "melhor discurso", mas do "*melhor emprego*". Trata-se, portanto, de um universo gnoseológico pré-cartesiano que deriva o valor do conhecimento de seu objeto e não de seu método. Segundo esta concepção, o conhecimento verdadeiro corresponde ao emprego de todo o entendimento no objeto amoroso e, ao mesmo tempo, na revelação de si mesmo proporcionada pelo objeto (amado e amante). A experiência mística que caracteriza a vida de Madalena de Pazzi é expressão muito significativa da tendência para uma modalidade de conhecimento direto, por "evidência". De modo que a alma, pela contemplação, se torna imagem do objeto contemplado.

Do bom uso do entendimento depende a realização do destino humano, pois conforme afirma o mesmo pregador em outro sermão, a razão cuja posse assimila o homem a Deus, se for bem empregada, permite ao ser humano "ver" a verdadeira consistência da realidade e reconhecer que o mundo é aparência enganosa: "quem bem conheceu o que é o mundo, e o que é a eternidade, que se nós viveríamos neste conhecimento, outros seriam nossos cuidados: Então viveríamos como homens" (Mattos, 1694, p. 69). O emprego certo do entendimento permite, portanto, uma vida mais humana.

Em suma, a narrativa de experiências exemplares corresponde a certa modalidade dos pregadores induzir nos ouvintes o conhecimento de si mesmo: através destas, o caráter de contingência que caracteriza a vida da pessoa é exaltado em sua possibilidade de duradoura consistência.

Confronto entre tradicionais saberes sobre e pessoa e a psicologia moderna: vozes críticas na cultura brasileira

Esta longa tradição de conceituação da pessoa humana e de experimentação de métodos para o seu conhecimento que se consolidou na cultura brasileira e que sucintamente aqui descrevemos, constituiu-se numa instância crítica diante desta proposta da psicologia científica introduzida no País no século XIX. De modo que vários importantes expoentes



desta cultural do século XIX e XX, tais como Machado de Assis, José Domingos Gonçalves de Magalhães e Raimundo Farias Brito se posicionaram de forma crítica diante da possibilidade que este novo e pretensão saber pudesse efetivamente responder ao desafio que se propunha.

Machado percebeu os limites da abordagem positivista que caracterizava a psiquiatria e a nascente psicologia, muitas vezes criticando-o: sua vasta cultura alimentada pela leitura tanto dos clássicos quanto das novas ciências da mente, conforme documentado pela sua biblioteca particular (Péres & Massimi, 2008) deu-lhe ferramentas que lhe permitiram desenvolver em suas obras conceitos rejeitados pelo positivismo, ou abordar conceitos referentes à vida mental de forma original. Machado trabalha suas personagens quanto ao aspecto psíquico, indagando os dinamismos psíquicos e descrevendo a interioridade delas (em alguns casos, inclusive, os processos inconscientes). Tais características de obra machadiana propiciam um terreno privilegiado para se extrair dela as idéias psicológicas de seu tempo e também as intuições geniais do próprio autor.

O filósofo brasileiro Raimundo Farias Brito na obra "O mundo interior" (1914/1951), assim descrevia a situação da psicologia nos inícios do século XX, ressaltando sua "incompetência" em proporcionar um conhecimento do sujeito e evidenciando nesta perspectiva a importância de outros saberes:

Numa coisa andaram acertadamente os psicólogos modernos: no qualificativo que deram à sua ciência de "psicologia sem alma". Realmente a psicologia dos tratados, feita nos laboratórios de experimentação, com suas descrições anátomo-fisiológicas, com seus quadros demonstrativos, com suas tentativas de medida das sensações e da duração dos atos psíquicos, etc., é, não há negá-lo, e forçoso é reconhecer que a expressão é justa e precisa, uma "psicologia sem alma". E isto equivale a dizer: uma psicologia morta; o que significa: uma psicologia que nos não instrui, nem edifica. (...) Muito mais instrutiva é, decerto, a psicologia dos poetas e dos romancistas, que jogam, é verdade, com personagens fantásticos, mas inspirados na observação dos fatos e criados pela imaginação sob a pressão mesma da vida, senão reais, pelo menos possíveis, sendo de notar que é sempre das próprias paixões, das próprias lutas e sofrimentos, dos próprios sonhos e aspirações, que nos dá o artista, em seus personagens, a descrição viva e palpitante. (Brito, 1914/1951, p. 1).

Frente aquela que definira como "a esterilidade irremediável deste sistema desolador de psicologia científica, puramente objetiva e exterior" e ao risco de seu "caráter prosaico" levar à "dissolução" do patrimônio cultural que definira como "a obra secular da civilização", Brito preconizava a necessidade de um "novo ideal" gnosiológico que possibilitasse o conhecimento da subjetividade: "Daí a necessidade que se torna irresistível para todos da constituição de um ideal novo". (idem)

A necessidade de buscar este novo ideal aparece também nos escritos de Gonçalves de Magalhães, notadamente no livro "Fatos do espírito humano" (1858): "pode o espírito humano se quiser contentar-se com o que sabe (...) mas ele não possui a faculdade de saber e a livre vontade para satisfazer-se com tão pouco. Como se não contentou com ver e ouvir, e quis saber com que condições via e ouvia, quer também saber que é ele mesmo, como existe, donde veio, para onde irá; e como o mundo exterior não responde a essas questões, volta-se sobre si mesmo e por todos os meios quer achar o que procura". (Magalhães, 1858/2004, p. 292). Como não reconhecer, nesta palavras, ecos da grande revolução de Agostinho: "Tinha-me transformado num grande problema (*quaestio mihi factus sum*)" (Agostinho, 397/1988, p. 80)? A pessoa e o conhecimento de si mesma constituem-se ainda hoje num grande desafio para a psicologia e para a cultura.



Referências

- Agostinho. (1998) *Solilóquios e A vida feliz*. (Nair de Assis e Oliveira, trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 386).
- Agostinho. (1988). *Confissões* (J. O. Santos & A. A. Pina, trads.). Petrópolis: Vozes. (Original de 397).
- Agostinho. (1991). O mestre (A. S. Pinheiro, trad.). Em A S. Pinheiro (Org.), *Opúsculos seletos de filosofia medieval* (pp. 43-123). Braga: Editora da Faculdade de Filosofia (Original de 389).
- Agostinho. (1995). *Sobre a Trindade* (A. Belmonte, trad.). São Paulo: Paulus Editora. (Original de 416).
- Arendt, H. (1987). *La vita della mente* (G. Zanetti, trad.). Bologna: Il Mulino. (Original publicado em 1971).
- Brito, R. F. (1951). *O mundo interior*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. (Original de 1914).
- Carruthers, M. (2006). *Machina memorialis: meditazione, retórica e costruzione delle immagini* (L. Iseppi, trad.). Pisa: Edizioni della Normale. (Original publicado em 1998).
- Kristeller, P. O. (1996). *Ochos filósofos del Renacimiento italiano* (M.M. Peñaloza, trad.). México: Fondo de Cultura Económica: Breviarios. (Original publicado em 1964).
- Magalhães, D. J. G. (2004). *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1858).
- Massimi, M. (2005a). O corpo e suas dimensões anímicas, espirituais e políticas: perspectivas presentes na história da cultura ocidental e brasileira. *Menmosine*, 1(1), 5-10. Retirado em 03/11/2009, de World Wide Web: <http://www.cliopsyche.cjb.net/mnemo/index.php/mnemo/article/viewFile/123/362>
- Massimi, M. (2005b). *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola.
- Massimi, M. & Mahfoud, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: Um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum*, 13, 16-31. Retirado em 05/11/2009, de World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/massimimahfoud01.htm>
- Mattos, E. (1694). *Sermões do padre mestre frei Eusébio de Mattos, religioso de Nossa Senhora do Carmo da Província do Brasil, primeira parte*. Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes.
- Nóbrega, M. (1989). *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; Editora Universidade de São Paulo. (Coleção "Reconquista do Brasil", n. 147). (Original de 1551).
- Platão. (1957). Defesa de Sócrates. (J. Bruna, trad.). Em *Diálogos* (pp. 13-38). São Paulo: Cultrix. (Original publicado acerca de 399 a.C.).



- Péres, S. P. & Massimi, M. (2008). O conceito de memória na obra de Machado de Assis. *Memorandum*, 15, 20-34. Retirado em 05/03/2009, de World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a15/permas02.htm>
- Philippe, M. D. (2002). *Introdução à filosofia de Aristóteles* (G. Hibon, trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1956).
- Pico, G. M. (1988). *A dignidade do homem* (L. Feracine, trad.). São Paulo: Edições GRD. (Original publicado em 1486).
- Pinna, M. E. OSB. (1727). *Viridário Evangélico em que as Flores da Virtude ilustram com Discursos Moraes e os Frutos da Santidade se exornam com Panegíricos em Vários Sermões Parte I, II, III E IV dedicada e oferecida ao Reverendíssimo Padre Fr. Joseph de S. Maria, Doutor Jubilado de Sagrada Teologia e Digníssimo Geral que foi da Religião de São Bento de Portugal e Brasil*. Lisboa: Oficina da música.
- Reale, G. (2002). *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão* (M. Perine, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1999).
- Santos, L. A. R. (2001). *Un monge que se impôs a seu tempo: Pequena introdução com antologia da vida e da obra de São Bernardo de Claraval*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi.
- Vieira, A. SI. (1993a). *As cinco pedras da funda de Davi. Sermões* (Vol. 5, pp. 605-718). Porto: Lello e Irmão. (Original publicado em 1677).
- Vieira, A. SI. (1993b). *Sermão da Primeira Domingo de Quaresma do ano de 1653 pregado em São Luis do Maranhão. Sermões* (Vol. 1, pp. 847-869). Porto: Lello e Irmão. (Original publicado em 1677).
- Vieira, A. SI. (1993c). *Sermão da Primeira Domingo de Quaresma pregado em Lisboa no ano de 1655, na Capela Real. Sermões* (Vol.1, pp. 789-821). Porto: Lello e Irmão. (Original publicado em 1677).
- Vieira, A. SI. (1993d). *Sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa pregado em São Luis do Maranhão. Sermões* (Vol. 2, pp. 761-803). Porto: Lello e Irmão. (Original publicado em 1677).

Notas

(1) Santo Agostinho, nos *Solilóquios* (386/1998), refere-se à experiência em termos de conhecimento sensorial. No quarto capítulo, ao tratar da ciência geométrica, afirma que esta requer como ponto de partida inicial a experiência sensorial, mas logo superada em prol do entendimento:

Nesse assunto, tenho experiência dos sentidos quase como de uma nave. Pois quando eles me conduziram ao lugar do destino, onde os deixei, já como que em terra comecei a ponderar essas coisas com o pensamento; durante muito tempo vacilaram-me os pés. Pelo que parece-me antes que se possa navegar na terra do que conseguir a ciência geométricas com os sentidos, embora pareça que estes sejam de alguma ajuda para os que começam a aprender (p. 26).

(2) Portanto, o *saber* assim definido é um conhecimento implícito que a alma tem dela mesma, ao passo de que o *pensar* é um conhecimento explícito. Estes dois níveis de



conhecimento são unidos entre eles pela vontade, ou seja o amor entendido como desejo de possuir o objeto a ser conhecido.

No livro décimo quarto (capítulo sétimo), Agostinho aprofunda esta distinção entre saber e pensar. Uma coisa é saber (ter *notitia*) e outra é pensar (*cogitare*). O saber depende da memória, pois a alma tem conhecimento de tudo o que há na mente mesmo sem utilizar o pensamento, pela memória; ao passo de que conhecer supõe também o entendimento e o amor pelo objeto.

(3) Na concepção de conhecimento que Agostinho propõe, a aproximação à verdade pressupõe a dimensão da intersubjetividade, softnoem evidencia-se nesta formulação: "contemplar na própria verdade o que outro também pode ver tão bem quanto ele". Outra característica é o uso do raciocínio teórico dedutivo, fundado na apreensão das idéias verdadeiras, fundamento da tentativa humana de "definir de modo perfeito, o quanto podemos – não qual seja o estado da alma de cada um, mas qual deva ser, conforme as razões eternas" (Idem).

(4) Ao mesmo tempo, ela pode pensar em diferentes hipóteses teóricas acerca de sua natureza (por exemplo: pensar em ser ar).

(5) Esta diferenciação inclusive interrompe o percurso comparativo entre Deus e homem (imagem e semelhança de Deus) que inspira todo o tratado, pois particulariza a concepção da pessoa humana com relação ao seu modelo divino trinitário: de fato, neste segundo caso o Pai, o Filho e o Espírito Santo são também três Pessoas.

(6) Diga-se entre parênteses que o próprio Loyola retomará os recursos advindos desta tradição na composição dos Exercícios espirituais.

(7) Aqui Bernardo refere-se a um conceito de experiência muito semelhante ao formulado pelo filósofo medieval Roger Bacon (1214-1292). Seguindo a tradição de Agostinho, este filósofo inglês da Ordem dos Frades Menores, afirma em sua *Opus Maior* (IV,I), que a alma não repousa no conhecimento da verdade se não a encontrar pela experiência, pois esta proporciona à mente uma evidência maior do que o raciocínio. Segundo Bacon há duas maneiras de conhecer: o raciocínio e a experiência. O primeiro permite a conclusão mas não proporciona a segurança do espírito, ao passo que somente a experiência proporciona a certeza. Existem dois tipos de experiência: a interna e espiritual (vida interior, mística) e a externa, adquirida por meio dos sentidos. A primeira conhece as verdades sobrenaturais, a segunda as naturais (Massimi & Mahfoud, 2007).

(8) O fato de que outros pregadores, ao abordarem o tema do conhecimento do homem remetam-se a este conjunto de sermões *As cinco pedras de Davi*, é documentado, dentre outros, pelo discurso do frade menor frei Joseph dos Santos Cosme e Damião (Lisboa, 1753), da Bahia, que retoma os sermões do grande jesuíta, afirmando que as cinco pedras simbolizam "*cinco considerações que deve ter o homem, a saber: o conhecimento de si mesmo, a dor do perdido, o pejo do cometido, o temor do castigo e a esperança do gozo eterno*"(p. 316).

(9) Nobre e considerado "grande de Espanha", em 1539 escoltou o corpo da imperatriz Isabel de Portugal à sua tumba em Granada. Se diz que, quando viu o efeito da morte sobre o corpo daquela que tinha sido uma bela imperatriz decidiu "nunca mais servir a um senhor que me possa morrer". Ainda jovem foi nomeado vice-rei da Catalunha, província que administrou com grande eficiência. Quando seu pai morreu, recebeu por herança o título de Duque de Gandía, então se retirou para a sua terra natal e aí levaria, com sua família, uma vida entregada puramente à religião. Em 1546 sua esposa Eleanor morreu e Francisco decidiu entrar na recentemente fundada Companhia de Jesus. Ajustou as contas com os seus assuntos mundanos, renunciou aos seus títulos em favor de seu primogênito, Carlos e, imediatamente, se lhe foi oferecido o título de cardeal. Recusou, preferindo a vida de um pregador itinerante. Seus amigos conseguiram convencê-lo a aceitar o título para aquilo que a natureza e as circunstâncias o haviam predestinado: em 1554, converteu-se no Comissário Geral dos Jesuítas na Espanha, e em 1565, em Superior Geral de toda a Ordem.

(10) Eusébio de Mattos ou Frei Eusébio da Soledade, Jesuíta e, posteriormente, Carmelita, nasceu na Bahia em 1629 e faleceu a 7 de julho de 1692. Filho de Pedro Gonçalves de Mattos e de dona Marina da Guerra, foi irmão do celebre poeta satírico



Gregório de Mattos. Estudou humanidades no colégio dos jesuítas da Bahia, tendo por companheiro de estudos o seu irmão Gregório e por mestre de filosofia o padre Antônio Vieira, a quem substituiu no magistério, lecionando também retórica por muitos anos. Tomou a roupeta em Salvador, no dia 14 de março de 1644. Grande pregador, foi aplaudido juntamente com o padre Antônio Vieira e o padre Antônio de Sá: dizia-se que Sá era superior aos demais, na voz e nos gestos, Vieira na lógica e na clareza das provas, e Eusébio de Mattos no polimento da frase e na sutileza do raciocínio. Grande músico e compositor, tocava perfeitamente harpa e viola e instrumento muito usado no século XVII, tendo sido autor da composição de muitos hinos religiosos e profanos. Poeta e desenhista de renome, suas qualidades de pregador destacavam-se, seja no que diz respeito ao conteúdo doutrinário dos discursos, seja na capacidade de suscitar veementes afetos. Os biógrafos contemporâneos relatam seus dotes pessoais quanto à discrição e à jovialidade na conversação, bem como a estima que por ele tinha padre Antônio Vieira. Devido aos desgostos por algumas acusações injustas levantadas no âmbito da Companhia de Jesus, resolveu abandonar a Companhia para tomar o hábito dos Carmelitas com o nome de frei Eusébio da Soledade, fato que se deu na ausência de Antônio Vieira e que foi por este amargamente lamentado. Suas obras foram em grande parte perdidas, mas algumas delas são conhecidas e foram impressas (Mattos, 1694), (Cf. Massimi, 2005b).

Nota sobre a autora

Marina Massimi é Professora Titular e trabalha junto ao Departamento de Psicologia e Educação na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto, Brasil. Especialista na área de História das Idéias Psicológicas na Cultura LusoBrasileira. Contato: Departamento de Psicologia e Educação. Avenida Bandeirantes, 3900, CEP 14040-901, Ribeirão Preto (SP) / Brasil. Email: mmassimi3@yahoo.com

Data de recebimento: 16/05/2009
Data de aceite: 30/02/2010