

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**CORPO E EDUCAÇÃO: O DIÁLOGO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE
EPICURO, SÊNECA E SANTO AGOSTINHO**

DHÊNIS ROSINA

MARINGÁ
2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**CORPO E EDUCAÇÃO: O DIÁLOGO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE EPICURO,
SÊNECA E SANTO AGOSTINHO**

Dissertação apresentada por DHÊNIS ROSINA,
ao Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade Estadual de Maringá, como
um dos requisitos para a obtenção do título de
Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO

MARINGÁ
2008

DHÊNIS ROSINA

**CORPO E EDUCAÇÃO: O DIÁLOGO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE EPICURO,
SÊNECA E SANTO AGOSTINHO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Wenceslau Gonçalves Neto – UFU

Prof^ª. Dra. – Renata Lopes Biazotto Venturini – UEM

Março de 2008

Ao meu pai José Carlos Rosina

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho.

A culpa meu caro Brutus, não é das estrelas, mas de
nós mesmos que consentimos em ser inferiores

Shakespeare, *Júlio César*

ROSINA, Dhênis. **CORPO E EDUCAÇÃO: O DIÁLOGO ENTRE AS CONCEPÇÕES DE EPICURO, SÊNECA E SANTO AGOSTINHO**. 120 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2008.

RESUMO

As reflexões sobre a historicidade da materialidade humana e do processo educativo contribuem para a construção de uma prática pedagógica reflexiva desprovida de um conteúdo reprodutivo, ingênuo e ideológico. Nesse entendimento, a educação tem como seu fim último, a transformação social. Portanto, torna-se objetivo deste trabalho entender a formação da concepção cristã de corpo e de educação fundada por Santo Agostinho a partir dos elementos fornecidos pela cultura helenística, particularmente os princípios elaborados por Epicuro e Sêneca. A amplitude histórica que consiste o objeto desse estudo, foi considerada em sua complexidade histórica, para isso, destacou-se as diferenças, bem como, as particularidades de cada momento histórico, entendendo ser ele o fator decisivo para a produção de idéias e de conceitos em cada período. Epicuro nos propõe uma interpretação do conceito de corpo em sua materialidade, para ele, o homem estaria livre de seus temores se conhecesse a essência de sua natureza; esse conteúdo deveria assumir uma função educativa e promover o homem senhor de si próprio. Sêneca, mesmo entendendo o homem em sua materialidade, considera alguns aspectos transcendentais para a formação do homem. Assim, os conceitos de corpo e de educação estavam imbricados, pois, era papel da educação libertar o homem de sua materialidade. Com a organização do pensamento cristão, particularmente as contribuições de Santo Agostinho, a materialidade humana foi compreendida como o fator que impedia o homem de conhecer a verdade. Dessa forma, a educação, para Santo Agostinho, assumia fundamental importância, pois, consistia em um processo de interiorização, pelo qual, o 'novo' homem: santificado, se aproximava da única verdade e do sentido da vida: Deus. Apesar dos diferentes entendimentos em relação ao conceito de corpo e de educação, percebe-se que Santo Agostinho assumiu grande parte do conteúdo Greco-romano e o interpreta em sua 'nova' realidade espiritual. Esse diálogo entre o 'novo' e o 'velho' permite, pois, identificar o que foi assimilado em termos de conceito, sendo significativo ainda, por oferecer elementos para a reflexão desses conteúdos na atualidade.

Palavras-chave: corpo; educação; Epicuro; Sêneca; Santo Agostinho.

ROSINA, Dhênis. **THE BODY AND EDUCATION: THE DIALOGUE AMONG CONCEPTS BY EPICURUS, SENECA AND SAINT AUGUSTINE.** 120 f. Master's Dissertation in Education – Universidade Estadual de Maringá. Supervisor: Dr. José Joaquim Pereira Melo. Maringá PR Brazil, 2008.

ABSTRACT

Investigations on the historicity of human materiality and the educational process contribute towards the construction of a reflexive pedagogical practice free from reproductive, ingenuous and ideological contents. Since Education's ultimate aim is social transformation, the formation of the Christian concept of the body and of education in St. Augustine is analyzed from the point of view of Hellenistic culture, especially Epicurus' and Seneca's principles. The historical broadness comprising current investigation is thus foregrounded in its historical complexity, or rather, differences, the specificity of each historical moment as the decisive factor for the production of ideas and concepts in each period, are subsequently enhanced. Epicurus interprets the concept of the body in its materiality. The human subjects would be free from their fears if they acknowledged their nature's essence. Such contents would have an educational function and elevate them to the standpoint of being their own masters. Although Seneca understood the human subjects in their materiality, he gave certain transcendence to human formation. The body and education concepts overlap since it is the role of education to release the human subjects from their own materiality. Following the organization of Christian thought, especially St. Augustine's contribution to the theme, human materiality was thus understood to be the factor that impaired the human subjects from knowing the truth. According to St. Augustine, education had great importance since it consisted of an interiorization process by which the New Man, the sanctified person, approached the truth and the real meaning of life, God. In spite of different opinions with regard to the body and education concept, St. Augustine appropriated a great deal of the Greco-Roman contents and interpreted them in this "new" spiritual context. The dialogue between the "new" and the "old" identifies what has been assimilated in terms of concept and is highly significant owing to the provision of elements for a current reflection of the above-mentioned contents.

Key words: body; Education; Epicurus; Seneca; St. Augustine.

ROSINA, Dhênis. **CORPS ET ÉDUCATION : LE DIALOGUE ENTRE LES CONCEPTIONS D'ÉPICURE, SÉNÈQUE ET SAINT AUGUSTIN**. 120 f. Mémoire (Master en Éducation) – Université d'État à Maringá. Directeur de recherche : José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2008.

RESUMÉ

Les réflexions sur l'historicité de la matérialité humaine et du processus éducatif contribuent pour la construction d'une pratique pédagogique réfléchie dépourvue d'un contenu reproductif, ingénu et idéologique. Dans cette compréhension, l'éducation a comme but la transformation social. Donc, dorénavant l'objectif de ce travail est de comprendre la formation de la conception chrétienne du corps e de l'éducation fondée par Saint Augustin à partir des éléments fournis par la culture helenistique, particulièrement les principes élaborés par Épicure et Sénèque. L'amplitude historique qui consiste l'objet de cette étude, a été considérée dans sa complexité historique, pour cela, on remarque les différences, ainsi que, les particularités de chaque moment historique, en comprenant qu'il est le facteur décisif pour la production d'idées et de concepts dans chaque période. Épicure nous propose une interpretation du concept de corps dans sa matérialité, selon lui, l'homme serait libre de ses peurs s'il connaissait l'essence de sa nature ; ce contenu devrait prendre sur soi une fonction éducative et promouvoir l'homme être maître de soi. Sénèque, quoiqu'il comprenne l'homme dans sa matérialité, il considère quelques aspects transcedants pour la formation de l'homme. Ainsi, les concepts de corps et d'éducation étaient imbriqués, car cela était un rôle de l'éducation : libérer l'homme de sa matérialité. Avec l'organisation de la pensée chrétienne, particulièrement les contributions de Saint Augustin, la matérialité humaine a été comprise comme le facteur qui empêchait l'homme de connaître la vérité. De cette façon, l'éducation, d'accord avec Saint Augustin, assumait une importance fondamentale, car, elle consistait à un processus d'intériorisation, par lequel, le « nouvel » homme : sanctifié, s'approchait d'une seule vérité et du sens de la vie : Dieu. Malgré les différents compréhensions sur le concept de corps et d'éducation, on aperçoit que Saint Augustin a assumé grand part du contenu Greco-romaine et le joue dans sa « nouvelle » réalité spirituelle. Ce dialogue entre le « nouveau » et le « vieux » permet identifier ce qui a été assimilé en termes de concept, et il est encore significatif car il offre éléments pour la réflexion de ces contenus à nos jours.

Mots-clés : corps ; éducation ; Épicure, Sénèque ; Saint Augustin.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. O MUNDO E O HOMEM HELENICO.....	19
1.1 A Filosofia Helenística: Reflexões e Orientações para a Formação do 'Novo' Homem	23
1.2 A Materialidade do Homem e a Formação do Sábio em Epicuro.....	27
1.3 Um Composto de Matéria e Alma: O Corpo para Epicuro.....	31
1.3.1 O Princípio e o Retorno da Matéria: O Átomo.....	31
1.3.2 O Homem para Epicuro: Um Ser Composto de Corpo e Alma.....	33
1.4 O Retorno do Homem à sua Condição Original: O Remédio Quádruplo.....	37
1.5 Estoicismo Grego: Princípios para a Auto-Suficiência do Homem.....	47
2. A ASSIMILAÇÃO DA CULTURA HELENÍSTICA EM ROMA.....	51
2.1 O Estoicismo Senequiano: Um Antídoto Contra os Vícios de Seu Tempo.....	54
2.2 A <i>Physis</i> Humana: Corpo e Alma.....	60
2.2.1 A Formação da <i>Physis</i> ou a Física Estóica.....	60
2.2.2 O Corpo: Uma Matéria Sem Qualidade.....	61
2.2.3 A Alma: Uma Parcela Divina no Interior do Homem.....	66
2.2.4 Corpo E Alma: Uma Relação de Conflito e Dependência.....	69
2.3 A Caminhada Auto-Educativa: O Processo de Regeneração do Homem Enfermo.....	72

2.4	A Relação do Sábio com Seu Corpo.....	77
3.	A ORGANIZAÇÃO DO PENSAMENTO CRISTÃO E A CULTURA HELENÍSTICA.....	82
3.1	Santo Agostinho e a Descoberta do Homem Interior.....	84
3.2	A Antropologia Agostiniana.....	85
3.3	A Condição Do Corpo e da Alma no Processo da “Iluminação Divina”: A Teoria Do Conhecimento.....	89
3.4	A Descoberta do Homem Interior ou o Processo Auto- Educativo.....	94
3.5	O Diálogo Entre Santo Agostinho e a Filosofia Clássica.....	97
3.5.1	A Proximidade Agostiniana Do Pensamento Clássico.....	98
3.5.2	As Semelhanças Entre Os Princípios Filosóficos.....	100
3.5.3	As Semelhanças Entre As Concepções De Corpo E De Alma	104
3.5.4	As Semelhanças Entre O Processo Educativo.....	107
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
	FONTES.....	116
	REFERÊNCIAS.....	118

INTRODUÇÃO

As discussões acerca do processo educativo, assim como as questões que ele envolve - a exemplo da relação do homem com seu corpo -, foram e serão significativas para o entendimento histórico da humanidade de um período, tornando-se, portanto, decisivas para organização da vida do homem. O sentido dessa reflexão torna-se relevante à medida que contribui para o entendimento e para a compreensão das novas interpretações da realidade humana. Esse diálogo entre a 'nova' e a 'velha' organização social revela o esforço humano e o desejo de entender o próprio sentido de sua existência.

Nessa perspectiva, acredita-se que "a concepção de homem, que sempre permite desvelar um ideal de humanidade, nem que seja por negação da essência constatada ou admitida, jamais está separada do itinerário educativo que esta mesma sociedade está propondo" (NAGEL, 2002 p.37). Assim, por entender ser o homem o seu próprio corpo, acredita-se que o processo educativo está relacionado a uma educação do/para o corpo.

Atendo-se à relação do homem com seu corpo na atualidade, em uma sociedade caracterizada pelo consumismo, pela individualidade e pela livre concorrência como no capitalismo, a beleza dos corpos 'padronizados' torna-se a expressão e a essência de uma vida feliz.

A busca por esse padrão inalcançável é estimulada pela infindável produção de novas tecnologias para o melhoramento da estética humana, esse quadro evidencia as condições e os conteúdos desenvolvidos nessa sociedade. Na qual, o indivíduo consegue alcançar apenas bens transitórios, subordinados a sensações momentâneas de aproximar-se do seu ideal de felicidade. A fragilidade humana é desvendada pelo ininterrupto estado de insatisfação que o homem se encontra e pela baixa capacidade de reflexão sobre sua historicidade.

O homem, tomado historicamente, expressa uma época. Os conceitos, as definições, as concepções substancialmente interessadas em entender o homem não extrapolam a materialidade das condições nas quais as idéias se gestam. O pensamento é filho do tempo... (NAGEL, 2002, p. 35).

Portanto, compreender os diferentes ideais de corpo, principalmente, os modelos desenvolvidos em outras épocas e sociedades possibilitam o entendimento e fornecem elementos para uma maior compreensão do tempo presente. Esse diálogo com o passado poderá facilitar o entendimento das discussões sobre a corporeidade, permitindo a identificação do que é mantido e do que é transformado em termos de conceito.

O afastamento para dialogar com o passado [...] também poderá oportunizar um entendimento dos processos de lutas, contradições e transformações na atualidade. Esse ir e vir, presente-passado, traz consigo a exigência de um “exorcismo” das influências e dos preconceitos da dinâmica social presente, tendo em vista o contato com outro momento histórico, cuja dinâmica social desconhecemos (PERREIRA MELO, 1999, p. 2).

O conceito de corpo deve ser entendido, pois, como um produto que expressa sua época e seu lugar, distinto muito mais pelo seu contexto histórico e social do que por uma presumível essência natural.

Entende-se, dessa forma, o corpo como inscrição de cada gesto aprendido e internalizado revelando trechos da história da sociedade a que pertence. Os corpos são educados por toda realidade que os circunda, são atos do conhecimento, e as pedagogias voltadas para ele estão direcionadas para civilizá-lo. Não por menos, a educação assume a responsabilidade de um modelo que integra o discurso predominante na sociedade. Por isso, essas reflexões sobre historicidade da materialidade humana permitem ainda a desmitificação do atual conceito de corpo bem como a possibilidade de sua mudança, via transformação social.

Considerando essas discussões, importa lembrar que a questão da materialidade humana é um assunto presente nas discussões filosóficas e educativas desde a antiguidade clássica. O corpo, para Platão, já estava relacionado à descoberta da verdade e era inerente ao processo educativo. O corpo, aliás, por ser considerado a morada da alma, merecia todos os cuidados, e, segundo Platão, deveria ser exercitado por meio da ginástica com a mesma relevância que a música e a arte.

No helenismo, o corpo foi interpretado em sua materialidade, sua constituição era, para os epicureus e estóicos, semelhante a *physis* universal. O verdadeiro

conhecimento estava relacionado às sensações, portanto, o corpo era essencial ao processo educativo, cabendo a ele desvendar a verdade.

Em Roma, esse conteúdo foi reinterpretado, principalmente pelo estoicismo que somou reflexões relevantes ao trato com o corpo. Por assumir uma característica essencialmente transcendental, o valor do corpo, em condição inferior na escala de valores, era entendido pelo que ele proporcionava à alma e não por sua natureza. Desse modo, mesmo em sua materialidade, corpo e alma já se distinguem pela sua composição e pela capacidade racional da alma.

No cristianismo, esses conceitos foram redefinidos, em especial pela contribuição de Santo Agostinho, assumindo semelhanças com a cultura grego-romana - a exemplo da dualidade humana em corpo e alma. Nesse período, assim como para os pensadores clássicos, a alma não se assemelhava ao corpo e tudo que estava relacionado à materialidade era ligado ao terreno, ao irracional e às paixões; enquanto a alma era relacionada a tudo que era bom: ao eterno e à sabedoria, que na interpretação agostiniana tornaram-se à semelhança de Deus.

Santo Agostinho em suas reflexões sobre a materialidade humana aponta novas perspectivas para o entendimento do homem em face das posições assumidas pelo pensamento helenístico. Porém, as diferenças e as semelhanças apontadas entre esses pensadores não podem ser reduzidas a uma ingênua aproximação de seus 'pensamentos', ou seja, a uma comparação direta. Mas deve-se considerar a complexidade, a temporalidade, bem como, as diferentes organizações sociais de desenvolvimento dessas filosofias.

Esse diálogo, portanto, não se reduz a uma genérica contraposição entre tradição clássica e cristã, uma vez que se procurou entender a partir de algumas obras epicuristas, estóicas e agostinianas, como a cultura Greco-romana tratou a questão da *physis* humana e o que foi assumido posteriormente com a concepção cristã de homem pensada por Santo Agostinho.

Os pontos a desenvolvidos estão organizados em torno das temáticas: processo educativo e conceito de corpo. Assim, principiou-se pela investigação das contribuições de Epicuro, seguido pelas de Sêneca e por fim com as de Santo Agostinho. A chegada dessa trajetória com a concepção de corpo e de educação fundada por Santo Agostinho nos permitirá entender a sua relação com o pensamento clássico.

Ao se considerar a amplitude histórica e a diversidade de autores nessa proposta de reflexão, optou-se por focar algumas das principais obras desses pensadores no desenvolvimento da argumentação.

Nessas obras, que se constituíram em fontes, os autores delineiam e cominho e possibilitam reflexões dessa proposta de análise. Dado ao número significativo de publicações, conforme consta nas referências, privilegiou-se algumas dessas, o que não expressa um caráter classificatório ou a atribuição de valor, mas pelo fato de responderem a preocupação imediata desse trabalho, a saber: *Carta à Meneceu* de Epicuro, *Cartas a Lucílio* de Sêneca e as *Confissões* e a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho.

Fundada principalmente pelo conteúdo ético, A *Carta à Meneceu* - ou como é mais conhecida: *Carta sobre a Felicidade* de Epicuro - versa sobre as condutas humanas com vistas a alcançar o seu fim último: a tranquilidade de espírito. O seu desenvolvimento inicia-se pela exortação ao exercício da filosofia, como disciplina que tem por fim levar a felicidade ao homem que a pratica. Por esse motivo, a filosofia deveria levar o homem ao seu cultivo ao longo da existência, desde a sua juventude até a velhice. Essa prática educativa passa por quatro máximas regeneradoras do homem, a saber: os deuses não devem causar medo; vencer o medo da morte; o prazer é acessível ao homem e a superação da dor. Essas máximas formadoras propostas por Epicuro ao seu discípulo Meneceu têm por fim conduzi-lo à felicidade, caso se fizesse seu exercício perene. Esses pontos essenciais exortados por Epicuro, segundo seu entendimento, além de levar o homem à mais plena felicidade, o levaria até mesmo a assemelhar-se a um mortal frente aos imortais.

Cartas a Lucílio, consideradas por muitos estudiosos como a síntese do pensamento senequiano, contêm as reflexões filosóficas destinadas por Sêneca ao seu discípulo Lucílio. Sua motivação ia além de uma simples transmissão de notícias ou troca de informações, pois o objetivo era converter o amigo à doutrina estoica, levando-o a, progressivamente, adquirir o domínio de seus princípios teóricos tornando-se habilitado para aplicá-los na vida prática. Isso pressupunha convencê-lo a se libertar dos condicionalismos de ordem social e política e a aproximar-se tanto quanto possível do ideal de sábio. Por outro lado, as *Cartas a Lucílio* têm as características dos textos de exortação espiritual, exercícios de meditação, que não se limitam às exposições de ordem e finalidades teóricas. Contêm análises sobre

uma enorme variedade de problemas e propostas de soluções na sua totalidade de cunho ético. Assim, conquanto tenham como base um quadro teórico delimitado e coerente, assumem um caráter prático, ou seja, contendo apreciações significativas sobre a natureza e o comportamento humano, dizem respeito a situações concretas.

As *Confissões*, obra redigida em 397/398, é uma autobiografia, “onde Agostinho se revela admirável analista de problemas psicológicos íntimos tanto quanto de questões puramente filosóficas” (PESSANHA, 1999, p. 10).

Agostinho demonstra em treze livros seu pensamento na prática, pois experimentou o ceticismo quanto ao conhecimento, sofreu o abismo do homem em pecado, reencontrou a esperança na graça divina, conheceu a felicidade e a certeza da verdade na fé. Para isso, ele descreve sua infância, os pecados da adolescência, os estudos sobre seu magistério e a sua conversão, com o objetivo de se redimir de seus pecados perante Deus.

A *Cidade de Deus*: a obra é composta de vinte e dois livros – uma das obras mais extensas. Santo Agostinho a redigiu já no final de sua vida, nos anos de 413 a 427. Nesse período a Europa e o Norte da África se encontravam em constantes invasões pelos vândalos, por isso, seu conteúdo vai de encontro à reação pagã presente nesse momento. Para Agostinho, a história da humanidade é a história do pecado do homem, por livre arbítrio, e da salvação de alguns predestinados, pela graça divina. Os que pecam, formam a cidade terrestre, que é o mundo dos homens. Essa cidade não é necessariamente má, mas, governada pela vontade humana, tende para o pecado e é, de tempos em tempos, castigada por Deus. Por outro lado, em meio aos homens ergue-se aos poucos a cidade de Deus, construída pelos predestinados. Agostinho propõe assim uma filosofia da história: a finalidade da história, que coincide com o seu fim, é a vitória definitiva da Cidade de Deus, com o retorno do Messias e o juízo final.

Além dos subsídios fornecidos pelas obras anteriormente mencionadas, buscou-se respaldo histórico em uma literatura secundária, que auxiliou a discussão e forneceu elementos interpretativos sobre o tema. Assim, mediante os fundamentos fornecidos pelas fontes e pela bibliografia, elaborou-se o presente trabalho que apresenta a seguinte composição:

A exposição do trabalho levou em conta de três pontos, particulares a princípio, mas que serão gradualmente interligados. 1 – o desenvolvimento de uma nova organização social: o helenismo; 2 – a assimilação da cultura helenística pelos

romanos; 3 – a nova organização social fundada pelo cristianismo e sua relação com a cultura grego-romana.

No primeiro capítulo, discute-se o contexto histórico e a organização do pensamento helenístico. Para isso, considera-se, principalmente, a preocupação que a filosofia assumiu nesse período para a formação do 'novo' homem e os princípios do epicurismo. Refletiu-se, portanto, sobre o entendimento de Epicuro em relação à natureza humana, seu conceito de corpo e de alma, já que para ele, o homem era formado a partir da união deste composto.

Entendendo que, para Epicuro, os fundamentos da física, do mesmo modo, os da *physis* humana contribuíam para a libertação dos medos que afligiam o homem, discutiu-se a relevância desse conteúdo e o processo educativo proposto pelo epicurismo. Por fim, são abordados os aspectos gerais do estoicismo grego, com o objetivo de entender seus fundamentos e o seu desenvolvimento em território romano. Esse último aspecto se justifica, primeiramente, pelo recorte estabelecido para o desenvolvimento do trabalho e também por se considerar que o estoicismo teve seu apogeu em Roma.

O segundo capítulo tem como objetivo apresentar a assimilação da cultura grega pelos romanos, destacando nesse processo as contribuições de Lúcio Aneu Sêneca, por se considerar que sua formação clássica, assim como sua contribuição na assimilação do estoicismo com as questões de seu tempo, foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento romano. Após as considerações gerais sobre o estoicismo proposto por Sêneca abordou-se seu entendimento sobre o conceito de corpo e de alma e o que considera fundamental entre essas duas dimensões humanas, para a manutenção da ordem natural das coisas: alma superior e corpo inferior.

Portanto, o processo educativo proposto por Sêneca tem como objetivo libertar o homem de sua materialidade e promover a alma como a tutora do corpo, sendo esta a única possibilidade do homem manter sua racionalidade e conhecer a verdade. Após percorrer a proposta senequiana educativa, discorreu-se sobre a 'nova' relação que o homem sábio deve ter com seu corpo, apresentada por Sêneca como uma possibilidade de regeneração.

O terceiro capítulo foca a orientação que o conceito de corpo assume com a organização do pensamento cristão. Para isso, analisou-se o desenvolvimento histórico do cristianismo em território romano e as primeiras aproximações entre o

cristianismo e a cultura clássica. Com esse diálogo que o cristianismo foi obrigado a estabelecer com o conhecimento clássico – inerente ao processo histórico de seu desenvolvimento – é que se procede a análise da organização de um sistema filosófico inteiramente cristão.

O pensamento cristão não consistia, inicialmente, um sistema filosófico completo. A contribuição agostiniana, foi relevante, à medida que propôs repensar e elaborar conceitos cristãos a partir da cultura clássica, levando essa assimilação a últimas instâncias e promovendo o cristianismo como uma religião original.

Após analisar o conteúdo antropológico proposto por Santo Agostinho e sua relação com a descoberta da verdade – ‘a iluminação divina’; considerou-se seu conteúdo educativo que, conforme ele, deve se restringir a interiorização do homem e a descoberta de Deus, considerada, a única fonte de sabedoria.

Por fim, foram estabelecidas as relações entre os conteúdos propostos por Santo Agostinho e o pensamento clássico. Nesse aspecto, mesmo sendo notória a influência dos escritos platônicos na filosofia agostiniana, o foco do trabalho restringe-se ao conteúdo proposto por Epicuro e Sêneca. A princípio, esse diálogo, demonstra a afinidade do mestre de Hipona pela filosofia pagã, seguido pela proximidade dos conteúdos filosóficos e antropológicos dessas filosofias. Por último, estabelece-se a proximidade entre as propostas educativas cristã e pagã. Nessa perspectiva elegeu-se, para traçar essa familiaridade agostiniana com o pensamento pagão, sua obra *Confissões*, devido ao caráter confessional que ela assumiu: “Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro” (*Confissões*, X, 5, 7).

CAPÍTULO I

O MUNDO E O HOMEM HELÊNICO

As transformações de ordem econômicas, políticas e sociais que desencadearam o período helenístico¹, marcaram significativamente a sociedade grega. Para o homem grego livre, foi a perda de alguns de seus referenciais mais significativos, a exemplo, sua condição de 'cidadão', o que alterou profundamente as relações entre ele e a sociedade.

Isso abalou profundamente a mentalidade dos gregos, pois se consideravam superiores aos povos que não pertenciam à sua civilização. Respaldados pela sua organização social e política e pela sua cultura, afirmavam ser 'livres' por natureza, enquanto consideravam bárbaros, 'escravos por natureza', povos que, segundo eles, não tinham capacidade de produção cultural e de livre atividade (organização do trabalho). Esse conceito desenvolveu um profundo preconceito do homem grego em relação aos povos ditos 'bárbaros'.

Com as conquistas alexandrinas (336-323 a.C.), que oportunizaram a formação de um império de caráter universalista, esse conceito foi superado a ponto de "aconsejar a Alejandro que fuera un guía para los helenos y un amo para los bárbaros, porque éstos no eran mas que esclavos congénitos" (REYES, 1959, p.23).

Isso é explicitado por Teofrasto (378-287 a.C.) em sua obra 'Os Caracteres', na qual descreve a perda dos costumes do homem grego livre, apresenta o desprezo pelas 'novas' normas sociais gregas, principalmente no que diz respeito à vida pública. Destaca-se, ainda, a aversão à organização de 'novos' valores e relações sociais do homem grego livre com o homem grego rural e com o considerado 'bárbaro'.

Já vezes sem conta, no passado, ao refletir sobre a questão, me surpreendi (e talvez nem encontre resposta para essa surpresa): como é que, estando sobre a Grécia sob um mesmo céu e recebendo nós, os Gregos, uma formação semelhante, conseguimos ser tão diferentes na maneira de ser.

¹ "El periodo helenístico suele llamarse también alejandrino por la gran importancia que asumió como centro cultural la nueva ciudad de Alejandría de Egipto, fundada por Alexandre Magno en 322-321" a. C. (SAITTA, 1996, p.102).

(...) diz-lhe que a gente de hoje em dia é uma cambada de patifes se comparada com o que era dantes; que o grão, na praça, está pelo preço da chuva; que há estrangeiros por tudo quanto é sítio (Os Caracteres, Proémio, 1 – III, 3).

O homem grego livre, nessa conjuntura, deixou de ser cidadão da pólis, passando a ser cidadão do mundo.

Nessa nova configuração política, o horizonte existencial do homem grego livre marcado pela *polis* iniciou um processo de transformação. Esse homem passou a se pensar, ver e sentir em um mundo distinto do seu. Indo além dos horizontes do povo grego, esse novo mundo envolvia vários povos e etnias. Esse mundo alavancava modificações significativas nos valores gregos, pois, entre outros aspectos já mencionados, era mantido e dinamizado por uma instituição, a monarquia, à qual os gregos do período clássico tinham sérias restrições (PEREIRA MELO, 2007, p.15).

Com isso, o homem grego livre deixa de ser um ‘cidadão ativo nas decisões da sua cidade para se tornar um a mais no Império fundado por Alexandre Magno. Alexandre, o grande, não apenas rompeu a redoma da pólis difundindo sua cultura aos povos conquistados², mas também alterou sua própria cultura com ares orientais, “en el campo de la cultura, todo hibridismo acaba en fecundidad, por mucho que de momento pertube los hábitos establecidos. Es ley del espíritu” (REYES, 1959, p.25).

Afinal, a pólis, como entidade política com força decisória efetiva, fora ultrapassada. Prevaleciam, nesse momento, reinos extensos e de grandes proporções quer em espaço, quer em população³, se comparados com ela.

Esse espaço verdadeiramente humano, que era a cidade, favorecia a realização plena da vida, motivo pelo qual era considerado um elemento de diferenciação entre o grego civilizado e os demais povos que este entendia como bárbaros. Isto explica o fato de o grego viver para a sua cidade, numa dedicação total. Ao atender às expectativas gregas, esta ordem não inspirou outro modo de viver, nem pretendeu impô-la a outros povos (PEREIRA MELO, 2007, p.14).

² De acordo com Afonso Reyes (1959, p.14) “El movimiento político se sobrepone a la continuidad del espíritu. La misma romanización de los distintos centros griegos no es simultánea. Y la helenización cultural de los romanos comienza antes de que éstos completen sus conquistas”.

³ “Está ya mandada retirar la concepción de la era helenística como una decadencia. Los griegos de entonces, en cuyas manos quedó el gobierno de las satrapías, pronto erigidas en reinos durante las dos décadas que siguieron a la muerte del conquistador, desarrollan una inmensa actividad en todos los órdenes de la vida, y responden de muchas novedades, fundamentales a veces, en el progreso político, social y económico del mundo antiguo” (REYES, 1959, p.25).

Desse modo, se o homem grego livre, do período clássico, encontrara sua maior expressão na ação política – “animal político” nas palavras de Aristóteles (384-322 a.C.); e na sua vida social na pólis, com o Helenismo, cabia a ele se adequar à nova realidade.

Movido por esta motivação, o grego vivia na cidade, pela cidade e para a cidade, a qual constituía para o homem comum e, particularmente, para o homem aristocrata o valor de primeira grandeza para sua existência. Ela era o espaço para a sua realização: nos seus domínios ele se sentia livre da ação da natureza, dos conflitos sociais, da tirania dos reis e, de alguma forma, do medo do sobrenatural, uma vez que os gregos tinham humanizado os seus deuses, tornando-os concidadãos (PEREIRA MELO, 2007, p.13).

Ora, se de um lado ocorreu uma descaracterização das culturas submetidas ao império de Alexandre Magno, de outro, proporcionou uma cultura cosmopolita.

Não se deve julgar, porém, que o Helenismo era a antítese do classicismo, tipicamente representado pelo aticismo: poderíamos por ventura até admitir que o Helenismo, naquilo que tem de mais próprio, não deixaria de se afirmar, mesmo que a conquista de Alexandre não se tivesse realizado e Atenas tivesse mantido a sua privilegiada posição orientadora. O caráter universalista é tal modo congênito na cultura grega que não se pode considerar uma consequência da nova época e, se atentarmos no lugar dos escritos helenísticos, verificaremos que as terras e gentes mais recentemente helenizadas não oferecem a própria Alexandria – durante muito tempo, pelo menos – maior contributo nem maior concurso do que dantes tinham proporcionado aos centros culturais da idade clássica, e em particular Atenas (MANCINI, 1973, p.145-146).

Esse novo quadro também contribuiu para acentuar o empobrecimento dos setores médios da sociedade, o aumento do contingente de escravos e o estabelecimento de uma aristocracia cada vez mais rica, ciosa em manter seus privilégios.

[...] continuam a existir ricos que monopolizam o poder. A sua política é prudente pois, para eles, nada é tão importante como a manutenção dos seus privilégios e a posse tranqüila dos bens. Procuram apenas contrabalançar a influência macedônica mantendo boas relações com os Atálidas e com os Lágidas, que acumulam Atenas de favores e aí erguem belas construções. Mas a substituição

do *démos* pela burguesia representa o fim da grandeza ateniense (LÉVÊQUE, 1967, p.23).

O resultado dessa nova orientação também chegou ao trabalhador livre, pois seu empobrecimento aumentara continuamente em virtude de não existir trabalho para todos, consequência do aumento da concorrência devido ao número excessivo de escravos.

É importante ressaltar que o grego livre não tem mais nenhuma influência na vida política, posto ter deixado, segundo José J. P. Melo (2007), de fazer parte de uma estrutura política simples – a polis – para se inserir em uma estrutura complexa – o império.

De cidadão o homem torna-se simples *súdito*; deixa de valer pelo antigo valor cívico, pois todas as decisões relativas à coisa pública são tomadas sem a sua contribuição; a vida dos novos estados desenvolve-se independentemente do seu querer; caem as razões das suas antigas paixões, sente-se repentinamente vazio de conteúdo (REALE, 1994, p.06).

Para François Châtelet (1973, p.167), “a perda da independência das cidades gregas tem por primeiro efeito, na ordem espiritual, dissociar a unidade do homem e do cidadão, do filósofo e do político, da interioridade e da exterioridade, da teoria e da prática”. É neste processo de ruptura que o homem helenístico descobre sua individualidade.

A pólis não garante mais o conteúdo para a sobrevivência como no período clássico, quando ela constituía a expressão maior da produção da vida: uma unidade econômica, política e cultural independente. Os acontecimentos deste novo tempo fazem com que o homem se feche em si mesmo, descubra a sua interioridade e busque no seu íntimo novas orientações para viver, uma vez que a pólis já não respondia mais às suas necessidades para a produção da vida.

A ruptura da identificação entre homem e cidadão [...] teve um aspecto positivo: o homem foi coagido, pela força dos acontecimentos, a fechar-se em si mesmo, a buscar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas metas pelas quais viver. Assim o homem descobriu-se como indivíduo (REALE, 1994, p.7).

Com esses ‘novos’ determinantes, a sociedade helenística estava carente de

um conteúdo que orientasse a formação do 'novo' homem. Não foi por menos que a filosofia contribuiu com esse processo ao oferecer um conteúdo educativo pautado em valores morais e éticos, distinto das reflexões filosóficas anteriores. É desse modo, também, que a filosofia passa de reflexões preocupadas com a esfera pública e metafísica e se volta para a esfera privada e material.

1.1 – A Filosofia Helenística: Reflexões e Orientações Para a Formação do 'Novo' Homem

As transformações desencadeadas na sociedade grega, conforme já mencionado, proporcionaram o aparecimento de doutrinas filosóficas que rompem com o modelo especulativo da filosofia clássica, pois estabelecem um modelo filosófico prático, condizente com a formação do 'novo' homem grego. Sendo assim, nesses novos tempos, o homem deveria ser ensinado a ser cidadão do mundo e não mais da pólis. O homem deveria então romper com a condição de ser apenas um cidadão da pólis e revestir-se de uma cidadania e de um saber universal (PEREIRA MELO, 2007). O homem não pertencia mais a pólis, mas ao mundo.

Com a preocupação de dar uma resposta imediata aos problemas da adaptação postos ao indivíduo pelas transformações sociais, elas [seitas filosóficas] terão um caráter e uma função "ideológicos" mais marcados do que as filosofias da idade clássica. Por outro lado, elas saberão atingir o nível de universalidade suficiente para representar, em face das provações da vida, diversas atitudes possíveis da consciência, que aparecerão rapidamente como outras tantas categorias intemporais ou estereótipos culturais propostos ao homem ocidental (AUBENQUE, 1981, p. 158).

Com a ruptura do conceito clássico de cidadão, abrem-se novas discussões sobre a formação do homem helenístico. Papel essencial, então, é atribuído às escolas filosóficas desse período que estabelecem como objetivo ultrapassar a estrutura política e econômica de seu tempo com vista à formação interior do indivíduo: "(...) A filosofia se apresenta agora como uma proteção contra a destruição do homem que não encontra mais razões para viver na sua função de cidadão" (LEVÊQUE, 1967, p. 115). Isso evidencia a gestação de um novo modelo educativo, no qual, o homem depende somente de si mesmo para realizar a "caminhada

educativa”.

Estoicismo e Epicurismo passavam por cima das irracionalidades da vida política, a qual tinham frustrado profundamente o homem grego, e convocavam o indivíduo a descoberta de uma ordem universal superior, na qual podiam inserir-se sem a mediação da *pólis*. O indivíduo se libertava interiormente. Passava a crer em atingir, sem intermediários a própria perfeição. Um novo tipo de humanismo estava em gestação (LARA, 2001, p.184)

Assim, a filosofia helenística veio dar orientações e “a tentar responder a esses anseios, a propor um referencial para esse homem sofrido que buscava uma nova formação, um novo sentido para a vida” (PEREIRA MELO, 2007, p.19), visto que seu vazio existencial urgia ser preenchido. Dessa forma, a filosofia contribuiu enquanto orientadora dos valores morais, bem como para a estruturação do indivíduo em meio ao caos social em que se encontrava.

Com a derrocada da polis e, com ela, todos os valores civis, a estrutura social mudou profundamente. O homem grego clássico não acreditava poder viver fora da polis e da relativa estrutura social; o homem helenístico quer demonstrar, ao contrário, que o homem pode bastar-se a si mesmo como indivíduo, pode ser totalmente autárquico (REALE, 1994, p.474).

Portanto, ao contrário da filosofia clássica de Platão (426-348 a.C., aproximadamente) e de Aristóteles, a filosofia helenística assume um caráter prático e individualista; por estar fundada em condutas particulares, distingue a política da ética, deixando evidente a perda do espírito democrático grego.

Para José Ribeiro Ferreira (1992), essa é a principal característica que diferenciou a filosofia helenística da filosofia clássica. O pensamento helenístico ultrapassa o espaço restrito da polis para propor um universalismo, a unidade do gênero humano, com especulações a concentrar-se no problema da liberdade individual.

Assim, a proposta educativa e formativa dessas ‘novas’ filosofias recaía para um conteúdo individual e privado e não social e político.

La Atenas clásica, en su construcción de la *Polis*, no sintió la necesidad de distinguir a fondo entre la política y la ética, entre la conducta para el estado y la conducta particular. El individuo se hallaba en plena armonía con el grupo. Al perderse las normas

democráticas y sobrevenir la inmersión de las pequeñas ciudades dentro de la vasta *Homónoia*, al borrarse las fronteras entre los pueblos, sólo queda para la ética un camino que es, a la vez, individualista y cosmopolita. Pues el individuo, desasido ya de una pequeña y determinada patria, negava el mundo, y lo navega a su cuenta e riesgo. Los nuevos filósofos aleccionan al individuo más que a la sociedad. Es la era de la moral privada (REYES, 1959, p.49).

Desse modo, o pensamento helenístico se caracterizou por uma filosofia que dê ao homem princípios e orientações à sua vida prática e não por uma filosofia teórica e contemplativa. Definido por Afonso Reyes (1959, p.16) como “un doble proceso, teórico y práctico a la vez – teórico en cuanto es examen de conciencia para absorber metódica y cuidadosamente el pasado, práctico en cuanto acude a exigencias sociales nunca antes conocidas”. Assim, a filosofia helenística assume um conteúdo educativo essencialmente moral e existencialista, a fim de fundamentar normas aplicáveis ao cotidiano.

A filosofia das escolas helenísticas quis essencialmente ser, e foi, efetivamente, uma *filosofia da vida*, uma filosofia que queria ensinar a *arte de viver*, isto é, não uma *sophia* em sentido aristotélico, mas uma *phronesis*, uma sabedoria, um conhecimento finalizado a atividade moral prática (REALE, 1994, p.472).

Para os pensadores helenistas, portanto, a filosofia deveria estar aliada a ambas dimensões: proporcionar uma reflexão ao homem e orientá-lo em suas ações do cotidiano.

A especulação filosófica desenvolve-se e insere-se na própria praxe da vida, enquanto as condições políticas, de que prescindem as novas correntes filosóficas, determinam o fim da grande oratória civil, e falta por outro lado qualquer testemunho notável de eloquência judiciária, cível e penal (MANCINI, 1973, p.177).

As concepções filosóficas desse período, mesmo desenvolvidas em diferentes escolas filosóficas, apresentaram pontos em comuns em seus princípios. Como por exemplo, a idéia de autarquia, isto é, de que o homem deveria bastar-se a si mesmo; o ideal de *ataraxia* e *apatia*, que dizem respeito ao ideal de felicidade, ou seja, alcançar a tranquilidade de espírito e a formação do sábio que, no processo educativo, era o grau mais elevado alcançado pelo filósofo; nesta etapa ele tem em si a sabedoria, a virtude e a felicidade. Destarte, “todas as forças que levam a

felicidade estão no homem, entendido como indivíduo” (REALE, 1994, p.474).

O ideal de vida que o homem por si mesmo alcance, ou seja, um ideal de autarquia, exige que o homem obtenha os recursos para sua caminhada filosófica de si mesmo, com o objetivo de alcançar a felicidade, considerando que a esfera social não lhe proporcionava mais este conteúdo.

Isso é compreensível: numa época em que tudo se arruinava e mudava rapidamente, o homem não podia pedir aos outros homens ou às coisas ponto de apoio nem garantia de segurança, devendo antes buscar e encontrar em si, e exclusivamente em si, aquilo de que precisava (REALE, 1994, p.14).

O homem, ao alcançar a felicidade, chegaria a um patamar elevado em que nada o atingiria – imperturbabilidade do espírito. Este estado de indiferença lhe proporcionava a liberdade de espírito, principalmente das adversidades da sociedade em que vivia.

Ela [filosofia] pretende principalmente encontrar uma solução para o problema da felicidade e, apesar de diferenças evidentes, a resposta é a mesma: a felicidade está no domínio sobre si própria de uma alma que se escapa do mundo, que se liberta do contingente, que consegue atingir um estado de indiferença, onde nada mais a poderá atingir... (LEVÊQUE, 1967, p. 115).

O sábio, nesse sentido, torna-se o novo ideal de homem, modelo a ser seguido. Entretanto, para alcançar a ataraxia e o ideal de sábio, o homem teria de passar por renúncias. Portanto, a preocupação do sábio volta-se para sua forma individual e subjetiva de alcançar a felicidade e a salvação.

Todas [as escolas filosóficas] querem ensinar como ser feliz e todas identificam a felicidade com algo mais negativo que positivo, que constitui mais renúncia do que conquistas, que implica mais amputações e eliminações de exigências humanas do que enriquecimento delas, mais um anular-se do que um desenvolver-se (REALE, 1994, p.14-15).

Nessa perspectiva, a felicidade era obtida por renúncias e se desenvolvia internamente por meio de uma luta individual. Tratava-se de dominar as fraquezas e de abdicar do que poderia desviar a alma da sua trajetória natural, da tranquilidade e da paz. “A condição de filósofo passou a ser viver, disciplinar-se, moldar-se e até

mesmo morrer por sua seita doutrinária. Os filósofos compunham uma espécie de ‘clero’ laico” (PEREIRA MELO, 2007, p.22) que assumiu, nesse sentido, o papel de norteador social e educacional tornou-se o principal orientador ético e moral para essa sociedade.

Destacam-se, entre as escolas filosóficas desse período, o Epicurismo de Epicuro, e o Estoicismo de Zenão. O conteúdo dessas filosofias será aquele que ajuda e ensina o homem a viver nesse período de conflitos, ensinando-lhe a ser feliz em sua interioridade.

Assim, estoicismo e epicurismo se assemelham em muitos aspectos, ambas em um processo quase religioso propõem uma explicação do mundo fundamentada pela *lógica* e pela *física* que levam à *ética*. Esses ensinamentos foram organizados em preceitos e normas de convivência com um fim moral de formação do homem sábio, a busca individual pela felicidade e pela virtude (NOVAK, 1999).

Mesmo estas filosofias almejando um objetivo comum e semelhante para o homem de seu tempo: sua reconciliação com a natureza, ou como expressado em suas máximas: que o homem sábio deve ‘viver de acordo com a natureza’, as regras que levam a este fim se diferenciam.

Como não podia ser diferente, concomitante ao processo de consolidação do conceito do homem ideal helenístico, elaborou-se uma nova concepção de corpo, na qual o entendimento da dimensão material do homem está inteiramente vinculada ao processo de formação do homem sábio.

1.2 – A Materialidade do Homem e a Formação do Sábio em Epicuro

Epicuro de Samos, um dos grandes pensadores do helenismo, foi considerado um libertador da religião e dos temores da vida. Entretanto, ele não negou a existência dos deuses, mas sim a idéia de providência.

Com esse projeto inovador e ousado, ele estava preocupado em reabilitar o homem de seu tempo, tendo em vista a vida cotidiana, ou seja, uma filosofia de vida – prática e concreta. Contrária, assim, toda a tradição filosófica de seu tempo, pois os grandes filósofos gregos do período que o antecederam – como, por exemplo, Platão e Aristóteles - propunham complexos sistemas filosóficos, todos com a finalidade de reformar a pólis grega. Segundo Reinhold A. Ullmann (1996, p.15),

“Se a Academia e o Liceu se caracterizavam pela *theouría*, isto é, especulação, o Jardim⁴ visava à vida cotidiana, concreta e prática”.

Epicuro nasceu em 341 a.C. em Samos, ilha grega onde começou seus primeiros estudos de filosofia. Morou também em Atenas, Cólofon e Lâmpsaco. Faleceu em Atenas em 270 a.C. Aos quatorze anos de idade, iniciou seus estudos em filosofia, a princípio pela filosofia de Platão. Teve também contato com os escritos de Demócrito (460-370 a.C. aproximadamente) que viria influenciar significativamente na elaboração de sua doutrina. Notáveis são, ainda, as contribuições do pensamento de Pirro (365-275 a.C. aproximadamente) e de Aristóteles para suas reflexões.

Mesmo sendo sua formação essencialmente fundada nos conteúdos consagrados pela cultura clássica, Epicuro rompe com sua formação clássica e estabelece a originalidade de seu pensamento, propondo uma nova concepção de homem e de sábio, com vistas a formar um novo cidadão, que respondesse por outra estrutura social, segundo acreditava, mais justa e humana. A partir de tal orientação Epicuro passou a disseminar idéias de necessidade de libertação do homem da decadente estrutura econômica, política e social grega que, para ele, estava seriamente enferma. Segundo Epicuro, essas crises haviam transformado a pólis no espaço de vícios e de injustiça social.

A Grécia de Epicuro é outra: pertence ao Período Helenístico, inserida, desde a derrota de Queroneia, no Império macedônio. Primeiro Filipe, depois seu filho Alexandre (mais tarde os romanos) encerraram a experiência política e cultural da Grécia Clássica, marcada pelo senso de liberdade manifestado de múltiplas formas, mas evidenciado sobretudo pela invenção da democracia. A dominação Macedônia impõe um quadro totalmente diferente: as *pólis* não decidem mais de seus destinos, passando a integrar vasto império onde o poder está centralizado e no qual convivem, subjugados, outros povos, com outras tradições, outras formas de vida, pensamento, religião (PESSANHA, 1992, p.63-64).

⁴ A primeira escola de Epicuro foi fundada em Lâmpsaco, em 310 a.C. aproximadamente. Embora ali já houvesse uma escola platônica, por não ser favorável à política, Epicuro pôde recrutar seus discípulos. Convencido do valor de sua doutrina e da quantidade de discípulos fiéis, o filósofo se transfere para Atenas, em 306 a.C., e se estabelece em um “jardim”. Nesse espaço, cuida da formação dos discípulos e missionários, divulgadores de sua doutrina, com os princípios da canônica, da física e da ética. É nesse sentido também que a doutrina de Epicuro tem um caráter prático, uma vez que servia para o cotidiano dos próprios discípulos e não deixava de ser o pensamento e a vida do próprio Epicuro. Outra característica do jardim que o diferencia do liceu de até então, foi o fato de que o jardim acolhia discípulos de todas as classes sociais, inclusive escravos, mulheres e heteras.

Esse quadro explorador e marginalizador que se instalou na sociedade grega, para Epicuro, era favorecido pela religião. Sua crítica se referia particularmente à “nova religião”, defendida por Platão, que tinha como preocupação oferecer um objeto racional de adoração, fundado em deuses astrais em contraposição aos deuses antropomórficos da “velha religião”, já que esta não mais correspondia às necessidades dos setores dominantes gregos. Segundo Epicuro, a “nova religião” era eivada de superstições destinadas a atemorizar o homem.

Em ‘Os Caracteres’, Teofrasto define a superstição como “simplesmente o temor do sobrenatural” (Caracteres, XVI, 1), ainda retrata o perfil do homem supersticioso, desse período, tão criticado por Epicuro:

(...) É um sujeito que, para se purificar lava as mãos, encharca-se em água benta, mete umas folhas de louro na boca e passeia o dia inteiro nesse estado. Se um gato lhe atravessa o caminho, ele não dá mais um passo antes que alguém por ali passe, ou sem atirar três pedras pelo caminho que o animal seguiu. Encontra uma cobra em casa: é das vermelhas, faz um sacrifício ao Sabázio, se é sagrada, ali mesmo constrói um templo em honra dos heróis. Se passa junto de uma daquelas pedras untadas que se encontram nos cruzamentos, derrama sobre ela azeite do lécito e, joelhos em terra, dobra-se em adoração antes de seguir caminho. Quando um dos seus sacos de farinha aparece roído pelos ratos, vai ter com um exeta para perguntar o que há-de fazer; se este sugerir que entregue o saco a um curtidor para lhe pôr um remendo, ele fica-se nas tintas para o conselho; desanda dali e vai fazer um sacrifício. É fulano para benzer e tornar a benzer a casa onde vive com o pretexto de que está assombrada por Hécade. Se as corujas lhe piam pelo caminho, fica perturbado e só passa adiante depois de dizer: ‘Atena toda poderosa!’. Não pisa no túmulo nem se aproxima de um cadáver, nem de uma mulher de parto, para evitar qualquer contaminação, como ele diz. Nos dias quatro e sete de cada mês, manda a criadagem preparar um vinho quente e sai a comprar mirtos, incensos, bolos sagrados; de volta a casa, passa o dia inteiro a coroar os Hermafroditas. Se tem um sonho, vai procurar intérpretes, adivinhos, áugures, para lhes perguntar que deus ou deusa deve invocar. Todos os meses, para fazer sua iniciação, dirige aos sacerdotes órficos, com a mulher (Se ela não estiver disponível, com a ama) e os filhos. É daquele tipo de pessoas que se encharca cuidadosamente em água do mar. Topa com um desses fulanos que estão nas encruzilhadas coroados de alho: enfia-se em casa a escafunar-se da cabeça aos pés, manda chamar as sacerdotisas e dá-lhes ordem para o purificarem com cebola ou um cachorro. Se vê um doido ou um epilético, arrepiam-se todo e cospe para a túnica (Caracteres, XVI, 2-15).

Para além desses aspectos da superstição, a religião, controlada pelos legisladores, era utilizada como meio de dominação do povo, com base na crença de que interpretavam as leis seguindo a vontade dos deuses. Assim, a superstição, o mito e o medo desempenhavam papel significativo no processo de manutenção do *status quo* dos setores dominantes gregos.

A religião grega de acordo com Reinhold A. Ullmann (1996, p.36) era “eivada de mitos, os mais variados, minada pelo ceticismo, destituída de toda e qualquer seiva fecunda, reduzira-se a um sistema de utilitarismo e pragmatismos áridos, a uma congérie de ritos, sem significação nenhuma”. Para o mesmo autor, “Nunca um povo de cultura tão avançada teve uma religião tão infantil”.

A crítica de Epicuro recaiu também sobre o conceito de filosofia. Para ele, a filosofia deve ter o sentido de emancipação do homem, conduzindo-o à felicidade; deve libertá-lo das mentiras pregadas pela religião, e não fundamentar tais mentiras. A sua função primeira deveria ser a promoção do gênero humano.

O objetivo de Epicuro era levar o homem à felicidade, libertando-o dos males sociais, políticos e religiosos que atormentavam e que inviabilizavam a concretização desse bem maior. Mas, segundo o filósofo, para alcançar este fim, fazia-se necessário ter uma nova vivência social, distanciada da imoralidade, da vida fútil, leviana e da injustiça social, das quais eram exemplos as Cidades-Estados, particularmente Atenas, onde residia e desenvolvia seu pensamento (PEREIRA MELO, 2006, p.31).

Por isso, para esse pensador a filosofia deve ser utilizada tanto pelo moço quanto pelo velho, sempre com o objetivo de conduzi-los à felicidade:

Devemos começar a filosofar desde a mocidade, porém sem deixarmos de o fazer, cansados, na velhice. Para realizar algo em prol da saúde espiritual, ninguém é demasiadamente moço nem muito velho; mas quem, porventura, supuser que, para filosofar, está moço ou velho, em demasia, dirá do mesmo modo que o instante exato da sua felicidade ainda não chegou ou já se foi. Portanto, ambos devem filosofar: o moço e o velho; este, para que permaneça jovem, no grato gozo do bem que lhe oferecera o passado; aquele, para que possa encarar sem receios o futuro, e com isso conseguir ser, a um tempo, moço e velho. Verdade é que é necessário praticar desde cedo aquilo que confere felicidade, pois com ela possuímos tudo, e a quem ela faltar, tudo fará para adquiri-la (Carta a Meneceu, 1-10).

A libertação proposta pelo ‘Mestre do Jardim’ a seus seguidores passava pelo conhecimento da materialidade do homem, de modo que a física epicurista era o principal conteúdo no processo formativo do sábio epicureu. Portanto, para Epicuro, a vida feliz e o verdadeiro prazer não são transcendentais e devem, segundo ele, ser alcançados nesta vida, na esfera terrestre.

Nessa perspectiva, a constituição do indivíduo merece para Epicuro uma atenção especial, pois é a partir desse entendimento que o homem se descobre enquanto parte da *physis* universal. Para o ‘Mestre do Jardim’, esse processo promulga o homem senhor do seu destino, tornando-se libertador à medida que desvela as mentiras ‘pregadas’ pela sociedade. Para ele, essa era a condição fundamental para a tranquilidade do sábio epicureu.

1.3 – Um Composto de Matéria e Alma: O Corpo para Epicuro.

A *physis* humana para Epicuro tinha origem e semelhança da *physis* universal. Assim, corpo, alma e todos os ‘corpos’ que existem têm sua gênese de um princípio comum: matéria e vácuo.

Desse modo, os problemas do homem e solução desses problemas são, para o ‘Mestre do Jardim’, de ordem material. Por isso, relegava à compreensão da física para a libertação do homem de seus temores, nessa esteira, estava o entendimento do próprio ser humano.

1.3.1 – O PRINCÍPIO E O RETORNO DA MATÉRIA: O ÁTOMO.

Os fundamentos da física epicurista partiram do materialismo de Demócrito, no qual existe somente a matéria composta de átomos de cujo movimento se originou no universo. O corpo, do mesmo modo que a alma, é uma combinação de átomos e desaparecem com a morte.

Ou seja, à luz da física defendida por Epicuro, o universo era um “composto de matéria corpórea e vácuo” (Carta a Heródoto, 39-45), estando a constituição e a formação de todos os seres intimamente relacionados a estes princípios. Para o ‘Mestre do Jardim’, todas as coisas têm origem em uma matéria criadora e o seu fim,

ao dissiparem-se os átomos, está relacionado a uma ação natural de retorno à matéria criadora, ao contrário, afirma ele, nada mais existiria.

Nada pode originar-se do nada. Se assim fosse, tudo poderia ter origem em tudo, sem que para isso se necessitasse, pelo menos, de uma matéria criadora. E se aquilo que desaparece se dissolvesse no nada, então tudo que existe realmente já há muito se teria perdido, pois nada existiria em que pudesse se dissolver. A totalidade daquilo que se acha na natureza é imutável desde o início por toda a eternidade, porque nada existe em que pudesse se transformar. Nada existe fora do universo que possa penetrar nele e provocar tal transformação (Carta a Heródoto, 39-45).

Ao elaborar os princípios criador e de retorno, Epicuro os estabelece como categorias imutáveis, indivisíveis e eternas: o átomo. “Os seres formam-se a partir do encontro dos átomos e neles se decompõem, nada vem do nada e nada acaba em nada; e, pois, a quantidade total de matéria é sempre a mesma” (NOVAK, 1999, p.261).

Por gradativa aglomeração ele, o átomo, conforme mencionado, é responsável pela gênese dos corpos e de seus movimentos.

Dos corpos, uns são compostos, outros são daquilo que são formados os compostos. Estas últimas partes elementares são indivisíveis e imutáveis; quando tudo o mais se dissolver no nada elas são suficiente fortes para permanecerem intactas por ocasião da dissolução dos compostos, porque são completas e inteiras em si mesmas e porque nada existe por intermédio do qual poderiam dissolver-se (Carta a Heródoto, 39-45).

Por haver movimento a existência do corpóreo está relacionada impreterivelmente à do vácuo, pois, sem o vácuo não existiria uma dimensão para o corpóreo. “Mas se não houvesse aquilo que nós chamamos de vácuo, espaço, ou ser intangível, nada haveria no lugar onde se acha o corpóreo e no qual se movimenta, como o faz sem dúvida alguma” (Carta a Heródoto, 39-45).

Portanto, é inconcebível a concepção de qualquer realidade independente ao corpóreo e ao vácuo, já que eles condizem ao espaço e à forma.

Não podemos imaginar algo de compreensível ou pelo menos comparável ao compreensível, que possa ser concebido como essência independente e não somente designado como estado ou

como caráter passageiro do corpóreo e do vácuo (Carta a Heródoto,39-45).

Ao admitir ser o vácuo e o corpóreo infinitos, Epicuro considera do mesmo modo o universo, pois, ao contrário, ou o corpóreo estaria disperso ou então não caberia no vácuo.

O universo é infinito tanto pela quantidade do corpóreo quanto pela imensidade do vácuo. Pois, supondo-se que o vácuo fosse infinito e o corpóreo, limitado, os corpos não permaneceriam em lugar algum, mas estariam dispersos pelos vácuos infinitos, pois nada achariam que os sustentasse ou que lhes oferecesse (...). Supondo-se, porém, pelo contrário, que o vácuo fosse limitado, então o corpóreo infinito não acharia lugar onde pudesse caber (Carta a Heródoto, 39-45).

Assim sendo, tudo o que não seja vácuo ou corpóreo estabelece uma relação de natureza finita, e nascem necessariamente do infinito – do vácuo e do corpóreo. Esse entendimento do universo influenciou diretamente o conteúdo antropológico da doutrina proposta por Epicuro. Destarte, a partir desse conteúdo essencialmente materialista, a constituição do homem era explicada por um composto ou por aglomerações dos átomos.

1.3.2 – O HOMEM PARA EPICURO: UM SER COMPOSTO DE CORPO E ALMA

Epicuro entende o homem como um ser composto de corpo e alma, ambos formados por aglomerados de átomos. A distinção entre eles, para Epicuro, está na qualidade dos átomos de que são formados, pois, a alma para o filósofo é composta por átomos mais finos e sutis, dispersos em todo o corpo.

Devemos compreender que a alma é um corpo disperso por toda nossa massa atômica, formado de pequenas partículas, sendo a melhor comparação com um hálito que possua uma certa mistura de calor e ora se assemelha a este (ao hálito), era aquele (ao calor) (Carta a Heródoto, 63-68).

Epicuro estabelece ainda como condição da constituição humana um terceiro elemento inominado que não tem as mesmas propriedades dos átomos da alma nem dos átomos da matéria, este, porém, é o elo de ligação entre essas partículas e

a formação do composto: corpo e alma. “Fora disso existe, porém, um ingrediente muito diferente tanto do hálito quanto do calor e que, em virtude disso, está numa relação mais íntima com a massa corpórea” (Carta a Heródoto, 63-68).

Este terceiro elemento, além de garantir a união entre o corpo e a alma é responsável por garantir à alma a habilidade de interpretação das percepções dos sentidos que são transpostas ao corpo por meio de uma co-sensação devido a sua união.

Devemos perseverar na idéia de que a alma contém em si a causa principal da nossa percepção pelos sentidos. A alma, porém, não a poderia conter, se não estivesse coberta de qualquer modo pela massa de átomos restantes (do nosso corpo). Os átomos do corpo, que conferem a alma essa capacidade causal, dela recebem por sua vez uma certa porção de seu poder, mas não tudo que a alma é capaz. Por isso, o corpo não possui a percepção dos sentidos quando a alma estiver separada dele; pois ele não a possuía por si só, mas apenas criou a capacidade para isso, sempre e unicamente num outro ser que foi unido a ele e que, do seu lado, assim que provoca em si um estado de percepção, graças à capacidade que lhe foi conferida por ocasião de uma excitação, emite uma co-sensação para o corpo, em razão de sua proximidade (Carta a Heródoto, 63-68).

Mesmo não sendo o corpo responsável por interpretar as sensações, ele torna-se um instrumento da alma no processo do conhecimento da verdade e ao mesmo tempo confere esta capacidade à alma. Portanto, quando a alma estiver separada do corpo ele está privado das sensações, pois esta capacidade só é conferida ao ser composto.

O corpo abandonado a si mesmo saboreia o instante presente, ora nada é mais frágil do que o instante presente, tão fugaz que, por fim, acaba por ser uma espécie de não-ser; o papel da alma que apesar de ser corporal é dotada de consciência, consiste em subtrair o corpo a instabilidade do futuro (BRUN, 1959, p.102)

No processo de conhecimento, elaborado por Epicuro, as sensações são responsáveis por desencadear uma atividade mental de seleção, comparação e ordenamento das sensações (ULLMANN, 1996). Para que isso ocorra, deve haver uma disposição dos átomos para se chegar ao estado de percepção e excitação da alma. “Todos estes [átomos ou partículas] tornam compreensíveis as aptidões da

nossa alma, suas sensações, sua fácil excitabilidade, sua capacidade de meditar e as partes dela cuja perda ocasiona a nossa morte” (Carta a Heródoto, 63-68).

Corpo e alma, nesse sentido, estão associados nesse processo. Por isso, a alma para Epicuro nunca tomará uma dimensão incorpórea já que ela sofre todas as ações assim como o corpo. “São tolos aqueles que afirmam que a alma é não-corpórea. Se ela o fosse, não poderia agir nem sofrer; contudo, nos reconhecemos claramente a ambos como ocorrências da alma” (Carta a Heródoto, 63-68).

Epicuro denomina incorpóreo apenas o que pode ser pensado subsistindo em si mesmo, que não pode agir nem sofrer, portanto, o vácuo.

Apenas dou a denominação de não corpóreo ao objeto que pode ser imaginado puramente por si só. É impossível, porém, imaginar puramente por si só algo de não corpóreo, com exceção do vácuo. O vácuo, no entanto, não pode agir nem sofrer, apenas permitindo aos corpos movimentarem-se através dele (Carta a Heródoto, 63-68).

Por serem alma e corpo formados de matéria corpórea, para Epicuro só há possibilidade de “uma única” existência do homem, pois, quando os átomos dissiparem-se na infinitude do vácuo ou da matéria criadora, é impossível a formação do mesmo indivíduo. “Nada foi planejado por ninguém. Tudo é casual. Não há criador, não há causa eficiente nem causa final” (ULLMANN, 1996, p.59). A doutrina de Epicuro rompe com a possibilidade da concepção de destino, de um eterno retorno ou da transcendência do homem e sua existência em outra esfera.

Nascemos uma única vez; uma segunda vez não nos é dada, e não nasceremos mais por toda a eternidade. Apesar disso, adias constantemente o instante certo e não és dono do dia vindouro. Nessa vacilação, porém, desvanece-se a vida e muitos morrem sem jamais se terem permitido um verdadeiro descanso (Aforismos, 3).

Ao contemplar essa dimensão da constituição do universo e dos seres, Epicuro revela seu verdadeiro objetivo: “Tudo o que foi dito aqui já apresenta, se for bem lembrado, uma base para as meditações sobre a concepção natural de todos os seres” (Carta a Heródoto, 39-45).

Ao instruir os homens sobre a verdadeira constituição do universo e dos homens, Epicuro os promove senhores de si próprios. Com isso, os mitos disseminados na sociedade de seu tempo são negados e a morte transforma-se em um evento natural.

É impossível perdermos o medo que se apodera de nós quando indagamos sobre aquilo que acontecerá no fim da nossa vida, se não estivermos instruídos a respeito da constituição do universo, e, portanto, suspeitarmos de que haja algo de verdadeiro nos relatos contidos nos mitos dos deuses. Sem o conhecimento da natureza, não gozaremos, pois, inteiramente, prazer nenhum (Teses Fundamentais, 12).

A morte não tem nenhum sentido para o homem sábio, pois agora ela apenas significa a privação das sensações e a dissipação do composto – corpo e alma, em átomos.

Quando a massa total dos átomos do corpo se dissolve, então também a alma se dispersa, não possui mais as mesmas capacidades de antes nem é mais excitada, portanto não pode mais perceber. Pois não é possível imaginá-la como algo que pereba e que seja capaz de tal excitação por si só, isto é, fora do composto, quando as partes corpóreas que a cobrem e envolve não forem da mesma constituição como aquelas nas quais a alma possui sua excitabilidade (Carta a Heródoto, 63-68).

Por ser um processo de desintegração do composto: corpo e alma, não há mais o que temer ou esperar com o término da vida. O sábio epicureu não está à mercê dos prêmios ou castigos após a morte, o que lhe vale é a vida tranqüila e prazerosa que ele leva na esfera terrestre.

Acostuma-te à idéia da morte, para nós, é um nada. Todo bem e todo mal reside na faculdade de sentir; a morte, porém, é a privação desse sentimento. Assim, o conhecimento de que morte nada é torna deliciosa a nossa vida efêmera (Carta a Meneceu, 1-10).

A superação dos anseios da materialidade humana conquista uma das condições para se viver sabiamente, com tranqüilidade de corpo e de espírito. Isso lhe garante, portanto, que se iguale a um deus.

A voz da carne diz: não passar fome, não passar sede, não sofrer frio! – Aquele, porém, que não é condenado a esses padecimentos, ou que pode contar com certeza de que não venham a acontecer, pode comparar a sua ventura à do próprio Zeus (Aforismos, 8).

Desse modo, o sábio epicurista ao alcançar o estado de *ataraxia* – ou imperturbabilidade; deve visar a seu bem estar físico e espiritual.

Uma vez que conseguimos alcançar esse estado [ataraxia], todo o tumulto desaparece da nossa alma, visto que o ser vivo não precisa mais concentrar-se naquilo que porventura lhe falte, nem necessita mais procurar algo que sirva para completar o seu bem estar físico e espiritual (Carta a Meneceu, 11-20).

Papel importante nesse processo tem a filosofia, pois ela deve conduzir o homem ao estado de imperturbabilidade, à medida em que o livra das paixões que o submete; do mesmo modo que a medicina livra o corpo das enfermidades: “Assim como realmente a medicina em nada beneficia, se não liberta os males do corpo, assim também sucede com a filosofia, se não liberta as paixões da alma” (Antologia de Textos, I).

Nesta esfera, adverte Epicuro: “Não devemos apenas fingir que amamos a sabedoria, mas sim a amar realmente. Também não nos é proveitoso termos aparência saudável, mas sim possuímos verdadeira saúde” (Aforismos, 16). Pois de nada vale, o corpo em bom estado e a alma perturbada ou o corpo em mau estado e a alma sadia e forte.

Mesmo em sua condição mortal, o homem deve buscar a verdade, possibilitadora da tranquilidade da alma e do corpo. “Ainda que sejas de natureza mortal e com um limite finito de vida, te debruçaste, mediante a investigação da natureza, no que é infinito e eterno” (Antologia de Textos, IV). O que por extensão, para Epicuro, levava ao entendimento da condição humana.

A descoberta da verdade é representada por Epicuro em quatro máximas, que têm por objetivo regenerar o homem. Esse processo regenerativo é apresentado no epicurismo como um processo formativo no qual a expressão maior está na figura do homem sábio.

1.4 – O Retorno do Homem à sua Condição Original: O Remédio Quádruplo

O processo educativo proposto por Epicuro estava fundado em uma concepção filosófica racional, voltada para as questões materiais, a qual rompia com a pura reflexão e com as superstições de seu tempo. Epicuro propõe um “remédio quádruplo” social - segundo acreditava, mais eficaz - que deveria orientar seus discípulos em suas ações. Por isso, brindou seguidores e amigos com uma doutrina

que, para ele, tinha por fim restituir ao homem, alienado do seu tempo, o sentido e o livre exercício de sua existência individual (CHÂTELET, 1973).

É importante ressaltar que o remédio proposto por Epicuro não contém nenhuma restrição quanto à escolha do paciente-discípulo. De acordo com ele, todos têm direito à cura, sem limitações sociais, econômicas e étnicas (PESSANHA, 1992). Com o intuito de universalizar seus benefícios, oferecia o remédio a qualquer um - passantes, mulheres ou estrangeiros, pessoas até então destituídas de todo e qualquer direito concedido pela cidadania grega.

Este “remédio” consiste em quatro máximas regeneradoras: os deuses não devem causar medo; não é preciso temer a morte; o prazer é acessível ao homem; e é fácil suportar a dor. Nesse sentido, o remédio proposto por Epicuro era de ordem prática e dizia respeito aos problemas sociais que, para ele, agoniavam o seu tempo. Tinha como objetivo libertar o homem do temor do destino e torná-lo feliz.

A primeira sentença do “remédio quádruplo”, “Os deuses não devem causar medo”, foi exposta na sua física, e tinha como preocupação mostrar que os deuses são criaturas formadas de átomos finíssimos; vivem entre os mundos - ‘*intermundia*’- e não interferem em nada na vida dos homens, por isso, não há porquê temê-los.

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer e nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede? (Antologia de Textos, IV).

Em face disso, conforme Epicuro, o que acontecia com os homens era produto da sua própria ação, portanto, não relacionado aos deuses, que nada tinham com o destino traçado pelos próprios homens. Sábio era o homem que compreendesse que este processo é humano, e não divino, afinal, “é sem valor pedir aos deuses aquilo que nós mesmos podemos realizar” (Aforismos, 19).

Torna-se então decisivo para a ética epicurista, o fato de os deuses permanecerem eternamente imersos na fruição da sabedoria partilhada e perfeita, acompanhada pela certeza de que a felicidade jamais terá fim (PESSANHA 1992). Distantes das atribulações do mundo, estão completamente alheios aos sofrimentos

da vida humana; portanto, não há razão para temê-los e de nada vale adorá-los. Isso era resultado da concepção teológica denunciada por Epicuro.

Por que [a religião] parte de crenças errôneas sobre a natureza do divino – sobretudo as propagadas pelos mitos tradicionais –, a religião torna-se fonte de tormento e perturbação. Epicuro, ao contrário, procura libertar as almas desses terrores infundados; combate as crendices, inclusive [...] a crença na adivinhação, que se difunde amplamente no período helenístico. A fonte de todos esses equívocos, consideram os epicuristas, é que as religiões surgem da falsa aproximação entre as aparições dos deuses aos homens e os fenômenos naturais aterrorizantes (PESSANHA, 1992, p.74).

Os deuses existem, de acordo com Epicuro, mas a perfeição que os particulariza não permite que se misturem com as imperfeições humanas. A perfeição absoluta dos deuses era o ideal que o homem sábio devia buscar. A eles se deveria dedicar o culto desinteressado; não se justificava, nem tinha sentido algum, adorá-los de maneira servil e temerosa.

Pois os deuses existem, já que nós somos evidentemente, capazes de reconhecê-los. Apenas não são como a grande multidão os imagina; pois, assim como eles pensam que os deuses sejam, estes não o são, e não é ímpio o homem que nega o conceito que a massa do povo faz dos deuses, mas sim aquele que tenta imaginar os deuses em conformidade com o conceito popular. O que a multidão declara a respeito dos deuses não corresponde, certamente, à verdadeira compreensão divina, mas apenas a falsas conjunturas. Desse modo, ela considera como providência divina tudo o que acontece de mal para o perverso ou aquilo que beneficia o bom. A multidão estranha tudo o que possua uma natureza diferente de sua própria, e assim lhe admite deuses que lhe sejam semelhantes (Carta a Meneceu, 1-10).

No que diz respeito à segunda assertiva epicurista, “Não é preciso temer a morte”, ensina que o homem é constituído de um aglomerado de átomos, do mesmo modo que a sua alma – constituída por átomos mais leves e sutis. Partindo desse princípio, a morte nada mais é do que a desintegração desses átomos, um processo natural; por isso, não há porquê temê-la. De acordo com a filosofia epicurista, “Nada temos a lucrar vivendo eternamente, temos tudo a lucrar vivendo bem. O que conta é a qualidade da vida e não sua duração” (FARRINGTON, 1967, p.128).

Sendo o corpo e a alma formados por átomos, estão sujeitos à mortalidade, ou seja, à desintegração. Dessa maneira, para os epicuristas, a alma e o corpo

nascem e morrem juntos, de forma que não é possível a alma sobreviver sem o corpo, nem o corpo sem a alma. Não há, portanto, imortalidade, uma vez que não existe corpo sem alma e vice-versa. Afinal, “a alma surge com o corpo, e só pode subsistir nele e apenas com a proteção deste e na ligação e inter-relação com ele pode exercer as funções da percepção e da sensação, do sentir, ansiar e pensar” (FORSCHNER, 2003, p.47).

A morte ainda se relaciona com o sentido de privação das sensações: “A morte nada é para nós, pois aquilo que já foi dissolvido não possui mais sentimentos. Aquilo, porém, que não possui mais sentimento, não nos importa” (EPICURO, 2006, p.61). Daí a preocupação dos epicuristas com a vida material do homem, e não com a espiritual ou com o pós-morte.

Para Jean Brun (1959), Epicuro rompe com as perspectivas escatológicas da morte, reduzindo-a à condição de um simples fato fisiológico, a um acontecimento sem interesse, que não dava oportunidade a novas experiências.

Assim a morte, o mais temível de todos os males, é para nós um nada: enquanto nós existimos, não existirá ela, e quando ela chegar, nada mais seremos. Desse modo, a morte não toca nem os vivos nem os mortos, porque onde estão os primeiros não se encontra ela, e os últimos já não existem mais.

É verdade que a grande massa do povo evita a morte como o mais terrível dos males, mas deseja-a, por outro lado, como se fosse o descanso das labutas da vida. O sábio, porém, nem nega a vida nem tem temores de não mais viver, pois aquela não lhe é repugnante, e ele não considera o não-mais-viver como se fosse um mal. (Carta a Meneceu, 1-10).

No referente ao terceiro remédio, “O prazer é acessível ao homem”, Epicuro estabelece o prazer como meta da vida; o prazer é entendido, por ele, como a ausência de qualquer “desgosto”.

Epicuro ensinava que era a partir dele que o homem estabelecia os juízos de sua realidade: bons ou maus, repetindo as ações que lhe trazem satisfação e evitando as que lhe causam dor. Essa trajetória indicaria ainda a formação da conduta moral do indivíduo o que o conduziria à vida feliz.

Nesse sentido, o prazer era entendido como essência fundamental para se alcançar a felicidade, pois já afirmava o ‘Mestre do Jardim’ ser impossível alcançar este estado sofrendo algum mal no corpo ou no espírito (ULLMANN, 1996).

Por ser considerado como bem inato do homem, o prazer torna-se um parâmetro do que é bom e traz felicidade; deve, portanto, governar as ações do homem sábio buscando tudo o que lhe dá prazer. Por isso, o prazer é o ponto de partida e o ponto de chegada da teoria de Epicuro.

Por isso eu afirmo que o prazer é a essência de uma vida venturosa. A ele conhecemos como nosso primeiro bem inato, por ele nos deixamos guiar em todos nossos anelos e abstenções, e por ele nos governamos, medindo todos os outros bens pela sua norma. E, justamente porque o prazer é o nosso primeiro bem, aquele que recebemos pela própria natureza, não zelamos pela obtenção de qualquer prazer, mas deixamos de lado muitos, dos quais finalmente poderia resultar-nos um mal-estar maior ainda. Com efeito, a muitas dores damos um valor mais alto do que a prazeres, principalmente em certos casos em que depois de um espaço de tempo prolongado de dor sucede um prazer tanto maior. Desse modo, cada prazer significa para nós um bem, já que é em si agradável, mas nem todo prazer é digno de ser desejado; inversamente, toda dor é certamente um mal, mas nem por isso deve ser evitada incondicionalmente. É nossa tarefa dar sempre o justo valor a todas as coisas, pesando e diferenciando tudo o que for proveitoso ou inconveniente, pois há ocasião em que nos servimos do bem como se fosse um mal e vice-versa (Carta a Meneceu, 11-20).

Epicuro distingue o prazer em duas categorias: o prazer em movimento e o prazer em repouso. O primeiro se refere aos prazeres cotidianos, como ter fome e saciá-la, ou seja, suprir as carências do homem até que outra se recoloque. O segundo prazer, em repouso, deve ser a meta do epicurista. Este prazer não consiste em satisfazer as necessidades do corpo, mas antes, em eliminar as necessidades e atingir a ausência de dor: “A ausência de perturbação e de dor são prazeres estáveis; por seu turno, o gozo e a alegria são prazeres de movimento, pela sua vivacidade” (Antologia de Textos, IV). É nesse sentido que Epicuro alia prazer e serenidade, ou seja, prazer com medida e senso de limite.

Não deve supor-se antinatural que a alma ressoe com os gritos da carne. A voz da carne diz: que não se deve sofrer a fome, a sede e o frio. E é difícil para a alma opor-se; antes, é perigoso para ela não escutar a prescrição da natureza, em virtude da sua exigência inata de bastar-se a si própria.

Realmente não sei conceber o bem, se suprimo os prazeres que se apercebem com o gosto, e suprimo os do amor, os do ouvido e os do canto, e ponho também de lado as emoções agradáveis causadas à vista pelas formas belas, ou os outros prazeres que nascem de qualquer outro sentido do homem. Não é também verdade que a alegria espiritual seja a única da ordem dos bens, porque sei também

que a inteligência se alegra pelo seguinte: pela esperança de tudo aquilo que nomeei antes e em cujo gozo a natureza pode permanecer isenta de dor (Antologia de Textos, IV).

Epicuro ressalta, portanto, a importância de discernir o conceito de prazer entendido como fim para uma vida feliz; dos prazeres, dos descomedidos. Assim, nem todos os prazeres são indicados, pois, muitos estão em desconformidade com a natureza. “Encontro-me cheio de prazer corpóreo quando vivo a pão e água e cuspo sobre os prazeres da luxúria, não por si próprios, mas pelos inconvenientes que os acompanham” (Antologia de Textos, IV).

O prazer proposto pelo epicurismo opõe-se à busca desenfreada e ansiosa de bens e propõe a satisfação com poucas coisas materiais e a não-busca dos prazeres voluptuosos.

Se aquilo que ocasiona prazer aos libertinos eliminasse os receios do espírito, dos fenômenos da natureza, da morte e das dores, e se ainda ensinasse o conhecimento da limitação das ânsias, nada teríamos a desaprovar nessas pessoas (Teses Fundamentais, 10).

Para Epicuro os prazeres sensuais não garantem ao homem uma vida reta, sem temores e sofrimentos, se garantissem, seriam parâmetro para uma vida venturosa.

Quando dizemos, então, que o prazer é fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade (...), mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimento do corpo e de perturbações da alma (Antologia de Textos, IV).

Nessa perspectiva, a vida feliz e prazerosa está relacionada a uma vida simples, que evite o sofrimento do corpo e a perturbação da alma. Garante-lhe, ao contrário de uma vida faustosa, saúde ao corpo e vigorosidade à alma.

O fato de acostumar-nos a um modo de vida simples, não faustosa, melhora a saúde, tornando o homem apto a realizar, infatigavelmente, aquilo que a vida dele exige, permitindo-lhe sentir muito mais os prazeres intensos que a vida de vez em quando lhe oferece e amparando seu destemor perante o acaso (Carta a Meneceu, 11-20).

E conclui que, ao atender a esses desejos, o homem deveria manter a civilidade e preservar a saúde do corpo.

Soube que a apetência de tua carne te impele exageradamente às relações sexuais. Segue-a, conforme o teu desejo, mas trata de não infligires as leis, não ofenderes a decência, não magoares algum amigo teu, não abalares a tua saúde e não desperdiçares a tua fortuna. É difícil, porém, não ficar emaranhado em alguma dessas dificuldades. O gozo do amor não traz proveito, devemos até ficar contentes se não for prejudicial (Aforismos, 13).

O equilíbrio corporal e espiritual do homem o conduz para a felicidade e a sabedoria, pois este alcançou a ataraxia (imperturbabilidade), a moderação na escolha dos prazeres sensíveis e espirituais.

Para a carne, os limites os limites do prazer encontram-se no infinito, e apenas um tempo ilimitado seria capaz de proporcionar-lho completamente. O espírito, porém, que mede o fim e os limites toda a carne e que elimina o medo da eternidade, cria uma vida perfeita sem necessitar, para tal, do infinito. Verdade é que o homem sensato não evita o prazer, e quando finalmente as circunstâncias o obrigam a deixar a vida, ele não se comporta como se esta ainda lhe devesse algo para a suprema existência. (Teses Fundamentais, 20).

Na esfera dessa discussão, Epicuro propõe que se privilegie a saúde do corpo e a tranquilidade do espírito, logo, uma alimentação natural e modesta trará mais benefícios ao corpo e a alma do que uma “alimentação refinada e com bebidas raras” (BRUN, 1959, p.106). Essa prática própria do sábio epicurista, para além de mostrar a sua conformidade com a natureza, referenda a assertiva do mestre de que o sábio deve contentar-se com pouco que lhe seja suficiente para a sobrevivência.

Devemos, no entanto, lembrar-nos de que alguns dos nossos desejos são dependentes da própria natureza e outros são vãos, e que, daqueles que são dependentes da natureza, uma parte é necessária e outra, apenas natural, e finalmente, dos necessários, alguns favorecem a obtenção da felicidade, outros preservam a nossa saúde das perturbações, e outros, por fim, possibilitam a vida. Observando-se atenciosamente os desejos, aprende-se a tirar proveito de tudo o que procuramos e de tudo o que evitamos para a saúde do corpo e para a tranquilidade do espírito, pois o conjunto dessas duas condições forma a vida venturosa (Carta a Meneceu, 11-20).

No que tange à quarta máxima do “quádruplo remédio”, “É fácil suportar a dor”, Epicuro ensinou ser impossível gozar de todos os prazeres e evitar todas as dores. Dessa forma, o homem sábio deve sempre fazer uma escolha inteligente, evitando os prazeres dos quais resulte uma dor maior; da mesma forma, quando de uma dor, mesmo que suportada por um tempo mais longo, advier um prazer maior, torna-se necessário suportá-la, conquanto se saiba ser a dor um mal em si.

A dor não permanece ininterruptamente na carne. Por mais violenta que ela seja, mais curta é sua duração. Se ela, porém, existir ao lado do gozo, logo que ultrapasse este último na carne, não dura muitos dias. Num sofrimento mais demorado, entretanto, o prazer é sempre um pouco maior do que o padecimento da carne (Teses Fundamentais, 4).

No entanto, essa regra deve estar alinhada ao justo valor das coisas, posto muitos dos prazeres resultarem em um mal maior do que o benefício que traz para o homem. O que se aplica também às dores que, mesmo maltratando o corpo por um período prolongado, possibilitam o prazer da superação, um crescimento pessoal.

A partir desse princípio, afastar a dor não aumenta o prazer físico do corpo, o que se deve considerar é o que foi assimilado e aprendido com ela, ou seja, o aprimoramento das sensações, para que em termos de futuro, sirvam como critério de avaliação e também para evitar os receios do espírito.

O deleite físico não aumenta depois de ter sido afastada a dor da privação, apenas se torna mais requintado. A maior alegria espiritual, porém, é conquistada por aquele que efetua com acerto a avaliação, justamente, daquilo e das coisas relacionadas, que proporcionam os maiores receios ao espírito (Teses Fundamentais, 18).

Isso posto, a dor não deve ser evitada incondicionalmente, mesmo não proporcionando prazer ao corpo. Assim, prazer e dor tornam-se afecções fundamentais à ética epicurista, uma vez que a busca pelo prazer e o afastamento da dor tornam-se as condições básicas para se alcançar a felicidade. O prazer, nesse sentido, estava vinculado a um estado de equilíbrio e de serenidade, uma condição em que o homem não sente necessidades como as que provocam a fome e a sede. Em tal estado, o homem, pela satisfação de uma necessidade, teria suprimido a dor e, assim, restabelecido o equilíbrio do corpo e obtido o repouso (ANDERY *et al.* 2001).

O prazer estaria vinculado, desse modo, ao que é bom e faz bem ao homem; enquanto a dor a tudo o que é mal. Motivo do sábio ter como dever evitar a dor e buscar o prazer. “O limite da magnitude dos prazeres é o afastamento de toda a dor. E onde há prazer, enquanto existe, não há dor de corpo ou de espírito, ou de ambos” (Antologia de Textos, I).

Desse modo, o homem deveria buscar o prazer de forma racional e reflexiva, o que quer dizer que deveria buscar a satisfação das necessidades que podiam ser satisfeitas e eram insuprimíveis, e não de quaisquer outras. “Não é possível viver venturosamente, se não viver racional, nobre e justamente; mas, ao inverso, não é possível viver uma vida racional, nobre e justa, sem viver venturosamente. A vida feliz, porém, é impossível se faltarem aquelas pressuposições” (Teses Fundamentais, 5).

Por essa razão se deve viver de acordo com a prudência, pois é dela que se originam as demais virtudes. Para Epicuro, não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, do mesmo modo que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade.

Não são os convites e as festas contínuas, nem a posse de meninos ou de mulheres, nem de peixes, nem de todas as outras coisas que uma suntuosa mesa pode oferecer, que tornam agradável a vida, mas sim o sóbrio raciocínio que procura as causas de toda a escolha e de toda repulsa e põe de lado as opiniões que motivam que a maior perturbação se apodere dos espíritos. De todas essas coisas, o princípio e o maior bem é a prudência, da qual nascem todas as outras virtudes; ela nos ensina que não é possível viver agradavelmente sem sabedoria, beleza e justiça, nem possuir sabedoria, beleza e justiça sem doçura. As virtudes encontram-se, por sua natureza, ligadas à vida feliz, e a vida feliz é inseparável delas (Antologia de Textos, IV).

Importa considerar que essa felicidade também passava pelo afastamento da vida política⁵ que, segundo Epicuro, ocasionava perturbações para o espírito: “O sábio não participará da vida pública se não sobrevier causa para tal” (Antologia de Textos, IV).

Assim, o sábio epicurista deve se afastar dos tumultos da sociedade e de todas as condições e supostos ‘bens’ que ela proporciona, considerados por

⁵ Assim como a vida pública não é para o sábio, as relações comerciais, as ciências e o amor não são aconselháveis, segundo Epicuro, pois essas categorias só trazem ao homem ódio, inveja ou desprezo, e o sábio, por ter atingido a sabedoria, as superou.

Epicuro, como falsos prazeres, devido aos transtornos e instabilidades que levam à alma e ao corpo.

Para nós prazer significa: não ter dores no âmbito físico e não sentir falta de serenidade no âmbito da alma. Pois uma vida cheia de ventura não é formada por uma seqüência infinita de bebedeiras e banquetes, pelo gozo de belos mancebos ou de lindas mulheres, nem tampouco pelo saborear de deliciosos peixes ou de tudo aquilo que uma mesa cheia de guloseimas possa nos oferecer; mas pelo contrário, somente pelo pensamento claro, que alcança a raiz de todos os desejos e de tudo o que se deve evitar e que afugenta a ilusão que abala a alma como se fosse um tufão (Carta a Meneceu, 11-20).

Para ele, somente no silêncio e no retiro o sábio encontra o valor da interioridade, e o sossego do espírito é incomparavelmente superior às mais altas magistraturas.

O sábio tem somente necessidade da razão, e isto corresponde a tão poucas e que podem ser tão facilmente satisfeitas que ele não tem a tendência de causar dano ao outro; a ele, o direito estatal proporciona a proteção contra os ataques das demais pessoas, e dessa forma, o quadro necessário para uma vida em ataraxia filosófica (FORSCHNER, 2003, p.55-56).

Conforme José Américo Pessanha (1992, p.76), o processo formativo do sábio epicureu - o remédio quádruplo - propõe o resgate da condição original do homem:

[...] O resgate da condição original: a volta não às estrelas, mas a vida conforme a natureza das coisas e do próprio homem. Assim, ao contrário de seguir na direção do progresso da civilização, que simplesmente procura vencer as dificuldades impostas pela natureza mas não significa progressão para uma vida feliz, o progresso indicado pelo epicurismo é de natureza ética: trata-se de, na contramão do progresso social, de “regredir” eticamente, rumo à reconquista da simplicidade natural, originária. Regressão efetivada por meio da contenção dos desejos.

Assim sendo, a filosofia desenvolvida por Epicuro, segundo seu entendimento, foi ao encontro dos problemas da sociedade grega e da crise estabelecida entre os séculos IV e III a.C. Para ele, a formação do sábio não está mais vinculada à sociedade e a uma vida política ativa na polis - motivo de o sábio

de Epicuro se desvincular das questões sociais de sua época, pois, para esse pensador, elas só provocam a perturbação do espírito. Esse era o único caminho para a tranqüilidade e a vida feliz.

Do mesmo modo que o Epicurismo, o Estoicismo teve grande relevância para o pensamento helenístico do século III a.C., uma vez que, apesar da atormentada época em que se desenvolveu, contribuiu com suas reflexões para a formação do homem nesse período, destacando-se pelo seu elevado senso moral.

Essa 'nova' doutrina, mesmo indicando o recolhimento do homem em seu interior, propôs ao homem grego outra interpretação de sua realidade - fundada pela convivência social e política e explicada pela constituição do *logos*. Zenão propôs, ainda, todas as condições de felicidade na virtude – una e indivisível, na qual o homem por si só a alcançasse.

1.5 – O Estoicismo Grego: Princípios para a Auto-Suficiência do Homem

O cosmopolitismo, o individualismo, a condição de auto-suficiência e a moral, características da filosofia helenista, foram expressas também na filosofia estóica, fundada por Zenão de Cício por volta do ano 300 a.C..

Zenão (336-263 a.C.), nascido na cidade de Cício na ilha de Chipre, chegou a Atenas por volta de 311 com uma opção espiritual de conhecer a filosofia helênica. Sob os ensinamentos do cínico Crates de Tebas (368/365 – 288/285 a.C. aproximadamente), dos platônicos Polemão de Atenas (que viveu por volta de 340 a.C.) e Xenocrates de Calcedônia (395-314 a.C.) e também dos magáricos Estilpão (aproximadamente 360-280 a.C.) e Diodoro Cronos (viveu no século IV a.C.), que contribuíram significativamente em suas reflexões. Zenão teria começado a lecionar publicamente junto ao pórtico, pois, por não ser um cidadão ateniense, não tinha o direito de adquirir um edifício para ministrar suas lições. A fundação da escola no pórtico, ou *stoá*, legou sua principal característica ou como eram chamados os filósofos estóicos: pensadores do pórtico ou da *stoá* ou puramente de estóicos.

Os ensinamentos de Zenão tinham o individualismo como característica central em sua doutrina, assim, sua preocupação e seus ensinamentos recaíam sob

o indivíduo e não sob a sociedade (PEREIRA MELO, 2007). O estoicismo⁶, portanto, privilegiava o bem-estar do homem como indivíduo e não como ser social. Por isso, seus ensinamentos⁷ tornam-se uma prática de vida, restringindo-se à elaboração de normas práticas e aplicáveis, destituídas de deduções e especulações teóricas. Desse modo, “o estóico sentia-se protegido contra todos os males e contra a sua atormentada época; nela e só nela, encontrava a paz da alma, e, por isso, esse hino à virtude é profundamente sincero” (REALE, 1994, p.341).

Esse é um novo modo de dar segurança ao homem; o processo formativo lhe ensinará que o bem e o mal derivam sempre do seu interior e não do exterior, por isso, a felicidade poderia ser alcançada independentemente dos acontecimentos exteriores.

De acordo com Giovanni Reale (1994, p.334)

Esse era um modo muito audacioso de dar nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e somente do interior do seu eu e nunca do exterior e, portanto, um modo de convencê-lo de que a felicidade podia ser perfeitamente alcançada de maneira absolutamente independente dos acontecimentos externos.

Zenão, nesse sentido, negará a transcendência do conhecimento assumindo uma posição materialista para interpretar a sociedade. Do mesmo modo, defende que a alma não contempla um mundo inteligível; admitindo assim sua natureza corpórea e material o que explicita suas múltiplas relações com o corpo.

Zenão negou não só a existência de idéias inteligíveis transcendentais, mas também a existência de uma alma espiritual, por sua natureza diferente do corpo, e também das inteligências imateriais e transcendentais (...). A alma é de natureza corpórea e material: se não fosse corpórea, precisa Cleanthes, reportando a uma argumentação que remonta a Zenão, não se poderia explicar, entre outras coisas, as múltiplas relações que ela tem com o corpo (REALE, 1994, p.264)

⁶ O estoicismo se distingue em três períodos: o primeiro, período do *antigo Pórtico*, é caracterizado pelo desenvolvimento e sistematização da filosofia da escola, vai do século IV ao século III a.C.. O segundo período, chamado de *médio Pórtico*, séculos II e I a.C., se caracteriza por alterações ecléticas na doutrina original; e o terceiro período do *Pórtico Romano* ou do *novo Pórtico*, assume aspirações de um novo tempo: a era cristã, por isso ele será fortemente influenciado por tons religiosos essencialmente pela reflexão da moral (Ver mais em: REALE, 1994; BRUN, 1986; ULLMANN, 1996).

⁷ Os ensinamentos de Zenão, assim como os de Epicuro, são para todos; e não restrito à aristocracia de sua época, como tinham sido os sofistas (BRUN, 1986).

Mesmo que o homem fosse entendido como corpo e alma, era a sua parte espiritual, por ser entendida como um fragmento do cosmo e por estar relacionada a ele, um corpo privilegiado designado fogo ou *pneuma*: “Com efeito, o homem é constituído, além de corpo, também de alma, que é um fragmento da alma cósmica e, portanto, um fragmento de Deus, já que a alma universal, (...) é Deus” (REALE, 1994, p.324).

Cabe, pois, ao homem desenvolver a razão e viver sob sua orientação. Esse princípio é a expressão maior da filosofia estóica sua orientação fundamental: “viver conforme a natureza”. Considerando a natureza como *physis* universal, toda e qualquer relação do homem com seu corpo deveria ser “indiferente”.

De acordo com José Joaquim Pereira Melo (2007, p.23), para a doutrina estóica

as coisas estavam sujeitas a uma divisão de ordem moral: podiam ser “boas”, “más” ou “indiferentes”: quando estavam em consonância com a moral, tinham o *status* de “boas”; em dissonância com a moral, assumiam a condição de “más”; caso fossem “boas” ou “más” apenas pelo uso que se podia fazer delas e não por si mesmas, recebiam a definição de “indiferentes”.

Assim, a virtude foi estabelecida como o único “bem” e o vício como o único “mal”. Os bens materiais como a força física ou o corpo, por estarem sujeitos ao uso que faz deles, são classificados como “indiferentes”.

Todas as coisas relativas ao corpo, quer prejudiquem ou não, são consideradas ‘indiferentes’ ou, mais exatamente, *moralmente indiferentes*. Entre as coisas moralmente ‘indiferentes’ estão tanto as coisas físicas e biologicamente positivas, tais como: *vida, saúde, beleza, riqueza* etc. como as que são física e biologicamente negativas, tais como: morte, doença, fealdade, pobreza etc.. (REALE, 1994, p.334).

Esta classificação fez com que o estoicismo entenda o homem apenas enquanto “bom”, virtuoso, racional e sábio, ou então, “mal”, vicioso, irracional e estúpido. Não há para os pensadores estóicos uma terceira alternativa, por paralelismo “indiferente”. Afinal, para eles, o homem era sábio ou não (PEREIRA MELO, 2007).

O sábio era, para os estóicos, o homem que se dedicava ao desenvolvimento da alma, considerada a parte superior do ser humano por estar

mais próxima da natureza divina e da sabedoria. Mediante uma luta interior, o homem alcançava, por meio da filosofia estóica, a virtude, a felicidade e a paz do espírito.

Nesse novo ideal de homem, a felicidade era obtida por meio de uma luta individual, desenvolvida internamente, mediante renúncias, o que dependia da vontade, de boas ações e de uma extrema energia volitiva. Tratava-se de dominar as fraquezas e abdicar aquilo que poderia desviar a alma da sua trajetória natural, da tranquilidade e da paz (PEREIRA MELO, 2007, p.21).

Ao atender às necessidades dos novos tempos, o estoicismo se propôs a ensinar o homem a viver em sua dupla dimensão, para poder responder à desordem social e aos conflitos internos que estava vivenciando.

A filosofia estóica encontrou um terreno fecundo em Roma não apenas por valorizar princípios como a austeridade física, autodisciplina, sujeição a ordem natural das coisas e a participação do homem nos negócios públicos, mas também pelo espírito prático e objetivo do homem romano.

Assim, após analisarmos rapidamente as características gerais do estoicismo grego, focaremos nossa discussão no estoicismo romano, por ser objetivo de desse trabalho e também por considerarmos o grande apreço da doutrina estóica pelos romanos. Essa estima pelo estoicismo em Roma foi tão relevante que pode ser considerada a idade de ouro da filosofia do pórtico.

CAPITULO II

A ASSIMILAÇÃO DA CULTURA HELENÍSTICA EM ROMA

A expansão territorial promovida pelo Império Romano proporcionou não apenas o seu fortalecimento econômico, mas também a assimilação, quase simultânea, de outras culturas. Nesse processo, merece destaque a conquista da Civilização Grega, pois a influência do pensamento grego teve uma contribuição fundamental para o desenvolvimento do espírito romano. Assim, não houve somente a apropriação das 'idéias gregas' pelos romanos, que se mostraram originais ao assimilar, repensar e adaptar a cultura helênica.

A presença da cultura helênica em Roma remonta os primórdios da sua civilização. O influxo entre estas civilizações, de acordo com a arqueologia, datam o século VII a.C., evidenciado pela presença de fragmentos de vasos gregos encontrados em solo romano. Isto é resultado das relações comerciais estabelecidas entre os primeiros colonos gregos que chegaram à Itália e fundaram numerosas cidades. Esse intercâmbio comercial promoveu ainda a assimilação da religião grega, assim, divindades helênicas adentram em Roma e se acrescentam ou se assimilam aos deuses romanos (FARIA, 1984).

Mesmo com assimilação da cultura helênica nos primórdios de Roma, a influência helênica tem seu apogeu nos séculos III e II a.C. quando o Estado romano, com sua política expansionista, conquista a península Itálica, a Macedônia e a Grécia, marcando o apogeu de seu desenvolvimento e, ao mesmo tempo, a helenização de sua cultura.

A influência da cultura helênica se faz primeiro na literatura, na qual os clássicos da literatura grega são adaptados ao gosto e a sensibilidade do espírito romano, cita-se a título de exemplo as comédias de Plauto (230-180 a.C.) e de Terêncio (190-159 a.C.) e as sátiras de Lucílio (184-102 a.C.) (PEREIRA, 1984). Influência notável se fez na filosofia, conforme se evidencia no orador, político e filósofo Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), que assimilou grande parte da cultura helênica, o que lhe permitiu divulgá-la e imortalizá-la em língua latina (FARIA, 1984).

A filosofia grega adentrou em Roma por volta de 155 a.C., quando uma embaixada grega composta por filósofos atenienses foi a Roma pedir a supressão

de uma multa. Aplicada a Atenas devido ao saque praticado na cidade de Oropos. Nessa missão diplomática, destacam-se a presença dos estóicos Crates de Mallos (200-160 a.C.) e Diógenes da Babilônia (viveu por volta do ano 150 a.C.), o neo-acadêmico Carnéades de Cirene (214-129 a.C.) e o peripatético Critolau da Fasélia (viveu por volta do ano 150 a.C.). Estes filósofos aproveitaram sua estada na *Urbe* para pronunciar conferências, as quais explicitaram seu talento e a habilidade, e despertou o interesse dos jovens romanos pela filosofia grega.

Apesar do apreço pela maioria dos romanos, os filósofos gregos foram acusados de pregar imoralidades. Catão (234-149 a.C.), o Velho, os denunciou por considerar a influência helênica prejudicial à tradição e aos costumes romanos, conseguindo aprovação do senado para expulsar estes pensadores gregos, embora esse movimento tenha se mostrado inútil em relação ao processo (cf. PEREIRA, 1984; FARIA, 1984; NOVAK, 1999; PEREIRA MELO, 2007).

Mesmo em sua curta estadia, os filósofos gregos conseguiram ouvintes entusiastas em Roma. Assim, o helenismo, combatido publicamente, vai aos poucos perdendo terreno no meio dos setores inferiores da sociedade romana, ficando restrito apenas aos círculos elitizados (FARIA, 1984). A presença da cultura grega em solo romano foi tão significativa que Roma, no século I d.C., foi considerada o centro mais importante da cultura helenística. Isso se deve, principalmente, à “situação parecida àquela vista no Oriente, com a implantação das monarquias helenísticas” (PEREIRA MELO, 2007, p.29).

Esse movimento foi responsável pelo acolhimento romano dos sistemas filosóficos helenísticos na *Urbe*. Era o advento da cultura greco-romana, expresso pela assimilação da genialidade especulativa grega e da praticidade do espírito romano (PEREIRA MELO, 2007).

Destaque especial, nesse processo, se deve ao desenvolvimento do epicurismo e do estoicismo, pois responderam plenamente ao senso prático e utilitário do espírito romano.

O pensamento romano, nesse período, foi dominado por conteúdos práticos e imediatos, entendidos como questões de sobrevivência. “O romano tem a utilidade como fim principal de seus atos. Ocupa-se com o campo, com as leis e não se deixa levar pelas fantasias” (VIEIRA, 1984). O espírito romano movido por essas necessidades imediatas levou ao máximo o poder de agir.

Portanto, o romano não expressa seu ideal maior na figura do filósofo, mas na do homem público, o cidadão preparado para a carreira estatal. Destarte, o conteúdo de educação era aquele que privilegiava o aprendizado da vida pública e o serviço militar; o ideal romano é aquele que consagra o indivíduo ao estado. Para José Joaquim Pereira Melo (2006, p.2) os romanos “introduziram outros elementos [no processo formativo], como a possibilidade de utilização prática e o caráter utilitário, conferindo à formação intelectual um novo perfil”.

Nesse sentido, segundo Maria Novak (1999), a escola Peripatética e a Acadêmica não se difundiram por não conter em sua filosofia regras de comportamento, fundadas pela moral e com um fim religioso.

A filosofia romana se torna uma ciência da moral, de modo a exercer o ofício da religião. Apresentando uma concepção de homem e de mundo que se exortava como verdadeira. O estoicismo e o epicurismo dominam o século de Lucrécio (98-55 a.C.): o primeiro, a procurar a salvação da sociedade pela dependência do homem a uma providência divina; o segundo, a procurar a liberdade do homem, tornando-o seu próprio senhor (NOVAK, 1999).

Assim, estoicismo e epicurismo se preocuparam em responderem questões pertinentes à felicidade individual do homem romano, o modo de alcançá-la é que se divergia.

O epicurismo chegou a Roma por volta do século I a.C.; Lucrécio foi seu principal divulgador. O epicurismo se destacou pelos seus princípios norteadores, que recomendavam: o retorno do homem à natureza de que ele se afastara; livrar os homens dos seus piores inimigos, o temor e a inveja, e acima de tudo o medo da morte.

Porém, apesar de o epicurismo responder às necessidades iniciais da sociedade romana, ele não teve grande repercussão, pois seu principal preceito - afastar o homem da vida pública - entrou em conflito com os ideais formativos da sociedade romana. “Temos, por conseguinte, um sistema que dá uma explicação mecanicista do mundo, e cuja moral é quietista, utilitarista e individualista – precisamente o avesso da mentalidade romana” (PEREIRA, 1984, p.100). Devido a isso, houve o enfraquecimento e posterior desaparecimento do Epicurismo em Roma.

O estoicismo, por sua vez, ao considerar a participação do homem na política e também por ser uma doutrina orientada por conteúdos existencialistas, ganhou maior apreço pelos romanos.

O estoicismo surgiu em Roma por volta dos anos 150 a.C., com Panécio de Rodes (180-110 a.C.). Alcançou grande repercussão no período Imperial devido a seu caráter prático e moral, que estava em conformidade com o espírito romano. “O estoicismo romano difere do estoicismo grego, porquanto, segundo a índole prática do gênio romano, limita-se exclusivamente aos problemas morais, que quase constituem o caráter essencial do estoicismo...” (PADOVANI, 1977, p. 159).

Isso se deve ao caráter flexível que o estoicismo assumiu - afinal, por não ser considerado uma doutrina pronta e acabada, adquiriu diferentes configurações, adequando-se e sendo reinterpretado em outros tempos, a exemplo da sua “nova” configuração em Roma.

Dessa forma, o estoicismo assumiu outra interpretação em Roma e destacou-se pelo caráter quase religioso que assumiu em seus conceitos e pela ênfase ainda maior no aspecto moral de sua filosofia.

A filosofia adquiriu um perfil de sagrado, cujo objetivo era ensinar, por meio de exortação e do exemplo, a moral e a libertação espiritual, visando anular o domínio que as paixões e os vícios tinham sobre o homem, oferecendo-lhe, uma forma superior de felicidade (PEREIRA MELO, 2007, p.33).

Papel expressivo nessas discussões assumiu Lúcio Aneu Sêneca, um dos principais pensadores do estoicismo romano, responsável por difundir e somar grande valor às questões estóicas. A interpretação do estoicismo grego por Sêneca é tal que alguns autores o classificam como estoicismo senequiano.

2.1 – O Estoicismo Senequiano: Um Antídoto Contra os Vícios de Seu Tempo

Nascido em Córdoba em 4 a.C., Lúcio Aneu Sêneca teve uma formação completa, de acordo com a organização do ensino romano de seu tempo, fundado na gramática, na retórica e na filosofia. Educado por mestres pitagóricos e estóicos, Sêneca sempre esteve interessado em uma explicação para o homem de seu tempo, e é nesta busca que ele encontra o estoicismo, filosofia que nunca

abandonaria.

Exerceu as profissões de advogado, político, filósofo e escritor, foi exilado sob acusação de adultério e só retornou à corte após oito anos, em 49 d.C., convocado pelo imperador Cláudio (10-54 d.C.) e sua esposa Agripina (16-59 d.C.) para ser preceptor de seu filho, Nero (37-68 d.C.). Esta aproximação com o futuro imperador levou-o a ocupar posições importantes no Império, entre as quais o de *amicus principis* e conselheiro de Nero. Por desacordos com o comportamento de Nero, Sêneca pediu afastamento da vida pública, embora o pedido tenha sido negado pelo imperador, afastou-se, sob a alegação de enfermidades. Em 65 d.C., acusado, sem provas, de participar de uma conspiração contra o imperador, suicidou-se, por ordem de Nero.

O estoicismo senequiano desenvolveu-se num período em que o Império sinalizava sintomas de decadência sócio-econômico-política, assim, a falência dos objetivos superiores da sociedade romana obrigava o homem buscar seus princípios norteadores na esfera privada. Por isso, o referencial proposto pela filosofia, particularmente a proposta por Sêneca, estava fundada em valores morais fundamentais ao homem de seu tempo.

O estoicismo teve como palco uma Roma dominada pelo terror, marcada pelos espetáculos sangrentos dos gladiadores nos circos e também pelas perseguições aos primeiros cristãos. De acordo com Sêneca, existia todo o tipo de aparato necessário para sacrificar 'os corpos' capturados pelas autoridades.

Tais motivos [de temor], se bem me lembro, são de três tipos: podemos temer a indigência, ou as doenças, ou as violências perpetradas pelos poderosos. De todos eles nada nos abala mais do que os males ocasionados pela prepotência alheia, já que ocorrem acompanhados de imenso estrépito e agitação. (...) O terceiro tipo de desgraça ocorre entre grande alarido, faz sua aparição entre armas, chamas, cadeias e bando de feras treinadas para rasgar aos homens as entranhas. Imagina, neste momento, o cárcere, as cruzes, os cavaletes, os ganchos, o pau que atravessa todo o corpo e acaba por sair pela boca, os carros lançados em direção oposta que despedaçam os membros, a célebre túnica revestida e entretecida de matérias inflamáveis e tudo mais que a crueldade foi ainda capaz de inventar. Não é, portanto, de admirar se o perigo que mais receio inspira é este, que se apresenta sob tanta variedade de formas e rodeado de aparato terrível (Cartas, 14, 3-6)⁸.

⁸ Sêneca ressalta em 'A Brevidade da Vida' (XII, 2) sua hostilidade pelos episódios dos espetáculos de luta de seu tempo, que nem mesmo são romanos: "e o que se senta num ginásio (que vergonha!

A brutal crise moral da sociedade romana da qual os espetáculos circenses são autênticos representantes, fez com que o estoicismo de Sêneca assumisse uma configuração quase sagrada em seus ensinamentos. Assim, o pensamento do Pórtico perdeu significativamente sua dimensão pública e política, passando dar grande ênfase aos ensinamentos para a libertação individual dos vícios e das paixões que agonizavam o homem de seu tempo.

Esse contexto evidencia a instabilidade e a agitação social que marcou o tempo vivido por Sêneca. Que obrigou o homem romano a buscar segurança na filosofia, considerada pelo filósofo estóico, como o único meio de libertar o homem dos vícios e lhe proporcionar tranquilidade a alma.

A falência de objetivos superiores, norteadores da existência, indica a deriva em que se encontrava a sociedade romana, ciosa de valores fundamentais. A sofisticação dos costumes, a brutal crise moral, dos quais os circos são autênticos representantes, a busca excessiva dos bens materiais, os exageros de toda ordem, a entrega às paixões e aos vícios a caracterizam como uma sociedade doente, objeto fácil de homens mal intencionados, charlatões e adivinhos (a exemplo dos astrólogos), aberta a qualquer culto religioso que promettesse salvação a seus adeptos (...) com isso, a filosofia assumiu o papel de uma pedagogia e, particularmente, de uma terapia, cuja função era curar os males da alma (PEREIRA MELO, 2007, p.32-33).

A filosofia adquire, para Sêneca, um caráter prático que visa libertar o homem das paixões e dos vícios, para que ele desfrute de uma forma superior de felicidade.

Essa liberdade, nada a pode dar senão a indiferença aos caprichos da sorte: nascerá, então, esse bem inestimável, a calma do espírito posto em abrigo seguro, a elevação moral; e o conhecimento da verdade, afugentando os terrores, dará origem a uma grande e inalterável alegria, a bondade, o desabafo da alma que a deleitarão, não enquanto bens, mas como efeitos do seu próprio bem (Vida Feliz, IV, 5).

O papel do filósofo torna-se, então, o de médico da alma, pois cabe a ele restabelecer o homem de sua enfermidade social - já que Sêneca considerava a sociedade romana enferma devido à corrupção moral e institucional existente neste

Os vícios dos quais somos vítimas nem mesmo são romanos), para apreciar as pelejas dos rapazes que se estapeiam?”.

período. Desse modo, a filosofia deveria atuar como um antídoto, um remédio contra os vícios, distinguindo o homem sábio do estulto; já que não existe, nas reflexões senequianas, distinção entre 'sabedoria' e 'ser sábio'.

Nota ainda que facilmente o nosso espírito se habitua a procurar um prazer, e não uma cura, ou seja, a fazer da filosofia uma distração, quando ela é uma terapêutica. Não sei qual seja a diferença entre 'sabedoria' e 'ser sábio': sei é que me é indiferente sabe-lo ou ignorá-lo. Diz-me: quando ficar a saber a distinção entre 'sabedoria' e 'ser sábio', passarei a ser sábio? por que então enredar-me entre os termos da sabedoria de preferência aos seus actos? Faz com que eu seja mais forte, mais seguro, coloca-me a altura do destino, ou acima dele. Poderei estar acima do destino se encaminhar para este fim todos os meus estudos (Cartas, 117, 33).

Para Sêneca, a tarefa essencial do homem deveria ser a compreensão filosófica, pois só agindo dessa maneira poderia alcançar um nível superior, o conhecimento do Sumo Bem ou da verdadeira sabedoria: "a filosofia está a um nível superior: seus ensinamentos dirigem-se à alma, e não às mãos!" (cartas, 90, 26).

Com esse caráter medicinal da filosofia no combate contra os males, as paixões e os vícios, Sêneca acreditava que o homem poderia alcançar a sabedoria e conviver segundo os ditames da razão. O homem, como projeto da natureza, nasceu para desfrutar da felicidade, mas tende a desviar dessa rota.

O homem é, de facto, um animal possuidor de razão; por conseguinte, se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa facílima: viver segundo a sua própria natureza! (Cartas, 41, 8).

O retorno do homem à natureza significava o retorno ao ponto de onde ele se afastou da sabedoria e da liberdade devido ao erro do vulgo: os vícios e as paixões. O afastamento das preferências da multidão, de acordo com Sêneca, garantia ao homem o restabelecimento da sua condição original de pureza e liberdade.

Arranjemos, portanto, um protector que de vez em quando nos puxe as orelhas, que dissipe as opiniões do vulgo, que proteste contra as preferências da multidão. Enganas-te se pensas que os vícios nasceram conosco: vieram por acréscimo, foram incutidos em nós! Que freqüentes admoestações nos ajudem a repelir as opiniões que

a nossa volta se difundem! A natureza não nos destinou para nenhum vício, antes nos gerou puros e livres (Cartas, 94, 55-56).

Os bens materiais devem, portanto, promover uma vida digna do homem e não sua escravização. Liberto desta materialidade e das coisas ‘más’ a sabedoria possibilita ao homem a transcendência, uma aproximação e identificação com a divindade condição concedida pela interiorização reflexiva. O homem descobre o valor de sua alma em si.

Seja como for, a alma deve recolher em si mesma, deixando todas as coisas externas: que ela confie em si, se alegre consigo, estime o que é seu, se aparte o quanto pode do que é alheio, e se dedique a si mesma; que ela não se ressinta das perdas materiais e interprete com benevolência até mesmo as coisas adversas (Tranquilidade da Alma, XIV, 2).

Este processo de interiorização do homem consiste em demonstrar que para se alcançar o Bem Supremo é preciso agir mediante a razão. “A virtude significa, portanto, a presença do bem em uma pessoa (...). Por isso, a virtude é uma, total: não se é mais ou menos virtuoso, não se é virtuoso ou não” (BRUN, 1986, p.78). Portanto, Bem Supremo e virtude se equivalem, entendendo que o homem virtuoso é possuidor de um caráter moralmente perfeito. A virtude é, nesse sentido, a base necessária para o agir moralmente.

A virtude consiste nessa conformidade racional com a ordem e harmonia das coisas. Em outras palavras, viver racionalmente é estar de acordo com a natureza e conforme com o destino. Agir bem é comportar-se racional, inteligente e sabiamente conforme a razão, a reta razão que é a virtude (SANGALLI, 1998, p.103).

A razão além de distinguir o homem virtuoso do ignorante é considerada por Sêneca a diferença fundamental entre os homens e os animais.

Mas enfim, para te não demorar mais tempo, admitamos que no animal irracional há um certo bem, uma certa virtude, uma certa perfeição; mas esse bem, essa virtude, essa perfeição não tem valor absoluto. Tal valor absoluto é exclusivo dos seres racionais a quem é facultado saber porquê, dentro de que limites e de que modo agir. Em suma, o bem só existe em quem existe a razão (Cartas, 124, 20).

O valor absoluto e a justa medida em todas as coisas garantiam a harmonia

da alma, pois a libertava dos vícios e dos prazeres de sua materialidade: “o sumo bem é conquistado pelo viver virtuoso, onde esta vida virtuosa deve ser conformada com a racionalidade da natureza universal (...) ou razão universal” (SANGALLI, 1998, p.100).

Ao considerar a razão como bem maior do homem virtuoso, Sêneca não desconsidera que esta virtude traz consigo algum prazer, no entanto diferente de Epicuro, entende que este prazer não é um fim, mas uma consequência.

Por isso, a justa medida garante a verdadeira satisfação dos desejos, nem em abundância nem em sofrimento: “todos os defeitos, por diminutos que sejam, têm tendência a aumentar; tudo quanto é nocivo ignora a justa medida (Cartas, 85, 12). Cabe ao homem, portanto, estar em conformidade com a razão e dosar suas ações: “o prazer encontra-se, segundo Sêneca, à beira de um precipício, sendo preciso o máximo de discernimento; caso contrário, advém a dor e o sofrimento” (BEZERRA, 2005, p.25).

O prazer⁹ ainda é comparado a algo irracional, próprio de animais segundo Sêneca, uma vez que é desprovido de reflexão, um impulso sem o uso adequado da razão que deve direcionar as ações humanas. Sendo assim, o espaço ocupado pelo prazer e pelo vício não deixa margem de plena realização da alma.

Quem não se contenta apenas com o bem moral terá forçosamente de lhe pôr ao lado ou o sossego (...) ou o prazer. O primeiro, em boa verdade, pode aceitar-se: a alma, livre do que seja importuno, pode consagrar-se à observação do universo sem nada que a distraia da contemplação da natureza. Quanto ao segundo, o prazer, é um bem digno de animais! Significa pôr ao lado do racional o irracional, da moralidade a imoralidade, da grandeza a pequenez! (Cartas, 92, 6).

Por isso, o prazer de acordo com Sêneca não pode ser confundido com a felicidade, uma vez que, a concepção de felicidade passa pela condição de um estado permanente e invariável da alma, o assemelhar da alma com o divino, que não é outra coisa senão uma parte do espírito divino presente no corpo do homem (PEREIRA MELO, 2007).

Assim, o prazer não pode ser critério para conduzir a vida, uma vez que, ele

⁹ O prazer é distinguido por Sêneca em duas categorias: os prazeres corporais e os prazeres da alma. Os corporais são aqueles advindos dos sentidos e da satisfação dos desejos materiais do homem. Os prazeres da alma, são mais salutares, são eternos e não se misturam com as coisas transitórias e efêmeras, considerados por Sêneca frutos das ações virtuosas (ver mais em: BEZERRA (2005) e PEREIRA MELO (2007)).

é distinto pela sua boa ou má vontade, e para Sêneca, ele deve apenas acompanhar a vontade boa e reta. Os prazeres, neste aspecto, deviam ser moderados e discretos, são normativas, regras e limites da própria natureza física e racional. O prazer apenas acompanha a virtude, mas não é concomitante a sua atividade (SANGALLI, 1998).

Essas condutas recomendadas por Sêneca, fundadas principalmente no afastamento dos vícios e das paixões, garantiam, segundo ele, a aproximação do homem da divindade. Nesse processo, também se faz necessária a reflexão sobre a materialidade humana, condição imprescindível para essa ação libertadora.

2.2 – A *Physis* Humana: Corpo e Alma

A constituição do indivíduo mereceu lugar de destaque nas reflexões de Sêneca, tanto que o entendimento da *physis* humana foi um conteúdo fundamental de seu pensamento e de sua proposta educativa.

O homem, para Sêneca, era a semelhança da *physis* universal: matéria e *logos*. Portanto, essa compreensão ultrapassava os limites da individualidade e propunha o entendimento não só do homem mas do universo.

2.2.1 – A FORMAÇÃO DA *PHYSIS* OU A FÍSICA ESTÓICA

A concepção de ‘corpos’ considerada pelo estoicismo, e também por Sêneca, é estabelecida como única realidade e substância atribuindo-lhe, então, unicidade à matéria, considerada a essência e a substância dos elementos. Nessa perspectiva, todas as outras coisas não são senão corpos e maneiras de ser da matéria.

Todo o indivíduo é um corpo, e o mundo apenas contém corpos. Eis-nos face ao materialismo dos estóicos (...), os estóicos admitindo que os corpos são as únicas realidades e a única substância, dizem que sua matéria é uma; ela é o substrato dos elementos e a sua substância; todas as outras coisas, mesmos os elementos, não são senão corpos e maneiras de ser da matéria (BRUN, 1986, p.50).

Ao afirmar que tudo é “corpo”, o estoicismo ultrapassa os princípios da física de seu tempo. Assim, para os pensadores do pórtico qualquer coisa, sem distinção, se é ser, é corpo, inclusive a inteligência, a ciência e as virtudes (REALE, 1994).

Sêneca estabelece dois princípios para a formação da *physis* – ou do mundo, – matéria e razão; esses princípios, em uma união perfeita, são constitutivos da realidade corpórea. Matéria (tó páchon) e razão (lógos) integram, na sua relação mútua de princípios passivo e ativo, respectivamente, a estrutura da *physis*, ou do mundo. Misturam-se perfeitamente. São dois princípios constitutivos da realidade do universo e da corpórea.

O ser humano é, também ele, à semelhança da *physis*, composto de dois princípios: *matéria* e *lógos*. A matéria recebe-a, cada pessoa, dos próprios pais. A alma ou pnêuma é centelha individual desprendida do fogo divino ou da alma do mundo (LARA, 2001, p.188).

O entendimento passivo da matéria diz respeito ao papel do *lógos* na integração do indivíduo, pois é a ele que compete o papel de artesão da vida e também o de dar forma à matéria. “Lugar idêntico ao que a divindade ocupa no universo, ocupa no homem o espírito; o que no universo é a matéria, é em nós o corpo. Sirva, portanto, o inferior ao superior” (Cartas, 65, 24).

Nesse sentido, o próprio indivíduo é considerado um corpo, assim como a noite, a palavra, Deus e a alma; “o mundo apenas contém corpos” (BRUN, 1986 p.50). A individualidade foi considerada, então, como uma noção fundamental e constitutiva.

2.2.2 – O CORPO: UMA MATÉRIA SEM QUALIDADE

Sêneca considera a materialidade do homem, entendendo-a do mesmo modo que Platão, como a morada da alma - o que não o impede de considerar o corpo como uma matéria ‘sem qualidade’.

Levando em consideração a fragilidade, Sêneca compara o corpo a um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo. Isso faz com que Sêneca o entenda como algo perecível.

Sendo tu mesma um corpo perecível e frágil e sujeita a doenças [...]. Um vaso que pode quebrar-se ao menor abalo, ao menor movimento. Não é necessária uma grande tempestade para que se destrua: bata onde bater, se dissolverá. O que é o homem? Um corpo débil e frágil, indefeso por sua própria natureza, que tem necessidade do auxílio alheio, exposto a todos os danos do destino; um corpo que quando exerceu o bem os seus músculos, é pasto de qualquer fera, é vítima de qualquer uma; composto de matéria inconsciente e mole e brilhante somente nas suas feições exteriores; incapaz de suportar o frio, o calor, a fadiga e, por outro lado, destinado à desagregação pela inércia da ociosidade; um corpo preocupado com seus alimentos, por cuja carência ora se enfraquece, por cujo excesso ora se rompe; um corpo angustiado e inquieto por sua conservação, provido de uma respiração precária e pouco firme, a qual um forte ruído repentino perturba; um corpo que é fonte doentia e inútil, de contínuo perigo para si mesmo (Consolação a Mária, X, 1, 2-3).

O corpo foi classificado como 'indiferente', portanto, é o homem em suas ações que determinaria o uso do corpo para o 'bem' ou para o 'mal'. "É um erro pensar-se, Lucílio, que a fortuna nos concede o que quer que seja de bom ou de mau; ela apenas dá a matéria com que se faz o bom e o mau, dá-nos o material de coisas que, nas nossas mãos, se transformam em boas ou más" (Cartas, 98, 2).

Segundo o filósofo, o corpo era responsável pela natureza humana, por isso, deveria ser suprimida toda e qualquer forma de tortura ao corpo, considerado por ele, como atos antinaturais e contra os ditames da natureza.

O nosso objetivo é, primordialmente, viver de acordo com a natureza. Ora é antinatural torturar o próprio corpo, repelir os cuidados elementares de higiene, procurar a sujidade e tomar alimentos não apenas humildes mas repugnantes, repelentes (Cartas, 5, 4).

Mesmo assim, o homem deve atribuir ao corpo os cuidados essenciais à sua saúde. Sêneca adverte também que o homem deve tratá-lo duramente para que ele obedeça ao espírito, pois, ao contrário, ele limita a relação do homem com Deus e, ainda, o impede de conhecer a verdade.

Prossegui, pois, um estilo de vida correcto e saudável, comprazendo o corpo apenas na medida do indispensável à boa saúde. Mas há que tratá-lo com dureza, para que ele obedeça sem custo o espírito: limite-se a comida a matar a fome, a bebida a extinguir a sede, a roupa a afastar o frio, a casa a servir de abrigo contra as intempéries (Cartas, 8, 5).

O corpo merece os cuidados mínimos e deve ser entendido como algo necessário à vida humana e não o seu contrário. Logo, o corpo merece atenção, não por ser importante em si, mas porque a alma depende dele. A dependência de que fala Sêneca é extrínseca (ULLMANN, 1996, p.22).

Sêneca estabelece, portanto, uma relação entre extrínseco-irracional e intrínseco-racional. Nesse sentido, Cabe ao homem exercitar o seu bem específico, maior e próprio: a razão; e não exercitar o corpo, sua exterioridade, considerada por Sêneca, própria dos animais.

Afinal, pergunto eu, para quê tentares desenvolver a força física? A natureza deu forças bem maiores a muitos animais, domésticos ou selvagens. (...) Mesmo que decidas treinar-te para corridas de velocidade nunca serás tão veloz quanto uma lebre. Não quererás tu deixar essas competições em que necessariamente ficarás a perder, em especialidades que não são a tua, e remeter-se à prática do seu bem específico? Esse bem que consiste numa alma escorreita e pura, emula da divindade, erguida acima do vulgo humano e sem recorrer a nada exterior a ti? És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão (cartas, 124, 22-23).

Dessa forma, a prática excessiva de exercícios físicos aumenta o volume do corpo e diminui a agilidade da alma, diminui até mesmo a dedicação ao trabalho intelectual necessário para a saúde da alma.

A ginástica destinada a desenvolver a musculatura dos braços, do pescoço, do tórax, é uma insensatez totalmente imprópria dum homem de cultura: ainda que sejas bem sucedido na eliminação da adiposidade e no crescimento da musculatura nunca igualarás nem a força nem o peso de um boi gordo! Pensa também que quanto mais volumoso for o corpo mais entravada e menos ágil se torna a alma. Pois isso, mesmo limita quanto puderes o volume do teu corpo e dá o máximo de espaço à tua alma! Vários inconvenientes se oferecem a quem se preocupa em excesso com o exercício físico: por um lado o esforço exigido pelos próprios exercícios tira-nos o fôlego e deixa-nos incapazes de atenção e aplicação a um trabalho intelectual intenso (Cartas, 15, 2-3).

Ao mesmo tempo, Sêneca adverte que um corpo obeso também prejudica a agilidade do espírito: “O que há de liberal, pergunto eu, nestes indivíduos que vomitam em seco, que quanto mais engordam o corpo mais deixam o espírito macilento e letárgico?” (Cartas, 88, 19). Por isso ele considera a importância do exercício físico em sua justa medida, devendo ser praticado apenas para manter os benefícios da alma e não para o desenvolvimento do corpo.

Dignas de respeito são a justiça, a piedade, a coragem, a sabedoria; desprezíveis são, pelo contrário, coisas como a robustez das pernas, a solidez dos músculos, a saúde e firmeza dos dentes – tudo coisas, que muito freqüentemente se encontram entre os homens mais vis (Cartas, 92, 19).

Essa demonstração senequiana dos conhecimentos físicos e fisiológicos do homem faz com ele não negue a necessidade do exercício físico como contribuinte na manutenção do corpo. Adverte, porém, que esses exercícios devem ser breves e fáceis não exigindo muita dedicação para sua prática, pois, deve se passar rapidamente ao exercício da alma, esta sim deve ser exercitada dia e noite, já que só ela é um bem que melhora com o passar dos anos.

Há exercícios fáceis e breves que fatigam o corpo rapidamente e nos poupam tempo. Tais exercícios merecem sobretudo a nossa atenção: a corrida, os exercícios com halteres, os vários tipos de saltos (...) Escolhe alguns destes exercícios, cuja execução não é difícil. Seja qual for o teu preferido, não deixes de passar depressa do corpo para a alma: a esta, dá-lhe exercício dia e noite. O exercício físico não te exigirá grande esforço; o da alma, nem o frio ou o calor o interrompe, nem mesmo a velhice. Cultiva, por conseguinte, um bem que vai melhorando com a idade! (Cartas, 15, 4-6).

Por relacionar o corpo ao que é material, logo, efêmero; Sêneca adverte que a *physis* humana apenas oferece ao homem prazeres ilusórios e de curta duração, por isso, devem ser moderados: “O corpo alicia-nos a prazeres ilusórios, de curta duração, prazeres que nos repugnam mal terminam e que, se não forem doseados com extrema moderação, acabam por se tornar seu contrário” (Cartas, 23, 6).

Os prazeres do corpo, quando não são moderados, acabam transformando-se em sofrimentos.

(...) os próprios prazeres degeneram em sofrimentos, os banquetes são cousas de indigestão, a embriaguês provoca o entorpecimento e o descontrole dos nervos, a sensualidade é motivo de deformações nos pés, nas mãos, em todas as articulações (Cartas, 24, 16).

O homem, segundo o estoicismo senequiano, não consegue de forma alguma suprimir esse apego à materialidade, mas a moderação dos seus hábitos e de suas atitudes pode atenuá-la.

Segundo Sêneca se o homem pudesse controlar essa tendência inata pela materialidade ele teria um predomínio da natureza e de todas as imperfeições humanas. Desse modo, poderiam ser 'retificadas' até mesmo as imperfeições congêntas da matéria.

Nenhuma sabedoria, de facto, nos poderá libertar de certas fraquezas físicas naturais: tendências inatas, congêntas, a prática pode abrandá-las, nunca suprimi-las (Cartas, 11, 1-2) (...) tais fenómenos, conforme disse, não há sabedoria que os suprima; doutro modo a sabedoria, se pudesse erradicar todos os defeitos, teria um poder absoluto sobre a natureza. Aquilo que nos foi dado pelos condicionalismos do nascimento e da constituição física, por muito que, longamente, o espírito tenha trabalhado por aperfeiçoar-se, nunca nos abandonará, são fenómenos que não podemos impedir, sem simultaneamente, podemos provocar (Cartas, 11, 6).

A materialidade humana, nesse aspecto, foi considerada por Sêneca responsável por restringir a relação do homem com a sabedoria e com a divindade. O ser submisso a sua materialidade foi considerado por Sêneca um homem escravo em sua configuração mais vergonhosa, pois o filósofo a concebia como uma escravidão voluntária. O homem, em sua materialidade, pode estar submetido, mas suas ações não podem se restringir a este cárcere.

Sendo o homem livre por natureza, escravo é todo o homem insensato, estulto, ou seja, aquele que não usa da razão para suas ações: "ninguém deve ser julgado pelas aparências, porque há escravos interiormente livres e homens livres, que escravos dos vícios" (ULLMANN, 1996, p.33). Assim um escravo, em sua condição social, é livre enquanto vale-se da sabedoria em suas ações.

Só o sábio é livre, e todo o homem insensato é um escravo; o sábio é livre porque não vê senão o que deve acontecer, ele só possui uma vontade; o insensato é incapaz de compreender a razão dos seus actos e, por isso, a acção mais nobre levada a cabo por quem não possui a sabedoria apenas tem a aparência de virtude (BRUN, 1986, p.89).

Desse modo, escravo é o homem que tem uma relação de servidão com suas necessidades materiais, principalmente com seu corpo: "... será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo" (Cartas, 11, 1).

A liberdade assume, portanto, uma representação no estoicismo senequiano de direito natural e não como um direito público. "Não é a liberdade do

direito público, mas a liberdade do direito natural¹⁰, isto é, a independência interior que livra do temor da morte, da pobreza, dos homens, da ira divina ou da escravidão tirânica dos apetites do nosso corpo” (SANGALLI, 1998, p.108).

Nesse aspecto, livre da fragilidade humana o homem deve se dedicar ao seu bem maior: a alma.

2.2.3 – A ALMA: UMA PARCELA DIVINA NO INTERIOR DO HOMEM

As reflexões sobre a composição da materialidade humana têm ainda a intenção de demonstrar o processo pelo qual é inserido no corpo o espírito. Processo que permite ao homem, de acordo com Sêneca, contemplar a sabedoria universal.

Responsável por atribuir qualidade ao corpo, a alma [pneuma] foi considerada seu fogo interior – o seu espírito ou sua ‘chispa’.

Esta idéia [de pneuma] veio da medicina grega e foi a ela que a filosofia estóica a foi buscar. O que pretendia originalmente ser uma explicação da vida orgânica do corpo humano era agora transferido para a vida do universo: tudo era permeado pelo pneuma doador de vida, segunda a teoria estóica de physis (JAEGER, 2002, p.37-38).

Por ser parte do *logos* divino, ou seja, da alma universal, para Sêneca, sua origem no corpo afigurava-se por emanção (ULLMANN, 1996). Por ser entendida em sua imortalidade, o início e o fim da alma não estava subordinada a existência homem.

A alma foi apresentada como emanção do sol e, portanto, não teria início nem fim com o homem. Essa sua condição de imortal, de emanção do sol, não representava novidade. Segundo o estoicismo, a alma constituía-se em uma parcela do *logos* divino, do espírito ou da razão universal que, de fato, seria o próprio Deus e, por extensão, seria eterno. A alma, por ser sua parcela, só podia ser imortal (PEREIRA MELO, 2007, p.31).

¹⁰ Idalgo J. Sangalli (1998, p.108) acrescenta que esta liberdade não pode ser entendida como um ‘liberdade psicológica’ ou ‘subjetiva’ ou num sentido de ter posses e de satisfazer os seus desejos. A liberdade de que fala Sêneca ‘é o bem supremo do homem e somente a filosofia pode proporcioná-la’.

A alma em sua constituição é composta de uma substância mais flexível e sutil, comparada por Sêneca a um sopro.

Com muito mais facilidade pode dar forma à alma, essa entidade flexível, mais maleável que qualquer líquido. De facto o que é a alma senão uma espécie de sopro dotado de certa consistência? Ora tu podes observar como o ar é mais elástico que as outras espécies de matérias precisamente por ser a mais subtil (Cartas, 50, 6).

Por ter essa constituição, é impossível, portanto, que o corpo a comprima em seu interior: “Assim também a alma, (...) é feita de matéria extremamente tênue, não pode ser coagida nem esmaga dentro do corpo: graças à sutileza, consegue escapar-se através da massa que a comprime” (Cartas, 57, 8).

Considerada a parte predominante na constituição do indivíduo, a alma também é responsável por seu desenvolvimento intelectual. “A alma foi convertida em chispas do ‘fogo sagrado’ e o corpo, perecível, em barro, ou seja, não tinha nenhuma importância ou significado” (PEREIRA MELO, 2007, p.23).

Assim, só os prazeres proporcionados pela alma são verdadeiros e trazem benefícios para o homem. Desprovido de sua voluptuosidade o prazer é entendido como consequência de uma vida reta sem apego à materialidade. É, portanto, papel da alma ter domínio das condutas do corpo, assim, ela mantém a condição original da natureza humana e sua tranquilidade.

O desapego da vida terrestre e a qualificação das virtudes do homem estão, para Sêneca, sob responsabilidade de sua parte superior do homem: a alma; por isso, ela deve passar por um treino intenso: “Para a alma se dispor a encarar a aproximação da morte é indispensável robustecê-la à custa de intenso treino” (Cartas, 82, 16).

Para isso, a alma possui tudo de que precisa em seu interior, não há a necessidade de fatores materiais nem equipamentos para que o homem desenvolva seu bem próprio: a virtude e a sabedoria.

E penso sobretudo nisso: se o corpo pode, à força de treino, atingir um grau de resistência tal que permite ao atleta suportar a um tempo os murros e pontapés de vários adversários, que o torna apto a agüentar um dia inteiro sob um sol abrasador, numa arena escaldante, todo coberto de sangue – não será mais fácil ainda dar a alma uma tal robustez que a torne capaz de resistir sem ceder aos golpes da fortuna, capaz de erguer-se de novo ainda que derrubada

e espezinhada?! De facto, enquanto o corpo, para se tornar vigoroso, depende de muitos fatores materiais, a alma encontra em si mesma tudo quanto necessita para se robustecer, alimentar, exercitar. Os atletas precisam de grande quantidade de comida e bebida, de muitos ungüentos, sobretudo de um treino intensivo: tu, para atingires a virtude, não precisará de despender um tostão em equipamento! Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti (Cartas, 79, 3-4).

Por ser a alma a parcela divina no interior do homem, a parte responsável por sua racionalidade, por não ter nem início nem fim e por compartilhar a razão universal o homem deve destinar todas suas ações para o benefício alma, até o momento em que ela se libertar de seu cárcere e retornar ao seu lugar de origem.

2.2.4 – CORPO E ALMA: UMA RELAÇÃO DE CONFLITO E DEPENDÊNCIA

O valor do corpo deve ser entendido pelo que ele proporciona à alma, por isso, ele deve estar inteiramente submetido a ela. Somente assim, o homem estabelece sua relação com o *lógos* e descobre a verdadeira felicidade: que para Sêneca está em si mesmo.

Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que significa 'dentro de ti'? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo. Este nosso corpo, embora sem ele nada possamos fazer, considera-o como utensílio, indispensável, sim, mas não valioso (Cartas, 23, 6).

Sendo, pois, a alma o bem próprio do homem e sua parte fundamental, o corpo para Sêneca, torna-se um mero objeto transitório e necessário para a vida da alma neste mundo.

A parte fundamental do homem é a virtude em si mesma; por companhia foi-lhe dado este corpo inútil e transitório que apenas serve, como diz Possidônio, para a gestão de alimentos. A virtude, em si mesma divina, termina em lamaçal; à sua parte respeitável e celeste acrescenta-se um animal inerte e apodrecido! (Cartas, 92, 10).

O corpo é entendido, nesse sentido, como um peso à prisão da alma que o impede de contemplar a natureza e verdadeira sabedoria.

De fato este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para o incitar e alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino (Cartas, 65,16).

O homem que submete sua alma ao corpo e valoriza a condição humana inata de estima pela matéria, é considerado por Sêneca, como já mencionado, um escravo. Para ele, o homem está escravizado em sua condição natural e, portanto, submetido à escravidão tirânica dos apetites do corpo (SANGALLI, 1998). Nesse sentido, o verdadeiro escravo é o homem escravo do próprio corpo.

Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele. Não nego que devamos dar-lhe atenção, mas nego que devamos ser seus escravos. Será escravo de muitos quem for escravos do próprio corpo, quem temer por ele em demasia, quem tudo fizer em função dele. Devemos proceder não como quem vive no interesse do corpo, mas simplesmente como quem não pode viver sem ele (Cartas, 14, 1-2).

Essa condição natural estabelecida pela natureza, sendo a alma superior e o corpo inferior, conforme discutido, outorga o direito de superioridade da alma. O homem deve “fazer das coisas gratas ao corpo e perecedoras o mesmo uso que se faz, nos acampamentos, dos auxílios e das tropas ligeiras: estas têm de servir e não mandar. Só assim serão úteis à alma” (Vida Feliz, VIII, 2). Isso é inviabilizado quando o homem mantém sua condição inata de apreço pelo corpo, isso significa, segundo Sêneca, uma ruptura e uma inadequação da alma de sua condição natural.

O apego à materialidade humana, além de produzir uma ruptura e uma inadequação em relação à natureza específica do homem, desencadeia uma inversão da ordem natural de valores: a parte superior do homem, o seu lado nobre e divino, é subjugada pela sua parte inferior, frágil e perecível (PEREIRA MELO, 2007, p.55).

Essa subversão da condição natural do homem significa a perda da liberdade para qual a alma foi criada. A alma encontra-se, pois, escravizada e encarcerada no corpo.

Essa escravidão humana diz respeito à condição temerosa que o homem assume em relação às condutas de sua vida, a ponto de a materialidade humana ser mais considerada que seu espírito.

Um excessivo interesse pelo corpo inquieta-nos com temores, carrega-nos de apreensões, expõe-nos aos insultos; o bem o moral torna-se desprezível para aqueles que amam em excesso o corpo. Tenhamos com ele o maior cuidado, mas na disposição de o atirar às chamas quando a razão, a dignidade, a lealdade assim o exigirem (Cartas, 14, 2-3).

A escravidão da alma pelo homem está relacionada ainda a sua dependência por uma vida faustosa vinculada à riqueza. Para Sêneca o papel do homem de bem, é optar por uma vida simples, sem luxos e sem apego às coisas de valores transitórios. Caso contrário sua alma seria dependente do seu corpo.

A civilização do luxo é um desvio em relação à natureza: dia a dia cria novas necessidades, que aumentam de época para época; o engenho está a serviço dos vícios! Começou por ambicionar coisas supérfluas, em seguida contrárias à natureza, e acabou por colocar a alma na dependência do corpo, forçando-a subordinação aos prazeres físicos. Todas essas técnicas que enchem de agitação e ruído as nossas cidades estão a serviço do corpo; o que outrora se lhe concedia a título de escravo, é lhe atualmente outorgado como a um soberano! (Cartas, 90, 19).

Toda atividade humana deve, portanto, estar voltada para o benefício da alma e não do corpo: “Creio que estamos ambos de acordo que é para proveito do corpo que procuramos os bens exteriores; em que apenas cuidamos do corpo para benefício da alma” (Cartas, 92, 1).

A alma, nesse sentido, toma uma proporção dominante em relação ao corpo, já que sua debilidade leva também à do corpo, e “Tudo quanto nos fortalece a alma transforma-se em benefício para o corpo” (Cartas, 78, 3).

Quando diz respeito apenas sobre a saúde do corpo, por ser considerado de fácil aprendizado e praticidade, é um exercício apenas para os estultos, pois de nada vale, para o sentido estóico da vida, um corpo robusto com uma alma frágil e afastada da sabedoria.

Portanto, são as condutas do homem que expressam o valor de sua alma, por isso, “o homem feliz é aquele para quem não há nem bem nem mal, mas uma alma

boa ou má, que pratica o bem, contenta-se com a virtude, não se deixa exaltar nem abater pelos azares da sorte” (Vida Feliz, IV, 2).

O corpo, para Sêneca, além de estar sob os domínios do tempo serve como auxiliar dos vícios. A alma, por sua vez, deve demonstrar-lhe rigorosidade e alegrar-se com o passar dos tempos, pois, com isso, seu espírito estará mais vigoroso e o corpo fragilizado pelas ações da idade, então, lhe restará pouco tempo de convivência com este fardo, e também para se libertar de seu cárcere.

Há, porém, uma coisa que te peço tomes em consideração: é que não sinto na alma as injúrias da idade, conquanto as sinta no corpo. Somente envelhece os meus vícios, tal como o corpo auxiliar desses vícios. O meu espírito conserva-se vigoroso e mostra-se contente de já pouco ter de se ocupar com o corpo, isto é, já alijou uma grande parte do seu fardo (Cartas, 26, 2).

De alma liberta, não mais importa ao homem de bem o fim que levará seu corpo, nem as mazelas do tempo ou até mesmo quando o abandona definitivamente o fim que levará seu cadáver.

A alma desprende-se dele ora com serenidade, ora firme de propósito – busca sua saída sem se importar com a sorte dessa pobre coisa que para aí fica! Nós não ligamos importância aos pêlos da barba ou aos cabelos que acabamos de cortar; do mesmo modo, à nossa alma divina, ao preparar-se para abandonar o corpo, de nada importa a sorte dada ao seu invólucro – se o fogo o consome, se a terra o cobre ou as feras o despedaçam; para ela, isso tem tanta importância como para o recém-nascido a placenta. Que o corpo abandonado sirva de pasto às aves ou vá ser consumido como ‘presa entregue aos cães marinhos’ que importa isso para quem deixou essa vida? (Cartas, 92, 34).

Com o advento da morte, o corpo termina sua jornada e cumpre seu objetivo, assim como a placenta que garante a vida do homem neste mundo o corpo deve o retorno da alma ao *Iógos*, ao encontro com a divindade, onde encontrará a sabedoria e a eternidade.

Essa fuga do mundo material garante ao homem a verdadeira liberdade. Livre do corpo, ele pode compartilhar toda sabedoria divina. “Se um dia sairmos desse mundo de lama para as regiões sublimes e superiores teremos à nossa espera a tranqüilidade da alma e, eliminadas todas as causas do erro, obteremos a liberdade absoluta” (Cartas, 75, 18).

Sêneca ressalta que o homem pode alcançar esse estado de tranqüilidade antes mesmo de deixar o corpo, uma vez que a inconstância é o “vício que vem a ser o maior inimigo da tranqüilidade” da alma (Tranqüilidade da Alma, XIV, 1).

Essa condição instável assumida pelo homem está diretamente relacionada ao apego pela sua materialidade. Por ser considerado inato nunca poderia ser suprimido pelo homem, mas, de acordo com Sêneca, a realização da ‘caminhada filosófica’ contribui para atenuar esse apego à materialidade humana. Portanto, a libertação das influências externas apresenta ao homem uma possibilidade de regeneração.

2.3 – A Caminhada Auto-Educativa: O Processo de Regeneração do Homem Enfermo

Em Sêneca, o processo regenerador da condição humana passa pela caminhada auto-educativa¹¹ em busca da verdadeira sabedoria, o que traz como exigência a vontade.

Só há uma solução, portanto: ser firme e avançar sem descanso. O caminho que resta percorrer é mais longo que o já percorrido, mas grande parte do progresso consiste na vontade de progredir. De uma coisa tenho eu plena consciência: quero progredir, quero-o com toda a alma! Sei que também tu estás cheio de entusiasmo no sentido de buscar atingir a virtude com todas as energias. Avancemos, pois só assim a vida nos será de utilidade (*Cartas*, 71, 36).

Esse processo auto-formativo e transformador não poderia, segundo Sêneca, ser realizado sem a vontade do discípulo, pois esse é um bem que existe em seu interior e cabe ao homem desenvolvê-lo. “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisa de uma coisa: a vontade” (*Cartas*, 80,4). Portanto, a vontade foi entendida como uma força decisória, que distingue o moral do imoral, indica o caminho do bem e desvia-se do mal, numa dinâmica facilitadora da felicidade (PEREIRA MELO, 2007).

¹¹ Para Lara (2001, p.186) “o estoicismo era um projeto pedagógico completo. Visava ajudar as pessoas a tornarem-se sábias e, concomitantemente, ajudá-las a assumir um tipo de vida que as levasse à felicidade”.

Nesse caminhar, o homem pode ser surpreendido por obstáculos de seu objetivo final: a sabedoria. Cabe, então, ao homem utilizar esses obstáculos para testar sua vontade, dedicação e persistência e, do mesmo modo, realimentar suas intenções quanto ao processo formativo e estabelecer novos objetivos para alcançar o bem maior, a virtude.

... todos concordam que um homem ocupado não pode fazer nada bem: não pode se dedicar à eloquência, nem aos estudos liberais, uma vez que seu espírito, ocupado em coisas diversas, não se aprofunda em nada, mas, pelo contrário, tudo rejeita, pensando que tudo lhe é imposto. Nada é menos próprio do homem ocupado do que viver, pois não há outra coisa que seja mais difícil de aprender. Professores das outras artes, há vários e por toda parte, dentre algumas essas, vemos crianças terem atingido tanta maestria, que chegam até a ensiná-las. Deve-se aprender a viver por toda a vida, e, por mais que tu talvez te espantes, a vida toda é um aprender a morrer (*Sobre a brevidade da vida*, VII, 3).

Para José J. Pereira Melo (2007), Sêneca entende que o essencial na educação não é a aquisição de habilidades intelectuais ou a assimilação da cultura, mas a regeneração do homem.

Gasta-se o engenho com questões supérfluas: estas teorias não tomam os homens bons, apenas os fazem eruditos. 'Saber' é algo de muito mais vasto, e também mais simples: não são precisas muitas letras para nos darem um espírito bem formado; nós é que estamos habituados a desperdiçar tudo, e a filosofia não foge à regra. Sofremos de intemperança em tudo, até no uso das letras. Estudamos para a escola, não para a vida! (*Cartas*, 106, 11-12).

Nesses termos, Sêneca assume um conteúdo prático, ou seja, a educação deveria estar fundada sobre bases reais da vida e ser comum a todos os homens. A educação é entendida, nesse caso, como orientação básica para a vida, um longo caminho a ser perseguido, que se torna o objetivo e o sentido de viver.

Quando conseguirmos que o homem, instruídos nesses princípios, tenha uma clara noção da condição humana, quando tiver entendido que não é feliz a vida que obedece ao prazer mas sim a que obedece à natureza, quando tiver passado a abraçar, como único bem próprio do homem, a virtude e a evitar como único mal o vício, quando tiver percebido que tudo mais – riquezas, honras, saúde, força, poder – (...), então ele não precisará de conselheiro para, (...) cada situação (*Cartas*, 94, 8).

Nesse processo, papéis essenciais têm, também, a liberdade e o ócio. A liberdade aliada ao conhecimento é fundamental a uma vida moral; assim, “sem conhecimento não se conquista a liberdade e sem liberdade não se alcança a moralidade” (PEREIRA MELO, 2007, p.105), sendo que a moral era o objetivo primacial do sentido estoíco da vida.

O ócio, nesse sentido, contribui para o processo formativo à medida que livra o homem de suas atividades cívicas; assim, o ócio não era simplesmente um descanso, mas parte integrante da busca pelo aperfeiçoamento a formação ideal. “A sabedoria é algo de grande e de vasto; exige para si todo o espaço; temos de nos debruçar sobre o divino e o humano, sobre o passado e o futuro, sobre o transitório e o eterno, sobre o tempo” (*Cartas*, 88,33).

Destarte, o ócio significava a suma atividade do homem como homem, uma ação desinteressada, para a qual o espírito se concentre na contemplação da sabedoria (PEREIRA MELO, 2007).

Assim sendo, quanto maior a assimilação do homem com o conteúdo de sua educação mais ele se afasta dos tormentos de sua vida e se aproxima da felicidade. Que deve resultar na sua tranquilidade plena e na sua verdadeira liberdade.

Para isso, o homem deve travar uma luta interior, uma luta contra si mesmo e contra seu corpo: “o mundo é o espaço de homens vencidos, dos que não sabem ou não querem declarar uma guerra consigo mesmos, tendo em vista obter o que é ideal: a vitória da alma sobre o corpo” (PEREIRA MELO, 2007, p.63).

A educação assume o papel de libertação da alma de seu cárcere: o corpo, portanto, a educação tem como objetivo a restituição do homem à sua ordem natural.

Como a alma se encontra tiranizada e presa no corpo, ela perde a liberdade, cabendo à educação, no seu aspecto corporal, também responsável pelo processo formativo, contribuir para a sua libertação, respaldada numa orientação básica, ascética e sensível (PEREIRA MELO, 2007, p.100).

Segundo Sêneca, ao término desse caminho percorrido, o homem descobre uma ‘nova’ vida, e agora atribui ao corpo o último degrau na sua escala de valores.

Fala e age sempre com esse propósito, atenta a que coisa alguma te desanime. Pede aos deuses que te liberte dos teus votos de antigamente e formula outros inteiramente novos: pede-lhes sabedoria, pede-lhe impecável saúde do espírito, e só depois também a do corpo (Cartas, 10, 4).

Aliado a esse processo está a filosofia, responsável por reabilitar o homem e conduzi-lo por um caminho de sabedoria que o libertará do cárcere e da servidão do corpo.

A filosofia seria uma parceira essencial nesse processo. Ela seria o único conhecimento capaz de abrir caminho para a sabedoria e habilitaria o homem, de modo paulatino, para se libertar das cadeias que o aprisionam. Graças a ela, o homem poderia romper com a servidão do corpo e com outras formas de escravidão, em particular a da “fortuna”, perfazendo um relativo progresso rumo à perfeição. (PEREIRA MELO, 2007, p.8).

Por isso, a filosofia é entendida por Sêneca como a única fonte e onde reside a verdadeira saúde.

De facto é na filosofia que reside a saúde verdadeira. Sem ela, a alma estará doente e mesmo o corpo, embora dotado de grande robustez, terá somente a saúde própria dos dementes e frenéticos. Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a saúde do corpo; esta última, aliás, não te dará grande trabalho se o seu objetivo for gozar apenas de boa saúde (Cartas, 15, 1-2).

Este desapego à materialidade proporcionado pelo estudo da filosofia leva o homem a contemplar um estado superior e não mais material, a filosofia lhe proporciona então a superação de seus temores, já que isso lhe proporcionará viver tranquilamente.

A filosofia dá-lhe a possibilidade de manter a alegria com a morte diante dos olhos, de estar forte e contente seja qual for o estado físico, de não perder a força da alma quando se esvai a do corpo. Um bom piloto navega mesmo com a vela rasgada e, se os mastros forem derrubados, ainda assim escora os restos do barco até ao fim da viagem (Cartas, 30, 3).

É responsabilidade da filosofia, libertar o homem dos medos que lhe atormentam, particularmente o medo da morte. A morte assume proporções

temerosas, para o homem que cultua a materialidade e para aquele que encontra no corpo os motivos para a sua felicidade.

Processo superado pelo sábio, pois de acordo com os ensinamentos estoicos, ele medita diariamente sobre o sentido e o fim de sua vida, não temendo os fatos de seu cotidiano nem o seu fim último: a morte.

Medita diariamente nisto, para seres capaz de abandonar a vida com serenidade de espírito: muitos são os que se agarram a ela como pessoas arrastadas pela corrente, que jogam a mão aos cardos e aos rochedos! Muitos há que andam miseravelmente à deriva entre o medo da morte e os tormentos da vida, sem querer viver e nem saber morrer (Cartas, 4, 5).

A superação do medo da morte contribui à medida que liberta o homem das preocupações da vida, entendendo ser ela inevitável a todas as pessoas. Assim, nesse processo educativo, o sábio só alcança a imperturbabilidade quando se mostra pronto a desfazer-se de todos os seus bens até mesmo da própria vida, pois só assim pode-se considerar senhor de si próprio.

Se queres ter uma vida agradável deixa de te preocupar-te com ela! Nenhum objeto dá bem estar a seu possuidor senão quando este está preparado para ficar sem ele; e nenhuma coisa mais facilmente podemos perder do que aquela que é irrecuperável depois de perdida. Anima-te, pois, e ganha coragem contra aquilo que é inevitável aos mais poderosos
(...)
Quem despreza a própria vida é absoluto senhor da tua!
(Cartas, 4, 6-8).

A filosofia deve, então, libertar esse homem atormentado por sua materialidade, “persegue a volúpia a ela subordina tudo o mais e a primeira coisa de descuida é a sua liberdade; é o preço que paga pelo ventre; e não compra as volúpias, vende-se a elas” (Vida Feliz, XIV, 3). O homem deve, portanto, dirigir suas aflições para as alturas conformado com sua condição mortal: “o homem, é demasiado mortal para adquirir o conhecimento dos imortais” (Sobre o Ócio, V, 7). Mas deve perseguir seu ideal sabendo haver uma existência superior e eterna que deve ser contemplada.

Quer o filósofo, quer o candidato a filósofo, estão colados ao seu corpo, mas a melhor parte de si mesmo está liberta e dirige as suas

meditações para as alturas (...) seu carácter e tal que não sente pela vida nem amor nem ódio, e sofre sua condição mortal embora sabendo que existe uma existência superior (Cartas, 65, 18).

Nessa 'nova' realidade, a alma não se limitará a uma fagulha de luz, pois liberta do corpo, estará livre para receber a luminosidade em sua plenitude, já que foi restituída à alma do mundo.

A nossa alma só terá motivo para se congratular quando, liberta das trevas em que ainda se debate, não se limitar a ver uma débil luminosidade, mas receber em pleno a luz do dia, quando for restituída ao espaço celeste e reocupar o lugar que era o seu antes do nascimento (Cartas, 79, 12)

A superação dos medos e o retorno do homem à sua condição natural original assumem, pois, para Sêneca, um sentido educativo, uma caminhada educativa que deve regenerar o homem, fazê-lo estabelecer novas relações com a realidade voltado para sua transcendência e para o que deve ser contemplado: o eterno e não o efêmero.

O conceito de corpo estabelecido pelo estoicismo senequiano promulga a materialidade humana como uma condição à vida do homem sábio, por isso, cabe a ele desenvolver sua alma e impor limites ao corpo. Por ser o corpo considerado um mal necessário, a educação senequiana assume uma natureza fundamentalmente espiritual e, por complemento, pouca preocupação corporal.

Assim, a única preocupação diz respeito às condições mínimas de sobrevivência do corpo para que ele cumpra seu objetivo: realizar a caminhada educativa, descobrir a verdadeira sabedoria e garantir o retorno da alma ao seu lugar de origem: o cosmos.

Estas condutas são consideradas por Sêneca como fundamentais para uma vida feliz. Deste modo, viver de acordo com a natureza significava restabelecer a condução natural da vida humana: a subordinação do corpo em relação à alma. Por isso, para ele, o homem sábio deveria restabelecer a sua relação com o corpo.

2.4 – A Relação do Sábio com Seu Corpo

O sábio, segundo Sêneca, deveria ser um guia e um modelo social a ser

seguido. Sábio, nesse sentido, é quem vive segundo a natureza, isto é, segundo a razão; em decorrência disso, está isento das paixões. É papel do sábio também compartilhar a sabedoria, realizar uma ação pedagógica e transformadora.

O homem sábio deve dedicar-se ao desenvolvimento da alma, e não só do corpo, pois os benefícios trazidos pela alma não se deterioram com o tempo e seu desenvolvimento é evolutivo, ao contrário do corpo.

Devemos procurar algo que não se deteriore com o tempo, nem conheça o menor obstáculo. Somente a alma está nessas condições, desde que virtuosa, boa, elevada. Um Deus morando num corpo humano – aqui está a designação justa para essa alma (Cartas, 31, 11).

O estabelecimento dessa condição dominante da alma para o corpo assegura ao homem sábio a tranquilidade da alma, condição contrária aos vícios. Nessa condição virtuosa, a alma em contato com o cosmos, mesmo imersa na matéria, alcança a sua condição material divina. Somente aguarda, com tranquilidade, a sua verdadeira liberdade de seu cárcere: o corpo.

Os que atribuem uma grande importância ao corpo são considerados por Sêneca, como homens não sábios. Ora, ao se considerar a instabilidade da matéria, eles estão à mercê de todas as vicissitudes da carne, ou seja, não compartilham de uma vida tranquila e feliz. Já o homem sábio, pela sua capacidade de separar a alma do corpo, não sofre com essas vicissitudes, a exemplo das dores físicas e das dificuldades do corpo.

O sábio estóico deve desligar-se “dele [do corpo] quanto puderes, e desde já afasta-te do prazer que não seja ...[lacuna]... estritamente necessário; alheia-te deste mundo, e começa desde já a meditar em algo de mais profundo e sublime” (Cartas, 102, 28). Toda a dedicação humana deve, de acordo com os ensinamentos estóicos, estar direcionada para a alma. Então, o sábio se preocupará primeiro com a saúde da alma, sua parte mais próxima ao divino, e não ao corpo que o prende à materialidade humana.

As pessoas inexperientes [não sábias] vêm-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão portanto ao corpo uma grande importância. Por isso mesmo, o homem entregue de coração à sabedoria separa a alma do corpo e ocupa-se mais da primeira – sua parte melhor, de natureza divina –, e apenas

dá ao corpo – frágil e sempre queixoso! – os cuidados estritamente indispensáveis (Cartas, 78, 10).

Portanto, para o sábio, a falta de saúde lhe afeta apenas o corpo já que a alma não sofre com suas debilidades físicas: “A falta de saúde afecta o teu corpo, mas não o teu espírito” (Cartas, 78, 20).

Sêneca, desse modo, estabelece uma independência da alma até mesmo com relação à fisiologia do corpo: “É o espírito que carece de ser acalmado, é a sua perturbação que exige ser dominada. O espírito não estará sossegado só por o corpo estar em repouso; o próprio descanso é freqüentemente cheio de inquietude” (Cartas, 56, 8)

O homem que alcançou a felicidade não ama a matéria e, desinteressado pelo corpo, não está mais sujeito aos desígnios da sorte, além de conseguir demonstrar desprezo por sua vida nesse universo. Portanto, uma vez que só seu corpo pode ser escravizado e atacado, o homem sábio tem seu espírito livre em uma condição superior que lhe garante a liberdade. Por isso, todos os esforços do homem no processo formativo devem ser direcionados para este fim.

Eu sou algo mais, eu nasci para algo mais do que para ser escravo do meu corpo, a quem não tenho em maior conta do que a uma cadeia em torno da minha liberdade. (...) Se algo em mim pode sofrer ataques é o corpo; mas neste desconfortável domicílio habita um espírito livre. Nunca esta carne me compelirá ao medo, ou a alguma hipocrisia indigna de um homem de bem; (...) Quando chegar a altura romperei a minha ligação com ele. E mesmo agora, enquanto estamos colados um ao outro, não somos companheiros com direitos iguais: o espírito arroga para si todos os direitos. o desprezo pelo próprio corpo é a certeza da liberdade (Cartas, 65, 21-22).

A felicidade do homem sábio não está, portanto, no corpo, mas sim nos bens maiores como a razão e a sabedoria. “Não devemos atribuir ao corpo o ponto mais alto da nossa felicidade; os bens verdadeiros são aqueles que devemos à razão – bens firmes e duradouros, insusceptíveis de decadência” (Cartas, 74, 16).

Nesse aspecto, livre de todas as mazelas de seu tempo e da fragilidade humana, o sábio não temia nada; nem mesmo a morte, já que entendia ser ela um processo da natureza: “o fasto, a voluptuosidade, a glória, são coisas frívolas e dignas de desprezo; a morte é uma operação da natureza, não há que a temer” (BRUN, 1986, p.88). Então, sábio é o homem que prefere morrer com coragem ao

invés de temores¹².

Não querer morrer é o mesmo que ter querido não viver: a vida foi nos dada com a morte como termo para o qual caminhamos.

Como não é então insensato temê-la? O que é certo, aguarda-se; só o que é dúbio se teme.

A morte tem um caráter de inexorabilidade igual para todos, inflexível: quem poderá queixar-se de existir em condições que são idênticas para todos? [...]

Por isso, se devemos temer a morte, então devemos temê-la sempre, porque em qualquer idade estamos sujeitos a ela (Cartas, 30, 10-11-17).

O sábio senequiano deve estar pronto para desfazer-se do corpo a qualquer momento, sendo isso uma condição para sua liberdade. “Queres tu ser livre perante o teu próprio corpo? Habita-o com a disposição de quem está pronto à mudança” (Cartas, 70, 17). Por isso, o homem guiado pela sabedoria deve estar preparado para a morte.

A morte, nesse sentido, deve significar para o homem sábio não uma perda, mas um processo de libertação da alma de sua prisão: o corpo.

Não podes levar contigo mais do que trouxeste, pelo contrário, tens mesmo que despojar-te de uma boa parte do que trazias ao entrar nesta vida: ser-te-á tirado o teu último revestimento, a pele que te envolvia; ser-te-ão tirados a carne e o sangue que se espalhava e fluía por todo o corpo; ser-te-ão tirados os ossos e os tendões que serviam de sustentáculo aos tecidos moles. Esse dia que tu tanto temes, como se fora o último, marca o teu nascimento para a eternidade (Cartas, 25-26).

Não há, portanto, o que temer com a morte, já que com esse acontecimento a parte essencial do homem - a alma - não é destruída; ao contrário, realiza seu objetivo final que é compartilhar da sabedoria divina. “Encara, portanto, com coragem a tua hora decisiva, a hora derradeira apenas para o corpo, não para a alma” (Cartas, 102, 24). Sêneca ainda ressalta: “Se o corpo já não está à altura de suas tarefas, por que não havemos de libertar a alma dos seus entraves?” (Cartas, 58, 34).

¹² O suicídio é interpretado por Sêneca, neste aspecto, como um refúgio corajoso, deixado à liberdade. Para Reinholdo A. Ullmann (1996) este é um paradoxo da liberdade e da impassibilidade do sábio. Este sabe não apenas viver com dignidade, mas também morrer com coragem.

Livre dos medos e dos vícios o homem sábio consegue alcançar um estado de *apatia*, tranquilidade, e viver sabiamente de acordo com a natureza. “É para lá que chama o seu estado primordial, e lá poderá a nossa alma residir mesmo antes de subtrair-se à prisão do corpo desde que, expulsando por completo os vícios, se eleve subtil e pura até ao pensamento divino!” (Cartas, 79, 12).

Estando a alma separada do corpo e o sábio vivendo sob os ditames do *lógos*, esta se torna a tutora do corpo: “cumprirei todas as tarefas, por maiores que sejam, com a alma apoiando o corpo” (Vida Feliz, XX, 3). Esta relação garante à alma o domínio de todas as condutas do corpo, do mesmo modo o mantém em seu caminho reto de retorno à sua verdadeira natureza.

Torna-se, portanto, papel do homem sábio restabelecer a condição natural da alma, libertando-a do corpo e mantendo-o sob controle. O sábio deve estabelecer uma nova relação com seu corpo, não uma relação de desprezo, mas o corpo deve ser entendido como se necessário à vida e o instrumento que sob controle conduz a alma para a liberdade.

O homem sábio por meio da sua vontade deveria, mesmo vivendo entre as conturbações da sociedade, atingir e manter a paz de espírito sustentando suas conquistas, ou seja, retornar ao seu caminho natural desprezando os vícios que tendem a buscar uma orientação contrária à natureza.

Como visto, embora o estoicismo de Sêneca tenha se desenvolvido em ambiente romano, não perde as características da primeira fase da filosofia helenística. Nessa perspectiva, torna-se de fundamental importância o entendimento do pensamento helenístico, uma vez que ele foi imprescindível para a elaboração da filosofia cristã. Nas considerações de Reinhold A. Ullmann (1996, p.104), “o cristianismo é, pois, (...) devedor ao paganismo”.

Nesse sentido, o cristianismo redefine os conceitos propostos na Antigüidade a fim de inaugurar um novo tempo: a Idade Média. Para isso, a expressão máxima dessa sociedade não é mais o bem supremo, mas Deus.

CAPITULO III

HELENISMO E CRISTIANISMO

O conteúdo de fé proposto pelo cristianismo nascente sofreu transformações ao longo dos tempos até a consolidação, nos séculos IV e V, do seu corpo filosófico, teológico e doutrinal. Tal processo levou o cristianismo a perder seu caráter de doutrina aparentemente simples, composta de algumas regras de conduta moral propostas por Cristo - portanto, desprovida de preocupação filosófica - para se constituir num conjunto de idéias produzidas e sistematizadas pela razão.

Gestado em três âmbitos distintos: espiritual, o judeu; político, o romano e cultural, o grego, o cristianismo encontrou nessas esferas um conteúdo fecundo para sua organização e consolidação. Do mundo judeu foi assimilado o conteúdo do Antigo Testamento, complementado ao Novo Testamento, assim como, sua organização institucional: a sinagoga e a família; dos romanos, serviu-se do exemplo de sua organização administrativa e do caráter tolerante quanto à postura cultural e religiosa dos povos submetidos; dos gregos, serviu-se de suas reflexões filosóficas que podiam contribuir para o desenvolvimento da sua fé; a apropriação do conteúdo clássico racionalmente elaborado e estruturado serviu-lhe de base para a organização e fundamentação de uma filosofia cristã (PEREIRA MELO, 2005).

A constituição desse quadro nos primeiros séculos de nossa era possibilitou que, em seu primórdio, o cristianismo transitasse por essas instâncias sem estabelecer conflitos à ordem posta.

O diálogo que o cristianismo foi obrigado a estabelecer com a cultura clássica fez com que a orientação filosófica assumida por ele desse maior dimensão ao seu conteúdo de fé. Assim, “a fusão da religião cristã com a herança intelectual grega fez que as pessoas se apercebessem de que as duas tradições tinham muito em comum” (JAEGER, 2002, p.86).

Essa assimilação da filosofia clássica foi complexa e trabalhosa, pois seu conteúdo com frequência se mostrava contrário à verdade cristã (PEREIRA MELO, 2005). Isso fez com que num primeiro momento a cultura grego-romana fosse combatida, porém mostrava-se evidente sua contribuição para a elaboração das reflexões cristãs e para a disseminação da nova fé. A religião cristã reconhece, pois,

as possibilidades que se abriam com a aproximação e/ou assimilação de aspectos relativos à cultura clássica.

O cristianismo, então, após combater o pensamento clássico, propôs uma interpretação cristã dos conteúdos consagrados pela tradição filosófica grega, mostrando-se capaz de elaborar um sistema filosófico próprio. Isso efetivou o processo de conciliação com o pensamento greco-romano.

Ao dar-lhe a sua própria interpretação, a religião cristã mostrou-se capaz de dar ao mundo mais do que simplesmente outra seita religiosa. Deixou de se limitar a defender-se e ofereceu a sua própria filosofia positiva como base para uma reconciliação entre o mundo antigo e o novo (JAEGER, 2002, p.94).

Nesse momento, o cristianismo se apresentou como uma continuação da Paidéia grega, de modo que até mesmo os que foram educados na Paidéia 'antiga' passaram a reconhecer seu valor filosófico. Há que se considerar que o cristianismo, nesse período, dirigiu seus escritos, em grande parte, ao público não-cristão com o objetivo de cristianizá-los.

Assim, ao mesmo tempo que se afirmava semelhante à Paidéia clássica, a Paidéia de Cristo assegurava em suas exortações que superaria sua antecessora e se tornaria o centro da nova cultura. Em suma, a Paidéia clássica lhe serviu de instrumento (JAEGER, 2002).

No entanto, não bastava mostrar Cristo como novo modelo de vida, havia que se mostrar o poder formativo do cristianismo.

Não bastava inventar divisas e proclamar Cristo o novo pedagogo da humanidade (...) e o cristianismo a única verdadeira Paidéia. Os cristãos tinham que mostrar o poder formativo do seu espírito em obras de calibre intelectual e artístico superior e de arrebatá-la a mentalidade contemporânea no seu entusiasmo. (JAEGER, 2002, p.97).

Nesse processo de conciliação entre a cultura clássica e as verdades cristãs, foi evidente a contribuição de Clemente de Alexandria (150-215) e de seu discípulo Orígenes (185-254), que por sua formação filosófica clássica se mostraram favoráveis à incorporação de aspectos que julgavam verdadeiros e valiosos do saber pagão. Isso levou São Clemente, por analogias, a uma aproximação entre o

conteúdo bíblico e os poemas de Homero e de Hesíodo (PEREIRA MELO, 2005). Por essa ‘reinterpretação’, eles são considerados os fundadores da filosofia cristã.

De acordo com Werner Jaeger (2002), a organização do conteúdo cristão proposta por São Clemente e Orígenes não consistia num sistema filosófico completo aos moldes da filosofia clássica que abrangia reflexões sobre a lógica, a física e a ética, mas, no que se denominava teologia.

Maiores dimensões, nesse sentido, toma o conteúdo cristão com os ‘Doutores da Igreja’, que se dedicaram à elaboração de ‘novos’ conceitos e de textos a respeito da fé e da revelação divina; levaram a assimilação da cultura grego-romana a suas últimas instâncias a ponto de considerarem o cristianismo uma religião revelada e original. Além disso, a filosofia foi convertida em um instrumento do cristianismo. O conjunto desses escritos ficaram conhecidos como a “Filosofia Patrística”.

Segundo José Pessanha (1999, p.12), “O que se encontra na Patrística são escritos de elogio ao cristianismo e tentativas de mostrá-lo como doutrina não oposta às verdades racionais do pensamento helênico, tão respeitado pelas autoridades romanas”.

Nessa discussão, em fins da Antiguidade e início da Idade Média, destacou-se Santo Agostinho que, no exercício de cristianização do pensamento clássico, retomou idéias já consagradas na Antiguidade, para fundamentar o seu magistério.

3.1 – Santo Agostinho e a Descoberta do Homem Interior

Aurelius Augustinus (Santo Agostinho) viveu entre 354 a 430 da nossa era. Nasceu em Tagaste – África, província romana da Numídia, atual Argélia. Por meio dos escritos de Cícero, teve contato com a filosofia que, desde então, foi utilizada como base em suas reflexões.

Agostinho lecionou em Tagaste e Cartago, como resultado de seus estudos desenvolvidos em Madura e Cartago em 365 e 370, respectivamente. Quando Agostinho passou a lecionar em Roma e Milão, ele abandonou a seita maniqueísta¹³

¹³ O maniqueísmo foi fundado pelo persa Mani (215-276 d.C.); que tinha como fundamento de sua filosofia dois princípios absolutos: o bem e o mal, que para ele, regiam toda a organização do universo.

e descobre o neo-platonismo¹⁴, atendo-se fundamentalmente aos escritos de Plotino. É nessa época também que Agostinho lê as cartas de Paulo de Tarso (viveu no século I d.C.), o que viria a influenciar profundamente suas reflexões.

Converteu-se ao cristianismo no ano de 386 da nossa era. A pedido do povo, tornou-se presbítero de Hipona (hoje Annaba ou Bone, na Argélia), na qual mais tarde se tornaria Bispo.

Desde sua conversão, Santo Agostinho se propôs chegar ao entendimento, à luz da razão, dos ensinamentos contidos nas chamadas verdades eternas propostas nos livros sagrados dos cristãos.

Assim, Santo Agostinho estabelece uma das suas primeiras preocupações filosóficas quando convertido ao cristianismo: harmonizar em um só corpo doutrinário respostas racionais aos fundamentos do que entendia como o verdadeiro conhecimento, ou seja, Deus.

3.2 – A Antropologia Agostiniana

Santo Agostinho atribuiu, assim como os filósofos gregos, grande importância ao desvendamento do que é o homem, considerado por ele, como um ‘grande abismo’ e um ‘grande problema’ e um “grande enigma” a descobrir.

Grande abismo é o homem, Senhor! Tendes contados os seus cabelos, e nenhum se perde para Vós. Contudo, os seus cabelos são mais fáceis de contar que os afetos e movimentos do coração! (Confissões, IV, 14, 22).

Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece (Confissões, X, 5, 7).

O ponto de partida de Santo Agostinho para a gênese da natureza humana foi explicar a natureza do homem num composto de corpo e alma.

[Agostinho] – Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e corpo?

¹⁴ O neo-platonismo teve como objetivo retomar a exigência clássica da filosofia. Plotino, seu principal representante; e Porfírio, seu discípulo; deram um novo alento à filosofia de seu tempo, pois, desconsideravam seus aspectos principais: o dogmatismo e a grande relevância atribuída à moral; outro aspecto importante foi a elaboração de suas reflexões sem ecletismos. Portanto, Plotino se ateve essencialmente ao conteúdo platônico, porém, isso não representou apenas uma retomada do platonismo. Sua filosofia tem fortes traços do conteúdo místico do oriente (cf. ABRÃO, 1999; ULLMANN, 2002; REALE, 1994).

Todos foram concordes, exceto Navígio, que declarou não saber.
 [A.] – Mas, disse-lhe eu, pensas que ignoras tudo em geral, ou essa proposição é uma entre outras coisas que desconheces?
 [Navígio] – Não creio que sou totalmente ignorante, respondeu ele.
 [A.] – Podes, pois, dizer-nos alguma coisa do que sabes?
 [N.] – Sim, posso.
 [A.] – Se isso não te incomoda, dize-nos, pois.
 E como ele hesitasse, interroguei:
 [A.] – Sabes, pelo menos que vives?
 [N.] – Isso eu sei.
 [A.] – Sabes, portanto, que tens vida, visto que ninguém pode viver a não ser que tenha vida?
 [N.] – Isso também sei.
 [A.] – Sabes, igualmente, que possuis um corpo?
 Ele concordou.
 [A.] – Sabes, então, que constas de corpo e vida?
 [N.] – Sim, todavia tenho dúvidas se não existe alguma coisa a mais do que isso.
 [A.] – Assim, não duvidas destes dois pontos: possuis um corpo e uma alma. Mas estás em dúvida se não existe outra coisa que seria para o homem um complemento de perfeição.
 [N.] – É isso, concordou ele (Vida Feliz, 2, 7).

Desse modo, a união entre corpo e alma constituía, conforme Santo Agostinho, o conceito de homem total. “Que o corpo se une à alma para formar e constituir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (Cidade de Deus, X, 29, 2).

Mesmo considerando a totalidade do homem em corpo e alma, Santo Agostinho atribuiu maior importância à alma pela sua característica de imutabilidade e simplicidade.

Quanto à criatura espiritual, tal como a alma comparada com o corpo, é certamente mais simples, ou seja, não é dotada de tanta multiplicidade como o corpo, mas também não é simples. É mais simples do que o corpo, porque não é uma massa que se difunde pelo espaço local, mas em cada corpo a alma está toda inteira; e toda está também em qualquer das partes do corpo. Assim, quando algo acontece na menor parte do corpo que influi na alma, embora não em todo o corpo, ela pode sentir, pois influi no seu todo. Mas como na alma uma coisa é a sua atividade, outra, a inércia, a agudeza, a memória, o desejo, o temor, alegria, a tristeza. E como esses sentimentos podem existir na natureza da alma uns sem os outros, e uns com mais intensidade, outras com menos, inumeráveis e variadíssimos, é sinal evidente de que essa natureza não é simples, mas múltipla. Ora, tudo o que é simples é imutável, portanto toda criatura é mutável (Trindade, VI, 6, 8).

Alma e corpo se mostram contrários ainda pela sua composição, porque o corpo está sob classificações físicas diferentes das da alma.

Existe certamente no corpo humano certo volume de carne, certa forma, certa ordem e distinção de membros, numa constituição saudável (Trindade, III, 2, 8).

.....
 (...) o corpo como nós [o definimos], ou seja, [é] qualquer natureza que ocupa espaço local pelo comprimento, largura e altura...
 (Comentário Gênesis, VII, 21, 27).

Por ser superior ao corpo, há independência da alma em relação a ele. “Pois, reconhecemos com admiração que a natureza da alma é tal que não sofre alteração pela modificação do corpo” (Livre arbítrio, III, 9, 28).

A alma é considerada, portanto, a essência da razão humana, por isso, lhe é atribuído o domínio do corpo, “é substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (Potencialidade da alma, 13, 22).

Desse modo, a alma, por permitir ao homem raciocinar, o diferencia dos animais.

E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional (Doutrina Cristã, I, 22, 20).

A alma é, nesse sentido, a imagem do próprio Deus. Não há uma dependência entre ela e o corpo nem mesmo alguma relação com outros seres da natureza.

É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele (Trindade, XI, 5, 8).

Por ser considerado parte da natureza humana, o corpo deve ser cuidado, pois, com os fins dos tempos, com a ressurreição da carne, o corpo também irá para o céu. Por isso, deve estar afastado de tudo o que for corruptível e que não seja digno de sua condição celeste.

Não quero, ademais, perguntar por que não crêem possa o corpo terreno estar no céu, se a terra toda se apóia sobre o nada. Talvez seja argumento de não menor probabilidade o tomado do centro do mundo, no sentido de nele se encontrarem as coisas mais pesadas. [...] Desse modo tira à carne do homem a corrupção, dá-lhe a imortalidade, deixa-lhe a natureza, conserva-lhe a congruência da figura e dos membros e suprime-lhe o retardamento do peso (Cidade de Deus, XIII, 18).

Por conseguinte, o homem possui matéria e forma, está em sua condição mortal, sujeito às necessidades fisiológicas do seu corpo e as ações do tempo. Definido como uma criatura mutável e racional, é capaz, porém, de abrigar a verdade em si – Deus. Que lhe garante o conhecimento do imutável e o encontro com a verdadeira felicidade.

Para Santo Agostinho, a alma deveria sobrepor-se ao corpo, entendido como a prisão da alma e fonte de todos os males, pois “o homem é uma alma que se serve de um corpo” (GILSON, 1995, p.228). Quando a alma se submetia ao corpo, ficava voltada para a matéria e não tinha força para sair do estado de decadência em que se encontra. O homem deveria, portanto, desvencilhar-se das coisas externas, voltando-se às espirituais, as quais vão propiciar a aproximação de Deus.

Mas para que falar de tudo isso, se agora não é o tempo de investigar, mas de me confessar a Vós? Era desgraçado, e desgraçada é toda alma presa pelo amor as coisas mortais. Despedaça-se quando as perde, e então sente a miséria que a torna miserável, ainda antes de as perder (Confissões, IV, 6, 11).

Santo Agostinho separa o corpo em corpóreo/carnal e espírito/alma. Porém, para o bispo de Hipona, a alma é mais importante, uma vez que ela se encontra mais próxima a Deus. “Aqueles nem sequer são as primeiras da criação. Com efeito, as vossas criaturas espirituais são superiores às corpóreas, ainda que estas se apresentem brilhantes e se movam no céu” (Confissões, III, 6, 10).

Assim, o corpo é apresentado com a necessidade de um controle permanente e vigilante, ao qual a pressão implacável do *saeculum* não permitia dar trégua (BROWN, 1990). O corpo padece e está fadado a padecer, pois, diferentemente da alma, está submetido aos ciclos naturais, às flutuações do desejo e aos perigos da corrupção. Em suma, enquanto a alma é pensada em termos positivos, o corpo era o inviabilizador do homem de conquistar uma contemplação divina da vida.

Que eu amo, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou mel, nem os membros tão flexíveis aos braços da carne. Nada disto amo, quando amo ao meu Deus. E contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargia, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminuía, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo, quando amo o meu Deus (Confissões, X, 6, 8).

Pode-se afirmar que, para Santo Agostinho, o conhecimento verdadeiro está em Deus, fonte única de conhecimento e de verdade. Assim, cabe ao homem desvencilhar-se da sua materialidade, que lhe proporciona falsos conhecimentos e se aproximar cada vez mais do conhecimento verdadeiro. Para que isso ocorra, este homem deveria estar preparado. No entendimento agostiniano, para se ‘descobrir a verdade’ o corpo deve estar submetido às vontades da alma, porque só assim o verdadeiro conhecimento pode ser alcançado.

3.3 – A Condição Do Corpo e da Alma no Processo da “Iluminação Divina”: A Teoria Do Conhecimento

Para Santo Agostinho, ainda que as verdades da fé não sejam demonstráveis, isto é, passíveis de prova, é possível demonstrar o acerto de se crer nelas, tarefa que cabe à razão. Isso o levou a concluir que a fé não é precedida pelo trabalho da razão. Esta, portanto, relaciona-se duplamente com a fé: ao mesmo tempo em que a precede, é seu resultado. Afinal, é necessário compreender para crer e crer para compreender (PESSANHA, 1999).

Em sua caminhada filosófica, primeiramente se debatera dentro dos limites do Neoplatonismo, influenciado pela leitura de Plotino (203 ou 204-270 d.C) e Porfírio (234-305 d.C.), para os quais o conhecimento não é absoluto e indiscutível. De acordo com esses pensadores, se o conhecimento pode ser percebido ou pensado, conclui-se que não é determinado. Dessa forma, o verdadeiro conhecimento, o Uno, não possui limites que o restrinjam, portanto, não é finito, mas infinito. Com isso,

esse movimento inverte toda uma tradição que considerava o infinito como imperfeito.

Nessa perspectiva, Santo Agostinho, no retiro de Cassiciaco, em Tagaste, sua cidade natal, reinterpreta a doutrina da sensação de Plotino com uma engenhosa argumentação, exposta no livro *Contra os acadêmicos*, quando afirma serem os sentidos a fonte de verdade e que o erro provém dos juízos que se fazem sobre as sensações, e não delas próprias.

A esse respeito observou José Zacarias de Souza (2001, p.47):

A doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretação da doutrina de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelos corpos que ela anima. Mas temos que deixar claro que o objeto sensível é atingido pela sensação, e esse objeto que é a causa, porém ele mesmo, incapaz de sensação. Não é o corpo que sente mas a alma pelo corpo. Pois a paixão sofrida pelos corpos é incapaz de produzir na alma uma sensação, porque um processo corporal não pode atuar sobre a alma. Não é o corpo que atua sobre a alma, mas, pelo contrário a alma sobre o corpo.

Essa discussão levou Santo Agostinho a inferir a possibilidade de dois tipos diferenciados de conhecimento. O primeiro, proveniente dos sentidos, fornece elementos que são levados à memória e organizados pelo indivíduo. Quanto ao segundo, os conhecimentos não provenientes dos sentidos – as chamadas coisas inteligíveis – são percebidos apenas pela mente humana, por meio de um processo de reflexão (ANDERY *et al.*, 2001).

O homem, segundo Santo Agostinho, tem em si noções já existentes na memória, como os juízos de valor e as relações matemáticas. Os sentidos, nessa concepção, têm o papel imprescindível de instigar a reflexão e conduzir o homem à iluminação divina.

Ao falar desse conhecimento, Santo Agostinho se aproxima da teoria platônica da reminiscência, pois, assim como Platão, desconsidera os conhecimentos provenientes dos sentidos, que para ele são imperfeitos. Segundo Platão, os dados que não provêm da experiência sensível são mais perfeitos do que os fornecidos por ela. Sendo assim, o verdadeiro conhecimento, na concepção platônica, deve ser lembrado, recordado (*anamnese*). Para isso, o homem, por um processo de interiorização e de estímulo à experiência, relembra os conceitos preexistentes na alma, obtidos no mundo das idéias, o que exige um metódico

esforço do homem para que sua alma se lembre, e ele, finalmente, possa adquirir o saber. Esta separação entre o sensível e o inteligível ou entre o visível e o invisível é a base da teoria platônica do conhecimento e da dialética como método e instrumento para passar do sensível ao inteligível, do visível ao invisível.

A respeito dos conhecimentos inatos do homem, e de a alma já ter esse conhecimento antes de ser aprisionada no corpo, esclarece Platão no *Fédon*:

- Portanto, antes de começarmos a ver, ouvir, servir-nos dos outros sentidos, devemos de algum modo ter adquirido o conhecimento da essência da igualdade em si, para podermos remontar das igualdades sentidas a ela, verificando que todas se querem com ela identificar, mas ficam aquém.
- Conclusão necessária, Sócrates, do que ficou dito atrás.
- Não é verdade que, mal nascemos, já estávamos usando a vista, o ouvido e os demais sentidos?
- Perfeitamente.
- Mas é preciso, afirmarmos, tivéssemos antes disso adquirido o conhecimento da igualdade?
- Sim.
- Portanto, aparentemente, nós o adquirimos necessariamente antes de nascer?
- Aparentemente.
- Não é, pois, verdade que, se o possuímos ao nascer, tendo-o adquirido antes do nascimento, já sabíamos antes de nascer e logo ao nascer, não só o que é 'igual', 'maior' e 'menor', mas todo o conjunto de conhecimentos análogos? Com efeito, agora nossa teoria não se aplica à igualdade mais do que à beleza em si, ao bem em si, à justiça, à piedade e (é onde quero chegar) a tudo que cunhamos como 'realidade em si' ao formular perguntas e dar respostas. Portanto, adquirimos necessariamente o conhecimento de todas essas coisas antes de nascermos.
- Assim é (*Fédon*, 1987, p.159-160).

Platão faz ainda algumas considerações sobre o conceito de recordação e do processo da reminiscência:

- também, se o adquirimos e não o esquecemos de cada vez, temos de sempre nascer sabendo e de saber sempre vida em fora. Saber, com efeito, consiste nisto: adquirido o conhecimento de uma coisa, conservá-lo e não o perder. Ou o que chamamos de esquecer, Símas, não é perder um conhecimento?
- Sem duvida alguma, Sócrates – respondeu.
- Suponhamos que, tendo-o adquirido antes de nascer, ao nascer o perdemos, mas, depois, usando os sentidos em relação àquelas coisas, readquirimos os mesmos conhecimentos que em época anterior possuíamos; neste caso, o que chamamos aprender não seria readquirir um conhecimento já nosso? Quando damos a isso o nome de reminiscência, não estamos acertando?

- Perfeitamente (Fédon, 1987, p.160).

Não obstante, Santo Agostinho não tomou a teoria platônica em sua plenitude, porque, como cristão, não poderia aceitar o fato de a alma existir antes do corpo e contemplar idéias em uma vida anterior; por isso, para ele, o conhecimento é iluminado pela luz divina, e não lembrado. Segundo José Joaquim Pereira Melo (2002), essa purificação dos conceitos da filosofia pagã confere um perfil próprio a Santo Agostinho, que os torna compatíveis com a pregação doutrinária do cristianismo.

Os sentidos funcionariam, nesse caso, como meio estimulatório da auto-reflexão, da interiorização para se chegar à iluminação divina, ou seja, ao verdadeiro conhecimento, conforme citado acima. A partir disso, emergem da memória noções nela preexistentes que não foram colocadas pelos sentidos. Isso pode ser exemplificado, como já referido, pelos juízos de valor e pelas relações matemáticas, que, para ele, não podem ter sido gravadas pelos sentidos, uma vez que não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis (ANDERY *et al.*, 2001). Esse conhecimento é, portanto, revelado por uma luz interior, num processo de auto-reflexão e interiorização do homem.

Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. (...) O grande receptáculo da memória – sinuosidade secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão – recebe todas essas impressões, para as recordar e revistar quando for necessário (Confissões, X, 8, 12).

Santo Agostinho elabora, a partir disso, a doutrina da Iluminação Divina, que procura explicar como é possível ao homem receber de Deus o conhecimento das chamadas verdades eternas. Desse modo, o que se percebe como verdadeiro o seria por ser previamente iluminado pela luz divina. Entender algo inteligível equivaleria a extrair da alma sua própria inteligibilidade, e nada se poderia conhecer intelectualmente que já não se possuísse antes de modo infuso.

Segundo mestre de Hipona, a verdade autêntica é imutável e apreendida pela inteligência iluminada. Chegou a essa conclusão usando o argumento de que se a verdade fosse mutável a inteligência não poderia ter a idéia de que o imutável é

preferível ao mutável (ANDERY *et al.*, 2001). O conhecimento, então, só pode ser proveniente de algo superior, imutável, que dê fundamento à verdade: Deus.

O que a alma certamente não põe em dúvida é sua própria infelicidade e o fato de desejar ser feliz. Logo, o fundamento de sua esperança é a sua natureza mutável. Se não fosse mutável, não poderia passar da felicidade para a desventura, como também da desventura para a felicidade (Trindade, XIV, 15, 21).

O conhecimento verdadeiro provém de fonte divina – eterna e imutável – e não humana, pois esta não é eterna e é mutável. A contemplação é atividade humana, mas só possível porque Deus fornece ao homem o material necessário para que ela possa ocorrer.

Buscando, pois, o motivo porque é que (eu) aprovara a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrenos, e que coisa me tornava capaz de julgar e dizer corretamente dos seres mutáveis: “Isto deve ser assim, aquilo não deve ser assim”, procurando qual fosse a razão deste meu raciocínio ao exprimir-me naqueles termos, descobri a imutável e verdadeira eternidade, por cima da minha inteligência sujeita a mudança. (...) a esta (potência raciocinante) pertence ajuizar acerca das impressões recebidas pelos sentidos corporais. Mas essa potência, descobrindo-se também mutável em mim, levantou-se até sua própria inteligência, afastou o pensamento das suas cogitações habituais, desembaraçando-se das turbas contraditórias dos fantasmas, para descortinar qual fosse a luz que a esclarecia, quando proclamava, sem a menor sombra de dúvida, que o imutável devia preferir-se ao mutável. Daqui provinha o seu conhecimento a respeito do próprio imutável, pois, se de nenhuma maneira o conhecesse, não o anteporia com toda a segurança ao variável (Confissões, VII, 17, 23).

Santo Agostinho afirma então, que a iluminação divina não dispensa o conhecimento sensível, porquanto o conhecimento do mundo exterior pressupõe a sensação, que requisita a existência do intelecto. “Quando o homem pensa o verdadeiro, seu intelecto não é substituído por Deus, a iluminação tem a função somente de fazer o intelecto pensar corretamente em relação a uma ordem natural estabelecida por Deus” (SOUZA, 2001, p.42).

A partir dessa orientação, pode-se considerar a Teoria da Iluminação Divina como o núcleo central onde se cruzam as principais preocupações da filosofia agostiniana, principalmente o problema do conhecimento, da verdade, da felicidade e da existência de Deus.

Para Santo Agostinho, as verdades eternas e imutáveis do mundo inteligível platônico têm sua sede em Deus, que é a Suma Verdade. Não conhecemos estas verdades eternas por meio da ‘reminiscência’ do tipo platônico, mas por uma recordação agostiniana, isto é, por meio de ato consciente de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus. É pela presença divina que a Verdade, ou Deus, se dá a conhecer à razão, por meio da ‘recordação’ que lhe dá acesso à infinitude de Deus (SOUZA, 2001, p.55).

Ruy Nunes (1978), em suas discussões sobre o pensamento agostiniano, afirma que a teoria da reminiscência de Platão foi superada pelo Mestre de Hipona. Com a Teoria da Iluminação Divina, este demonstrou o processo do conhecimento a partir de uma ação imediata de Deus na produção das idéias, enquanto os platônicos ofereceram uma visão de Deus que o homem poderia conquistar por si e para si, por intermédio da ascensão racional e desassistida de sua mente no campo das idéias. Por isso, ele deve procurar Deus e suplicar-lhe, no mais íntimo recesso de sua alma racional, que se denomina o homem interior.

Portanto, não é o espírito que cria a verdade, cabendo-lhe apenas o trabalho de descobri-la, e isso se dá por intermédio de Deus. Esse processo, no entendimento agostiniano, o homem mediante a interiorização, num processo auto-educativo desvendava a verdade.

3.4 – A Descoberta do Homem Interior ou o Processo Auto-Educativo

O processo educativo proposto por Santo Agostinho passava pela busca interior do homem, assumindo um caráter de auto-educação. Segundo José J. Pereira Melo (2002), a educação é concebida por Santo Agostinho como um processo mediante o qual o “homem exterior” - material, mutável e mortal – vai cedendo espaço para o “homem interior” - espiritual, imutável e imortal. Tal transformação se daria à medida que o homem se aproximasse e se familiarizasse com Cristo, a verdade, a palavra de Deus que se fez homem. “Vuelve al corazón, mira allí qué es lo que tal vez sientes de Dios: allí está la imagen de Dios. En el hombre interior habita Cristo, y el hombre interior será renovado según la imagen de Dios; conoce en su imagen a su Creador” (Verdadeira Religião, XVIII, 11).

Em Santo Agostinho, o processo educativo se torna uma longa caminhada de purificação moral e intelectual, fazendo com que o homem chegue à verdade com seu “olho interior”, o “olho da mente”, ao captar a essência do conhecimento. “É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração” (Trindade, XIII, 20, 25).

Essa prática educativa que passava por uma purificação moral e pela exercitação intelectual, conforme acima mencionado, só era possível mediante uma peregrinação, um processo de interiorização, cabendo ao professor o papel de estimular o aluno a buscar esse conhecimento que é adquirido à medida que o homem se aproxima de Deus. Sendo assim, esse processo, não é conduzido pelo homem, mas pelo próprio Deus, através da pessoa de Cristo.

Para além, a educação proposta por Santo Agostinho, destinava-se àqueles que ousavam e que não tinham medo de buscar a felicidade completa, respaldados na certeza de que desfrutariam do descanso em Deus.

E conclui que:

Em consequência da nossa condição humana, que nos converte em seres mortais e carnis, lidamos mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis. Ainda que aquelas sejam exteriores e estas interiores; e percebemos aquelas pelos sentidos do corpo, e estas as compreendemos pela mente. E isso embora sejamos almas não sensíveis, isto é, corporais, mas sim inteligíveis, já que somos vida. Contudo, como disse anteriormente, estamos tão familiarizados com o que é corporal e de tal modo nossa atenção resvala com facilidade para o mundo exterior, que ao ser arrastada da incerteza do mundo corporal para se fixar no mundo espiritual, com o conhecimento muito mais certo e estável, a nossa retorna ao que é sensível e deseja aí repousar – justamente de onde vem sua fraqueza (Trindade, XI, 1, 1).

Essa busca seria resultante da insatisfação natural do homem consigo mesmo, o que o levaria à busca do melhoramento pessoal, ou seja, à caminhada educativa. A busca pela felicidade agora estaria em Deus, e não mais na filosofia. Por isso, o ponto de partida para esse processo era a caminhada para Deus, e não o que passava pela vontade humana. Tais questões eram intimamente relacionadas a Deus/homem; portanto, indissolúveis.

Fiz minha oração a Deus.
Então, o que desejais saber?
Tudo o que pedi na oração.

Faze um breve resumo de tudo.
 Desejo conhecer a Deus e a alma.
 Nada mais?
 Absolutamente nada (Sololóquios 1, 2, 7).

A educação torna-se, pois, um processo de santificação, em que o homem, à medida que se aproxima de Deus, aproxima-se ao mesmo tempo do verdadeiro conhecimento. A educação, nesse caso, é antes de tudo “uma resposta à situação de conflito, ao drama interior vivido pelo homem, o que se cristaliza num estado de inquietação do coração (*cor inquietum*), originado do contraste entre a dimensão e a extensão do objetivo que se persegue” (PEREIRA MELO, 2002, p.70)

O homem, na concepção agostiniana, é incapaz de realizar sozinho esse processo educativo, mesmo que o deseje e dele necessite, e que sua felicidade esteja a isso vinculada. Para Santo Agostinho, a felicidade não está no conhecimento possibilitado pela razão e pelas ciências, ou seja, pela sensação, mas sim, no próprio Deus, que é o conhecimento e a sabedoria perfeita. Nessa perspectiva, a sabedoria é o conhecimento de Deus por meio de seu filho Jesus Cristo, uma vez que só Ele é a luz que ilumina a inteligência humana.

A mesma verdade dos raciocínios (*veritas connexionum*) não foi instituída pelos homens, mas constatada e posta em fórmulas por eles, para poderem aprendê-la ou ensiná-la. A verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus.

.....
 De fato, o historiador que narra a sucessão cronológica dos acontecimentos não foi quem a estabeleceu. O naturalista que nos faz ver a situação das regiões ou a natureza dos animais, das plantas e das pedras não nos descreve algo feito por ele ou por outros homens. O astrônomo que nos fala sobre os astros e seus movimentos não nos descreve algo criado por ele ou por homem qualquer. Ora, dá-se o mesmo com quem diz: ‘quando o conseqüente é falso, é necessário que o antecedente o seja’. Diz algo muito verdadeiro, mas não foi ele quem assim estabeleceu. Contenta-se em constatar (Doutrina Cristã, C, 33, 50).

Estabelece-se, pois, uma distinção entre sabedoria e ciência. A ciência é o conhecimento das coisas temporais, ao passo que a sabedoria é o conhecimento de todas as verdades eternas.

É a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não

desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio. Ou pelo menos, se ousarias negar que temos a boa vontade, ao queremos essas coisas (Livre-Arbítrio, III, 12, 25).

Destaca-se, então, a razão como inferior enquanto conhece o mundo sensível e corporal, sendo ela superior ao se voltar para o conhecimento do que é inteligível e eterno: “Resta discorrermos sobre os conhecimentos relativos não aos sentidos do corpo, mas à razão ou potência intelectual da alma, entre as quais reina a ciência do raciocínio” (Doutrina Cristã, C, 32, 48).

Nesse mesmo processo, para Pereira Melo (2002), Santo Agostinho impunha constantemente ao homem a seguinte alternativa: viver segundo a carne e debilitar e romper a relação com Deus, caindo no pecado; ou viver segundo o espírito, confirmando a relação com o próprio Deus. “E denomino sábio a quem a verdade manda assim ser chamado. Isto é, àquele cuja vida está pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da mente” (Livre-Arbítrio, II, 9, 19).

Assim, para o Bispo de Hipona, quem seguisse esse caminho chegaria ao ideal, o renascimento do “homem espiritual”; e o primeiro passo nesse sentido seria afastar-se dos prazeres terrenos, o que traria consigo a felicidade, a contemplação do bem maior, estabelecendo uma relação direta entre o conhecimento, a felicidade e Deus.

Em rigor, o acesso ao conhecimento proposto por Santo Agostinho não podia se limitar ao aspecto filosófico, mas deveria ser, sobretudo, um progresso na fé, que, à sua maneira, constitui uma forma de conhecimento, na medida em que transforma a vontade e leva a uma melhor percepção das coisas que devem ser amadas (PEREIRA MELO, 2002). Esse aspecto filosófico-teológico do pensamento de Santo Agostinho revela suas reflexões a partir do pensamento clássico e, ao mesmo tempo, permite identificar o que foi assimilado na organização de sua filosofia.

3.5 – O Diálogo Entre Santo Agostinho e a Filosofia Clássica

A proximidade entre cristianismo e pensamento clássico fica evidente na produção filosófica de Santo Agostinho. Para Idalgo J. Sangalli (1998, p.195), Santo Agostinho “não se afasta de todo dessas idéias pagãs. Pelo contrário, uma parte

delas ele assume, aplicando-as a uma nova realidade espiritual que está se constituindo”.

Nesse sentido, os conceitos retomados por Santo Agostinho fundam-se, principalmente, nos aspectos basilares que compõe a filosofia Greco-romana.

Agostinho mantém-se dentro de um paradigma intelectual que herdou do pensamento grego via Roma, na determinação e na atitude para o conhecimento. (...) [Pois], apesar das explicações diferentes de seus antecessores e da retificação que realiza das suas metas a serem alcançadas conforme a revelação cristã, Agostinho continua dentro das linhas gerais da filosofia grega (SANGALLI, 1998, p.144).

Esse diálogo estabelecido entre o pensamento agostiniano e o pensamento clássico revela intenção de Santo Agostinho de teorização em torno dos problemas teológicos do cristianismo, a fim de estabelecer um ‘novo’ caminho para a descoberta da verdade: Deus.

3.5.1 – A PROXIMIDADE AGOSTINIANA DO PENSAMENTO CLÁSSICO

A influência agostiniana pela cultura clássica foi denunciada por ele mesmo em seus escritos, a exemplo da leitura de Cícero, das lições neo-platônicas e ainda pela crítica elaborada contra Epicuro de Samos e Lúcio Aneu Sêneca.

Em grande parte das obras agostinianas os pensadores pagãos são chamados para fundamentar ou contra-argumentar com a Doutrina Cristã: “Eu tinha lido muitos filósofos e conservava na memória as suas teorias” (Confissões, V, 3, 3). Nessa perspectiva elegeu-se, para traçar essa familiaridade agostiniana com o pensamento pagão, sua obra *Confissões*, devido ao caráter confessional que ela assumiu: “Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro” (Confissões, X, 5, 7).

A afinidade de Santo Agostinho pela Filosofia Clássica iniciou-se pelos escritos de Cícero: “Cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortêncio*¹⁵” (Confissões, III, 4, 7). A admiração pela filosofia de Cícero fez de Santo Agostinho um profundo conhecedor de seus princípios. Ele

¹⁵ Neste livro Cícero desenvolveu as dificuldades de Hortêncio em relação à filosofia, desse diálogo nos restam apenas fragmentos.

demonstra esse domínio quando encontra com Fausto, bispo da seita maniqueísta. Nesse processo, Santo Agostinho demonstra também o seu conhecimento dos escritos de Sêneca.

Expus-lhe algumas dúvidas das que me preocupavam. Notei que das artes liberais apenas sabia a gramática, e, ainda esta, de modo nada extraordinário. Porque ele [Fausto] tinha lido alguns discursos de Cícero, pouquíssimos tratados de Sêneca, alguns trechos de poetas e os poucos livros da seita elegantemente escritos em latim (Confissões, V, 6, 11).

A profundidade do conhecimento de Santo Agostinho do conteúdo de Cícero e Sêneca¹⁶ pode ser avaliada por se tratar de um enfrentamento teórico entre o mestre de Hipona e o bispo maniqueísta Fausto, à medida que Santo Agostinho identifica a fragilidade dos princípios maniqueístas em relação ao pensamento Greco-romano.

As *Confissões* são ainda testemunho da afinidade de Santo Agostinho pela doutrina de Epicuro:

Disputava com Alipio e Nebridio, meus amigos, sobre o fim dos bons e dos maus, declarando que Epicuro, no meu conceito, teria recebido a palma, se eu não acreditasse que, depois da morte, continuava a vida da alma e havia o juízo dos méritos, coisa que Epicuro negou (Confissões, VI, 16, 26).

Porém, as proximidades entre Santo Agostinho, Sêneca e Epicuro serão demonstradas com mais afinco quando compararmos os princípios dessas filosofias.

Outro momento em que Santo Agostinho demonstra sua formação pelos conteúdos clássicos pode ser ressaltada em sua reflexão no livro IV das *Confissões*, quando discute acerca das *dez categorias de Aristóteles*: “que importava ter lido e compreendido, sozinho, pelos vinte anos, a obra de Aristóteles, chamada *As dez Categorias*, que me tinha vindo às mãos?” (Confissões, IV, 16, 28).

Nessa incansável busca pela verdade Santo Agostinho se ateve aos escritos da academia platônica: “Ocorreu-me ao pensamento ter havido uns filósofos

¹⁶ A maior reflexão que Santo Agostinho nos deixou sobre Sêneca está contida no capítulo X, do livro VI, em a Cidade de Deus, intitulado “Liberdade de Sêneca, que repreende mais acremente a teologia civil que Varrão a fabulosa”. Apesar de se mostrar de acordo com o pensamento de Sêneca, Santo Agostinho o critica por não ter vivido conforme propunha em suas reflexões.

chamados Acadêmicos, mais prudentes do que os outros porque julgavam que de tudo se havia de duvidar” (Confissões, V, 10, 19).

No livro VII capítulo 9, das *Confissões*, Santo Agostinho revela sua relação com o neo-platonismo e o contato com alguns livros platônicos. Destaca ainda sua preferência pelo conteúdo platônico considerado pelos pensadores cristãos, por seu teor conteúdo transcendente, como uma sugestão “antecipada” a conhecer Deus: “Simpliciano deu-me os parabéns por não ter caído nos escritos de outros filósofos, cheios de falácias de enganos, ‘segundo os elementos do mundo’. As obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo” (Confissões, VIII, 2, 3).

Para Idalgo J Sangalli (1998), as primeiras obras agostinianas demonstram essa afinidade pelo pensamento platônico, pois as idéias nelas desenvolvidas são próximas às de Platão.

Para José J. P. Melo (2007), por Santo Agostinho criticar com certa severidade o conteúdo clássico, torna-se difícil identificar a verdadeira influência desse conteúdo em seu pensamento. Porém, demonstrado sua instrução pela cultura clássica e as discussões que ele estabeleceu com esse pensamento, é possível identificar a proximidade do pensamento de Santo Agostinho com o de Epicuro e de Sêneca.

3.5.2 – AS SEMELHANÇAS ENTRE OS PRINCÍPIOS FILOSÓFICOS

Os pontos de convergência entre o sistema filosófico de Santo Agostinho com os de Epicuro e de Sêneca podem ser entendidos na especificidade dos temas que os compõe.

Essa aproximação se esclarece à medida que observamos a semelhança com que Santo Agostinho tratou de temas como a Amizade, o Prazer, os Bens Transitórios e, principalmente, sobre o Corpo, a Alma e o processo educativo; em relação ao pensamento de Epicuro e Sêneca.

A semelhança entre essas filosofias está relacionada também ao fato dos sistemas helenísticos não se fundarem no ateísmo. Epicuro, em suas reflexões acerca da natureza divina, considera a existência dos deuses mas se desfaz da

providência divina (Epicuro, Antologia de Textos, IV; Aforismos, 19; Carta à Meneceu, 1-10).

A filosofia senequiana está permeada de conteúdos transcendentais devido ao período mais espiritualizado em que se desenvolveu. Assim, a idéia de Deus, para Sêneca, está presente no desenvolvimento de seu pensamento (Sêneca, Cartas, 10, 4).

A filosofia, para Epicuro e Sêneca, assume o papel de libertação do homem. Ela era, pois, responsável por afastar o homem dos seus temores, emancipá-lo e conduzi-lo à felicidade (Sêneca, Vida Feliz, IV, 5; Epicuro, Carta à Meneceu 1-10; Epicuro, Antologia de Textos, I).

Santo Agostinho encontra na filosofia o mesmo sentido do pensamento clássico, a inovação cristã foi apresentada pelo fim que atribui a este processo. Já que o homem enfermo, além de ser curado por um processo racional de interiorização, o atribui a Deus. Então, o filósofo não era mais considerado o médico da alma, como Sêneca o considerava, esse papel no cristianismo foi atribuído a Deus. “Olhai, eu não escondo minhas feridas. Vós sois o médico, e eu o enfermo; sois misericordioso e eu miserável” (Confissões, X, 28, 39).

Porém, a filosofia ainda dispõe do conteúdo necessário para a libertação do homem de sua fragilidade, mas o responsável por essa liberdade, para Santo Agostinho era Deus. Esse processo era de fundamental importância, pois garantia a saúde da alma, logo, assim como Sêneca, ao corpo. “Restabeleceste-me [Deus,] daquela doença e salvastes, então, pelo que respeita ao corpo, o filho da vossa serva, para terdes oportunidade de lhe conceder uma saúde melhor e mais firme” (Confissões, V, 10, 18).

A descoberta da verdade divina significava para Santo Agostinho “passar da doença para a saúde” (Confissões, VI, 1, 1). Esse processo era interpretado por Sêneca como a enfermidade do homem, e a filosofia que era responsável por lhe restituir a saúde (Sêneca, Cartas, 15, 1-2).

Desse modo, Deus é apresentado como a única fonte de libertação, e não mais a filosofia com no helenismo, ela agora torna-se seu instrumento.

Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, pelo qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, mas merecidamente, porque, querendo, se deixa escorregar. Ah! Miserável de mim! ‘Quem

me livrará deste corpo mortal, senão a vossa graça, por Jesus Cristo Nosso Senhor? (Confissões, VIII, 5, 12).

A filosofia continua a ser apresentada como um caminho de busca pela verdade, porém, o conhecimento da verdade para Santo Agostinho tem seu fulcro na revelação divina.

O prazer foi apresentado pela filosofia senequiana como um impulso e, por ser desprovido de reflexão e uso da razão, algo próprio dos animais. O prazer ainda estava relacionado, de acordo com Sêneca, ao apego do homem ao vício e à materialidade (Cartas, 92, 6). O prazer, nesse sentido, sob exercício da reflexão deveria ser moderado, caso contrário se transformaria em sofrimento (Sêneca, Cartas, 23, 6; 24, 16; 102, 28).

Para Epicuro, o prazer era a ausência de dores, tratava-se de um prazer comedido, que deveria eliminar o que era desnecessário para o homem. Assim, o verdadeiro prazer consistia na medida e no senso de limite, tornando-se parâmetro de uma vida feliz (Epicuro, Antologia de Textos, IV; Epicuro, Teses Fundamentais, 5 e 10). Mas o homem, nessa busca pelo verdadeiro prazer, não poderia abster-se de todas as dores, portanto, deveria evitar os prazeres que lhe causavam dor. Prazer e dor consistiam, para Epicuro, em uma relação inseparável (Epicuro, Carta à Meneceu, 11-20; Epicuro, Antologia de Textos, IV).

Santo Agostinho também estabelece essa relação entre prazer e dor. Para ele, o verdadeiro prazer consistia em conhecer e se aproximar das coisas de Deus, caso contrário, o homem se precipitava na dor. “Eu pecava, porque em vez de procurar em Deus os prazeres, as grandezas e as verdades, procurava-os nas suas criaturas: em mim e nos outros. Por isso, precipitava-me na dor, na confusão e no erro” (Confissões, I, 20, 31).

A relação entre prazer e dor no pensamento agostiniano, assim como para Epicuro, se estabelece pelo comedimento. Caso contrário, a busca desenfreada por prazeres desnecessários leva a uma dor cada vez maior. “Isso tanto se verifica na alegria torpe e execranda como no prazer permitido e lícito (...). Por toda a parte, uma alegria maior é precedida duma dor também maior” (Confissões, VIII, 3, 8). O prazer, nesse sentido, assim como para Sêneca, está relacionado ao apego do homem com o vício e a sua materialidade.

A dor tanto para Santo Agostinho como para Epicuro (Epicuro, Teses Fundamentais, 4) deveria servir como critério de avaliação para os fatos futuros, o que era possível devido à lembrança e ao que foi aprendido com a dor. “Por isso, se recordo, cheio de gozo, as dores passadas do corpo, não é de admirar” (Confissões, X, 13, 21).

A lembrança da dor deveria, por conseguinte, para Epicuro (Epicuro, Teses Fundamentais, 18) e Santo Agostinho, proporcionar ao homem a assimilação do que foi aprendido para aliviar os temores do espírito. “Evoco a dor corporal: se nada me dói, não a posso ter presente. Contudo, se a sua imagem me não estivesse presente na memória, eu não sabia o que dizia, e, ao raciocinar, não a distinguiria do prazer” (Confissões, X, 15, 23).

O homem deveria, conforme Santo Agostinho, se abster das necessidades desnecessárias do corpo, como por exemplo, uma alimentação faustosa. Mesmo que isso lhe provocasse sofrimento – dor, logo ele se encheria de um ‘novo’ prazer que afastaria todas as dores: “Sustento uma guerra cotidiana com jejuns, reduzindo o corpo a escravidão. Mas depois disto vem o prazer para afastar minhas dores” (Confissões, X, 31, 43). Esse ensinamento se assemelha à quarta sentença do remédio proposto por Epicuro, no qual ele também atribuiu o comedimento do prazer mesmo que isso causasse dor, porque logo depois, o homem desfrutaria do verdadeiro prazer (Epicuro, Carta à Meneceu, 11-20). Sêneca também propõe a reflexão sobre o que era realmente necessário à vida (Sêneca, Cartas, 90, 19).

Nas considerações de Sêneca, o homem deveria se dedicar a conhecer o eterno e não o transitório. Isso garantia, segundo seus ensinamentos, a tranquilidade e a saúde da alma (Sêneca, Cartas, 65, 18; 90, 19), para o estoicismo, um estado de *apatia*, ou como define Epicuro, um estado de *ataraxia* (Epicuro, Carta à Meneceu, 11-20).

Santo Agostinho também apresenta o imutável preferível ao mutável, porém, para ele, o imutável era representado por Deus (Santo Agostinho, Trindade, XI, 5, 8) e não pelos bens proporcionados pela reflexão filosófica como Sêneca nos apresentou. “Em Vós estão as causas de todas as coisas instáveis, permanecem as origens imutáveis de todas as coisas mudáveis, e vivem as razões eternas das coisas transitórias” (Confissões, I, 6, 9).

Para Santo Agostinho, assim como para Sêneca, exaltar os bens efêmeros significa uma subversão do que é verdadeiramente digno de louvor - o intransitório -,

pois o que é transitório não merece valor algum. “Algumas vezes também me conquisto com os louvores que me dirigem, quando enaltecem em mim coisas que me desagradam, ou quando apreciam bens somenos e transitórios, com maior estima do que merecem” (Confissões, X, 37, 60).

3.5.3 – AS SEMELHANÇAS ENTRE AS CONCEPÇÕES DE CORPO E DE ALMA

A concepção de homem no entendimento agostiniano (Santo Agostinho, Vida Feliz, 2, 7; Cidade de Deus, X, 29, 2), do mesmo modo que para Epicuro (Epicuro, Carta a Heródoto, 39-45) e Sêneca (Sêneca, Cartas, 65, 24; LARA, 2001, p.188), consistia na formação de um composto - corpo e alma - que era também a expressão da natureza humana.

Assim como a tradição clássica, Santo Agostinho separava o homem em corpo e alma. Além disso, considerava que a alma, por sua simplicidade e imutabilidade, se sobrepunha ao corpo (Trindade, VI, 68).

Nesse aspecto, Santo Agostinho apresenta o corpo como a prisão da alma: “Ensurdeci com o ruído da cadeia da minha mortalidade, em castigo da soberba de minha alma” (Confissões, II, 2, 2). E por ser considerada superior, ela deveria se libertar de sua materialidade.

Essa postura em relação à materialidade humana encontra sua familiaridade com o pensamento senequiano (Sêneca, Consolações a Márcia, X, 1, 2-3), principalmente quando Sêneca e Santo Agostinho utilizam-se de um mesmo objeto - o vaso - para evidenciar a fragilidade humana.

Não são, pois, os vasos cheios de Vós que Vos tornam estável, porque, ainda que se quebrem, não vos derramais (Confissões, I, 3, 3).

.....
Fomos feitos vasos de honra, da mesma massa de argila de que outros foram feitos vasos de ignomínia (Confissões, XIII, 14, 15).

Essa comparação expressa ainda o entendimento, de Santo Agostinho (Santo Agostinho, Trindade, III, 2, 8; Comentário Gênesis, VII, 21, 27) e Sêneca (Sêneca, Cartas, 92, 10), de que o corpo estava ligado a tudo que é terreno e material. Já a alma, por se relacionar a tudo o que é superior, logo imutável, tem suas

características distintas das do corpo, principalmente, pelo que releva sua superioridade.

Sêneca comparou a alma a uma chispa ou centelha divina (Sêneca, Cartas, 50, 6) e Santo Agostinho, do mesmo modo, conferiu à alma o *status* de fogo. “O fogo [alma] encaminha-se para cima, e a pedra [corpo] para baixo” (Confissões, XIII, 9, 10).

Para Epicuro, não existia essa submissão do corpo à alma; ambos são apresentados sem distinções de valor. Não se pode negar, entretanto, que a constituição da alma merece destaque na filosofia de Epicuro, a qual diferencia corpo e alma pela sutileza dos átomos que a compõe (Epicuro, Carta à Heródoto, 63-68).

Convertida em chama e fogo sagrado, a alma, para Santo Agostinho e para Sêneca, era responsável por dar vida ao homem.

Ora, a verdade diz-me: ‘O teu Deus não é o céu, nem a terra, nem corpo algum’. E a natureza deles exclama: ‘Repara que a matéria é menor na parte que no todo’. Por isso te digo, ó minha alma, que és superior ao corpo, porque vivificas a matéria do teu corpo, dando-lhe vida, o que nenhum corpo pode fazer a outro corpo (Confissões, X, 6, 10).

Além de considerarem a alma superior ao corpo, Sêneca (Sêneca, Cartas, 20-23) e Santo Agostinho (Santo Agostinho, Doutrina Cristã, C, 32, 48) a concebiam também como responsável pela racionalidade humana.

Dos corpos subia pouco a pouco à alma que sente por meio do corpo, e de lá à sua força interior, à qual os sentidos comunicam o que é exterior – é este o limite até onde chega o conhecimento dos animais –, e, de novo, dali à potência raciocinante (Confissões, VII, 17, 23).

Santo Agostinho soma a essa idéia o fato de considerar o homem racional, por ser semelhante a Deus. “Vemos o homem, criado à vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e da inteligência” (Confissões, XIII, 32, 47).

Nesse sentido, tanto Sêneca (Sêneca, Cartas, 14, 2-3) quanto Santo Agostinho concebem que a decadência da alma estava relacionada ao seu apego

pela materialidade. “minha alma não tinha saúde, e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis” (Confissões, III, 1, 1). O desapego ao que é terreno e a qualificação de um homem virtuoso, para Sêneca, estava na filosofia; já para Santo Agostinho, era um processo centrado pela busca de Deus.

Por concordar com Sêneca sobre o corpo ser inferior e a alma superior, Santo Agostinho revela, em suas considerações a respeito da relação entre corpo e alma, a predominância que a alma deve estabelecer, por ser a parte raciocinante do homem, além de ser superior em sua constituição e em suas necessidades – a sabedoria (Santo Agostinho, Potencialidade da Alma, 13, 22). O corpo deve, portanto, servi-la.

Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu quem és?’ ‘Um homem’ respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e todas as coisas que neles existem (Confissões, X, 6, 9).

Assim, o corpo foi interpretado por Sêneca (Sêneca, Cartas, 8, 5) e por Santo Agostinho pelo que proporcionava à alma. Sua submissão e seu controle eram, portanto, necessários para o desenvolvimento da alma. Nesse sentido, Sêneca (Sêneca, Cartas, 92, 1) e Santo Agostinho concordam que a atividade humana deveria se voltar para o benefício da alma, sobretudo para o primeiro que defendia que no valor da alma estavam impressas até mesmo as condutas do homem (Sêneca, Vida Feliz, IV, 2).

Essa dualidade entre corpo e alma foi expressa, também, pela independência da alma em relação ao corpo (Sêneca, Cartas, 78, 20; 56, 8; Santo Agostinho, Livre-Arbitrio, III, 9, 28).

A morte foi considerada por Santo Agostinho do mesmo modo que Epicuro e Sêneca a interpretavam, ou seja, era responsável por atemorizar o homem, significando do mesmo modo a paixão do homem por essa vida e o apego ao que é material.

Em seu conteúdo educativo, Santo Agostinho, assim como Sêneca (Sêneca, Cartas, 4,5), teceu algumas reflexões sobre a morte. Para esses pensadores, o homem não deveria demonstrar medo pela morte e sim felicidade, uma vez que esse evento proporcionaria a verdadeira liberdade da alma (Sêneca, Cartas, 26, 2; 75, 18).

No livro IX capítulo 11, 28 de *Confissões*, Santo Agostinho refere-se à morte e expõe o modelo da mãe que, mesmo com a proximidade da morte, demonstrava “desprezo desta vida e a felicidade da morte”. Segundo ele, isso era aprazível, pois com a morte a alma estava liberta do corpo: “Aquela alma piedosa e santa libertou-se do corpo”.

Para Epicuro, a morte significava o fim de tudo, por isso, ela também era conteúdo de seu processo formativo, com o mesmo objetivo de libertar o homem de seus temores (Epicuro, Teses Fundamentais, 12).

Depois de morto, tanto o corpo como a alma não significavam nada para Epicuro: tudo se desfazia (Epicuro, Carta à Heródoto, 63-68). Sêneca e Santo Agostinho, a esse respeito, desconsideravam apenas o corpo já a alma estava liberta.

Portanto, para os pensamentos senequiano (Sêneca, Cartas, 92, 34) e agostiniano não importava os cuidados com corpo após a morte. “(...) enterrai este corpo em qualquer parte e não vos preocupeis com ele” (Confissões, IX, 11, 27).

Além dessa despreocupação com o fim que o corpo levaria, o modelo enaltecido por Santo Agostinho, na figura de sua mãe, foi o de não ambicionar os cuidados ou o fim que levaria o seu corpo. “Perto do dia de sua morte, minha mãe não desejou que seu corpo fosse pomposamente sepultado, nem que fosse ungido com aromas, nem ambicionou um túmulo magnífico, nem se preocupou com tê-lo na pátria” (Confissões, IX, 13, 36).

A superação do apego humano por sua materialidade se dava, para esses filósofos, pela realização de um processo educativo.

3.5.4 – AS SEMELHANÇAS ENTRE O PROCESSO EDUCATIVO

O processo educativo apresentado por Santo Agostinho, aos moldes da filosofia de Epicuro e de Sêneca, consiste num processo de purificação moral.

Tanto no processo educativo clássico como na educação cristã, a moral se manifesta como o conteúdo para o qual se converge os demais elementos que compõem a proposta de ensino dessas filosofias. Para o conteúdo Greco-romano de Epicuro e Sêneca, a canônica e a física tinham o objetivo de formar o homem para a ética. Na proposta de educação cristã de Santo Agostinho, o conteúdo – especulativo – se expressava pelo *trivium* e pelo *quadrivium* que tinham seu fim na moral. Assim, a verdade, por um processo racional, se revelava ao homem.

A diferença entre as concepções de moral helenística e cristã se estabelece pelos fundamentos de seu pensamento. A primeira, essencialmente material, o homem ignora sua realidade e vive tranquilo mesmo envolto por conflitos sociais. A concepção cristã transfere as inquietações e as insatisfações do homem para outra esfera – transcendental.

A moral helenística promulgava o homem que completou a caminhada educativa apto a superar todas as dificuldades de sua vida, essa superação tinha o seu fim na tranquilidade do espírito que significava, para Epicuro e Sêneca (Cartas, 89, 18-23), o retorno do homem à natureza, ou seja, em um estado de pureza próximo ao da sua condição original.

Para Santo Agostinho a moral tinha como objetivo formar o homem cristão por meio de um conteúdo estritamente espiritual; assim, o ‘novo’ homem deveria transcender a suas necessidades e alcançar a verdade em Deus.

Do mesmo modo que Sêneca (Cartas, 71, 36; 80, 4), Santo Agostinho atribui à vontade um papel significativo para a realização do processo educativo. A vontade significava o interesse e o anseio do homem para alcançar a tranquilidade.

Ora, aqui a faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar. E contudo não acontecia assim, porque o corpo, movendo ao mínimo sinal os membros, obedecia mais facilmente à vontade fraquíssima da alma, do que a própria alma se obedecia a si mesma para efetuar a sua grande vontade, só com a vontade (Confissões, VIII, 8, 20).

A vontade, portanto, para Santo Agostinho, era o ponto de partida do processo educativo. Essa caminhada, mediada por Cristo, tinha o objetivo de conhecer Deus (Solilóquios, 1, 2, 7). Nesse sentido, a educação não se fundava, como na cultura Greco-romana, essencialmente pela vontade, posto ela ser o primeiro passo para alcançar a graça divina.

Revestido pela vontade, cabia ao homem buscar um modelo educativo cristalizado que lhe desse o direcionamento para a realização do seu processo educativo. Para Epicuro e Sêneca (Cartas, 94, 50-51), expressado pela figura do sábio, enquanto que, para Santo Agostinho, esse modelo era a imitação incondicional do modelo de Cristo.

De acordo com Werner Jaeger (2002), o traço essencial da educação consistia além do processo de desenvolvimento humano a influência do objeto de aprendizagem, assim, a educação como um processo de modelamento e formação dava sua forma ao sujeito.

Outros aspectos fundamentais dessas filosofias para a realização do processo educativo se figuravam pelo ócio e pela interiorização: o primeiro, legado pelo helenismo; o segundo, pelos cristãos.

O ócio, para os pensadores helenistas, era o espaço necessário para o desenvolvimento do processo formativo, ou seja, a busca pela sabedoria. Já para Santo Agostinho, esse procedimento consistia num processo de interiorização, por meio do qual o homem, numa ação contemplativa, encontrava a verdade em Deus.

A diferença da concepção agostiniana para as concepções clássicas se estabelece à medida que o homem, nesse processo de interiorização, era conduzido pela atividade reflexiva aliada à graça divina - que possibilitava além do conhecimento da verdade a descoberta de Deus. "Tarde Vos amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! (Confissões, X, 27, 38).

O intimismo helenista leva o homem ao encontro de si mesmo e ao objetivo de sua educação: a tranquilidade de espírito. Na educação cristã, o intimismo tinha como objetivo levar o homem ao encontro de Deus, mediado por Cristo. Seu fim se estabelecia ao alcançar a sabedoria e a felicidade em Deus.

Nessa perspectiva, a educação, a exemplo de Epicuro e Sêneca, se fazia por meio de um processo auto-educativo. No entanto, é preciso ponderar que, para Santo Agostinho, a realização desse processo não consistia só no esforço humano, pois o grande educador era Deus (Solilóquios, 1, 2, 7; Doutrina Cristã C, 33, 50).

Com relação ao conteúdo, a educação clássica privilegiava a filosofia, de Platão e Aristóteles, e a literatura, tendo como expressão maior as figuras de Homero e Hesíodo. A educação proposta por Santo Agostinho, por sua vez, se

fundamentava nos exemplos de vida dos apóstolos e no estudo constante e entendimento dos escritos sagrados

Desse modo, o conhecimento da verdade no cristianismo não tinha sua expressão maior na filosofia, como propunham Epicuro e Sêneca, mas na literatura cristã - a bíblia. No projeto educativo de Santo Agostinho, a filosofia era instrumento para a descoberta da verdade - Deus - que significava, ao mesmo tempo, a renovação do homem, ou seja, a descoberta do homem espiritual: “deste modo, ‘o homem renova-se no conhecimento de Deus, segundo a imagem daquele que o criou, e, tornando-se espiritual, julga de todas as coisas que certamente hão de ser julgadas” (Confissões, XIII, 22, 32).

Esse processo educativo, que tem como objetivo a descoberta do ‘novo’ homem, configura-se, portanto, em uma proposta regeneradora do homem. No helenismo, essa proposta se apresenta, para Sêneca (Cartas, 106, 11-12), pela regeneração do homem enfermo de seu tempo e, para Epicuro, na proposta de quatro máximas regeneradoras (Carta à Meneceu, 1-83). Assim, a educação deveria afastar o homem dos tormentos de sua materialidade e aproximá-lo da felicidade. Conforme Santo Agostinho, o sentido da educação consistia em regenerar o homem da sua condição de precariedade, em razão do pecado original (Confissões, 1, 1, 1).

Assim sendo, a educação se estabelece à medida que o processo educativo visa libertar o homem de sua materialidade. Desse modo, a inata estima do homem pelo corpo além de configurar em seus temores (Cartas, 14, 1-2), foi considerado por Epicuro, Sêneca e Santo Agostinho, como o fator inviabilizador do homem conhecer a verdadeira sabedoria (Cartas, 65, 16; Confissões, X, 6, 8).

Porém, a exemplo de Sêneca e mesmo Santo Agostinho, a realização do processo educativo não controla o apego do homem à sua materialidade, porque se controlasse, teria o domínio sobre a natureza humana, mas esse processo contribui apenas para atenuá-la (Cartas, 11, 6).

Ao término desse processo, o homem ‘descobre’ uma ‘nova’ vida. Para Epicuro (Antologia de Textos, I) e Sêneca (Cartas, 10, 4), expressado no desapego à materialidade e a uma vida segundo a sabedoria. Já para Santo Agostinho, essa ‘nova’ vida se promulga no homem santificado que conhece Deus (Trindade, XIV, 15, 21).

Por considerar que as coisas espirituais são responsáveis por essa aproximação do homem com Deus (Confissões, IV, 6, 11), Santo Agostinho propõe

uma vida segundo o espírito, portanto, a submissão do corpo (Livre-Arbitrio, 11, 9, 19). De acordo com Sêneca, ao término dessa caminhada educativa, quando alcança a felicidade, o homem destina ao corpo o último degrau na sua escala de valores, assim sendo, mostra desprezo pela matéria (Cartas, 65, 21-25).

Portanto, tendo em vista os aspectos morais que a educação assume para os pensadores do helenismo, não há uma relevância do conteúdo filosófico-especulativo. Santo Agostinho, sobre esse assunto, distingue a ciência humana - conteúdo filosófico-especulativo - do conhecimento divino - a moral (Doutrina Cristã, C, 33, 50). Além disso, reitera que o objetivo da educação cristã funda-se em um conteúdo moral, revelado pela 'boa nova' trazida por Cristo. É preciso destacar que a relação entre conteúdo cristão e clássico existia para Santo Agostinho, pois, ele mesmo converteu o conteúdo clássico em facilitador para a descoberta da sabedoria cristã que, em sua concepção, provinha do alto pela revelação divina.

Essas similaridades entre o pensamento de Santo Agostinho com os de Epicuro e Sêneca revelam, pois, sua afinidade pelo conhecimento clássico e, concomitantemente, o processo de cristianização de conceitos fundados pelo pensamento clássico.

No entanto, essa incorporação da cultura clássica no pensamento cristão repete-se constantemente na história do cristianismo. Isso nos permite inferir que a herança clássica na formação dos conceitos propostos pelo cristianismo não é apenas um elemento tardio da teologia cristã, mas que se encontra no pensamento cristão desde seu princípio de forma prática e inseparável.

Assim, a filosofia clássica serviu aos propósitos de Santo Agostinho, convertendo-o no sintetizador de um complexo sistema filosófico-teológico, bem como das concepções culturais e educacionais que vieram a influenciar um novo tempo: a Idade Média.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O elemento que perpassa todas as concepções de corpo e de educação elaborados por Epicuro, Sêneca e Santo Agostinho consiste no fato de todas terem como fim conduzir o homem a uma vida feliz. Para alcançar esse estado, todas propunham um processo auto-educativo por meio da interiorização. A materialidade humana se relaciona com o conteúdo educativo à medida que a educação consistia em normas de conduta que recomendavam ao homem agir com moderação, com prudência, de modo virtuoso, conter e evitar as paixões e os desejos puramente sensuais. A reflexão a respeito desses conteúdos deveria esclarecer o homem e levá-lo a valorizar somente o que era estritamente necessário para a 'vida' do seu corpo.

Portanto, em todas as propostas, o conceito de corpo está imbricado ao conteúdo educativo, pois, só com o controle dos impulsos da materialidade humana, o homem se aproximava do seu ideal de vida, que estava representado na figura do sábio, para o estoicismo e o epicurismo, e no 'novo' homem - santificado - para o cristianismo

Para esses pensadores, todo homem deve buscar esse ideal de vida - condição natural à sua racionalidade. Isso expressa, portanto, o ponto de partida de todas as filosofias, e constitui, ao mesmo tempo, em seu fim, pois a racionalidade torna-se a única condição existencial próxima da felicidade.

Outro aspecto que perpassa todas as concepções em sua consensualidade foram as discussões acerca da atividade reflexiva, considerada por todos a especificidade do ser humano, atividade própria do homem e o que o diferencia dos animais. Essa atividade deveria distinguir as atitudes do homem: no mundo helenístico, diferenciava o estulto do sábio; no cristianismo, apontava as diferenças entre o homem santificado e o ímpio. Além disso, para Epicuro e Sêneca, pela reflexão o homem alcançaria um estado elevado, ou seja, a tranquilidade de espírito. Já Santo Agostinho vai além disso, ao assimilar esses conteúdos à espiritualidade do mundo cristão; afinal, o homem cristão objetiva a vida feliz, mas sua expressão e seu fim estão em Deus.

O dissenso, as diferenças e as opiniões contrárias, entre esses pensadores, surgem na tentativa de distinguir em que consiste esse processo educativo e qual a

natureza do homem. Nessa perspectiva, Epicuro entende o homem e a educação em sua materialidade; Sêneca atribui ao conteúdo educativo, na sua última fase, uma forte dimensão religiosa e Santo Agostinho redefine esses conceitos entendendo-os pelo que eles proporcionam para o homem em sua transcendência.

Embora próximo das concepções de Epicuro e de Sêneca, Santo Agostinho não atribui tanta importância, embora reconhecendo-o, ao esforço humano na busca do ideal de vida, principalmente no que diz respeito ao processo educativo e ao desapego da materialidade humana. O homem, nesse processo, precisava da graça divina, só assim, ele poderia por meio do conhecimento transcender e contemplar a verdade na visão de Deus.

Essa complexidade, dificulta a comparação entre o cristianismo e o paganismo, e/ou em um nivelamento que não considera a especificidade de cada um. O entendimento e as analogias entre essas filosofias surgem da análise do que foi assimilado na elaboração do pensamento cristão.

Portanto, a proposta de diálogo entre o pensamento cristão e o clássico, referente aos autores discutidos, teve como objetivo perceber a influência entre essas duas filosofias sem sacrificar a originalidade, indiscutível, do cristianismo, já que se considerou os diferentes aspectos históricos, sociais, econômicos e políticos do desenvolvimento dessas filosofias.

A relação entre os sistemas filosóficos do helenismo e do cristianismo além da cosmologia, da lógica e da dialética é evidentemente na moral e, sobretudo, na teologia que se fazem mais próximos.

A moral introspectiva que se restringia a poucos no período helenístico foi retomada pelos cristãos como um conteúdo que dizia respeito a todos. Isso devido ao caráter popular que a doutrina e/ou exortação cristã assumiu. Desse modo, a religião, e por extensão o conteúdo moral clássico, não era mais restrita a uma categoria social; os primeiros mestres cristãos tinham como objetivo atingir toda a sociedade, e em particular os setores inferiorizados. Isso evidencia o caráter transformador do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era, que encontrou na educação parceria significativa para o seu projeto evangelizador.

O cristianismo, em sua essência, é uma concepção que expressa a relação entre homem e Deus. A aproximação da teologia pagã, ou do sentido religioso expressado nas filosofias helenísticas, se fez relevante à medida que era possível

presumir que sua ação se exercesse principalmente sobre o caráter religioso do paganismo que se extinguiu.

Essa forte dimensão religiosa ainda é atribuída ao fato de os pensadores pagãos não serem considerados ateus, pois, em ambas doutrinas a figura divina tem uma forte presença. Para Epicuro os deuses existem mas não influenciam a vida humana, enquanto que, para Sêneca, a divindade é uma realidade que tem no corpo humano sua morada.

Considerava-se, portanto, a filosofia helenística como um conjunto de dogmas que baseados em uma concepção do mundo e da natureza, visavam essencialmente orientar a vida humana pelos ensinamentos da filosofia e proporcionar-lhe uma segurança interior, que já não era possível ser encontrada no mundo exterior. Esse tipo de filosofia cumpria, pois, uma função religiosa.

Esse sentimento religioso presente na tradição clássica foi reinterpretado a ponto de se tornar aceitável aos homens da nova era inaugurada pelo cristianismo. A organização desse conteúdo garantia o objetivo central do cristianismo nos primeiros séculos de nossa era: a conversão dos novos seguidores; isso se dava por atitudes psicológicas próximas a das seitas filosóficas quase-religiosas dos tempos helenísticos.

Assim, as contribuições filosófico-teológicas de Santo Agostinho encontram as suas principais raízes no pensamento pagão Greco-romano. Dessa forma, suas idéias fundamentais a respeito do processo educativo e da natureza humana sustentam-se na filosofia antiga.

Essa síntese presente na filosofia agostiniana revela o caráter dinâmico do seu processo de conversão que, ao mesmo tempo, tornou-se a motivação do seu filosofar. Personificando o ápice da Filosofia Patrística e também a convergência das idéias do helenismo, no caso específico, de Epicuro e de Sêneca, ao cristianismo.

Na contemporaneidade, observa-se, pois, a negação dos conceitos relativos ao corpo consagrados pelo helenismo e pelo cristianismo. O corpo ganha uma nova dimensão conceitual ao ser promovido de corruptível a objeto de valorização, ou seja, da necessidade de ser santificado para responder às necessidades do mercado.

Assim sendo, observa-se, a partir da perspectiva analisada, uma inversão de valores: o corpo que deveria ser controlado para o homem se aproximar da sabedoria ou mortificado para a santificação, na contemporaneidade recebe *status*

de “belo” - portanto, deve ser trabalhado para atender às exigências impostas pelo mercado.

Nesse processo, papel importante tem a educação, ao mostrar em seus conteúdos a necessidade da “boa forma” para uma vida saudável. Nessa esteira, podem-se pontuar as formas deturpadas de promoção do corpo, cujas consequências podem ser desastrosas para o ser humano e para a sociedade.

Em meio a este paradoxo, as concepções de homem e de corpo assumem, na atualidade, um conteúdo inquestionável ou natural. Assim, propõe-se uma conexão entre a prática educativa e a reflexiva a respeito desses conteúdos, bem como reflexões sobre os diferentes aspectos históricos do conceito de corpo, de homem e sua relação com a sociedade. É esse processo reflexivo que nos leva a uma interpretação crítica de nossa realidade.

O corpo na contemporaneidade toma uma dimensão tão importante como outrora fora a alma. A aparência física torna-se, pois, a expressão da subjetividade do homem. Assim, o corpo na atualidade deve sintonizar-se aos objetos tecnológicos e de consumo, do mesmo modo que, na antiguidade, ele deveria estar ligado à sabedoria, ao cosmos ou a Deus.

O corpo não tem mais como sua expressão maior a morada da alma ou da sabedoria, sua legitimação está em demonstrar em si – aspecto físico - o desenvolvimento de suas potencialidades e sua adequação ao modelo social vigente.

A ilusão e o paradoxo do homem moderno se expressam pela sua disposição a entregar a própria vida em busca da beleza ideal, assim como Narciso a buscou em seu reflexo.

FONTES

EPICURO. Carta a Meneceu. In: *Pensamentos: Epicuro*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. Carta a Heródoto. In: *Pensamentos: Epicuro*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. As Teses Fundamentais. In: *Pensamentos: Epicuro*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. Aforismos e Fragmentos. In: *Pensamentos: Epicuro*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. Antologia de textos de Epicuro. In: *Pensamentos: Epicuro*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*: contra os pagãos. Parte 1 (livros 1-10). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 5).

_____. *A Cidade de Deus*: contra os pagãos. Parte 2 (livros 11-22). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 6).

_____. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).

_____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 7).

_____. *A Verdadeira Religião*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 11).

_____. *Comentário literal ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 21).

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (os Pensadores, 4).

_____. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 8).

_____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. (Textos Filosóficos, 3).

_____. *Solilóquios*. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 11).

SÉNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Madrid: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

_____. *Consolações à Márcia*. Campinas, SP: Pontes, 1992.

_____. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____. *Sobre a tranqüilidade da alma*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

_____. *Sobre a vida feliz*. São Paulo: Nova Alenxandria, 2005.

_____. *Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1998.

REFERÊNCIAS

ANDERY, Maria Amália et al. **Para Compreender a Ciência:** uma perspectiva histórica. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 2001.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo e ceticismo. In: CHÂTELET, François. **História da filosofia – idéias e doutrinas.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1981.

BEZERRA, Cicero Cunha. A Filosofia como Medicina da Alma em Sêneca. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Ágora Filosófica:** Revista Semestral do Departamento de Filosofia – Unicap. Recife. 2005.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho:** Uma Biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BRUN, Jean. **O estoicismo.** Lisboa: Edições 70, 1986.

BRUN, Jean. **O Epicurismo.** Lisboa – Portugal: Edições 70, 1959.

CHÂTELET, François. **História da filosofia – idéias e doutrinas.** Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1973.

FARIA, Ruth Junqueira de. O Helenismo em Roma. **Calíope.** Presença Clássica. UFRJ, 1984.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia Antiga.** Lisboa: Edições 70, 1992.

FARRINGTON, Benjamin. **A Doutrina de Epicuro.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

FORSCHNER, Maximilian. Epicuro: Esclarecimento e Serenidade. In: ERLER, Michael e GRAESER, Andreas. **Filósofos da Antiguidade – II:** Do Helenismo até a Antiguidade Tardia: Uma Introdução. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAEGER. Werner. **Cristianismo Primitivo e Paidéia Grega**. Lisboa: Edições 70, 2002.

LARA, Tiago Adão. **A filosofia nas suas origens gregas**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

LEVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Lisboa: Edições 70, 1967.

MANCINI, Augusto. **História da Literatura Grega**. Vol. II. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.

NAGEL, Lizia Helena. Paganismo e cristianismo: concepção de homem e de educação. In: OLIVEIRA, Terezinha de (org.). **Luzes Sobre a Idade Média**. Maringá: EDUEM, 2002.

NOVAK, Maria da Glória. *Estoicismo e epicurismo em Roma*. **Letras Clássicas**. São Paulo, USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, n.3, p.257-273, 1999.

PADOVANI, Umberto Antonio. **Filosofia da religião**. São Paulo: Edusp, 1977.

PEREIRA MELO, José Joaquim. A Educação, Em Santo Agostinho. In: OLIVEIRA, Terezinha de (org.). **Luzes Sobre a Idade Média**. Maringá: EDUEM, 2002.

PEREIRA MELO, José Joaquim. A Herança Epicurista nas Propostas de Formação de Paulo de Tarso. In: PEREIRA MELO, José Joaquim e PIRATELI, Marcos Roberto (org.). **Ensaio Sobre o Cristianismo Primitivo**. Maringá, EDUEM, 2006.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **O SÁBIO SENEQUIANO: Um Educador atemporal**. Tese (pós-doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho: Assis – SP, 2007.

PEREIRA MELO, José Joaquim. A Organização do pensamento cristão. In: COSTA, Célio Juvenal. **Fundamentos filosóficos da Educação**. Maringá: EDUEM, 2005

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

PESSANHA, José A. Mota. Vida e Obra. In: **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PESSANHA, José Américo Mota. As Delícias do Jardim. In: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PLATÃO, Fédon. In: PLATÃO. **Diálogos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1987.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**: Os sistemas da era helenística. São Paulo: Loyola, 1994. v. III.

REYES, Alfonso. **La filosofía helenística**. México: F.C.E., 1959.

SAITTA, Armando. **Guía Crítica de la Historia Antigua**. México: Fonde de Cultura Económica, 1996.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SOUZA, José Zacarias de. **Agostinho Buscador Inquieto da Verdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

TEOFRASTO. **Os Caracteres**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Epicuro**: O Filósofo da Alegria. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo romano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

VIEIRA, Mara Rodrigues. A Educação na Roma Antiga. **Calíope**. Presença Clássica. UFRJ, 1984.

É regra invariável do poder que, às cabeças, o melhor será cortá-las antes que comecem a pensar, depois pode ser demasiado tarde.

José Saramago, Ensaio Sobre a Lucidez