



## Os caminhos da vontade: a primeira polepse do *De Arte Voluntatis*

### The paths of the will: the first prolepsis of *De Arte Voluntatis*

**Paulo Roberto de Andrada Pacheco**  
**Heminishele Carvalho Costa**  
**Marina Andreoli Cepi Teixeira**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie  
Brasil

#### Resumo

Objetivando evidenciar as categorias e as práticas psicológicas, pedagógicas e morais que sustentam a compreensão do conceito “vontade” no tratado *De Arte Voluntatis* (1631) escrito por J. E. Nieremberg, S.I. (1595-1658), e valendo-nos da chave de leitura emprestada pela Retórica Clássica e pela Psicologia Filosófica Aristotélico-Tomista, que se constituem em fundamentos seguros da obra analisada, chegamos a identificar, nesta primeira etapa da investigação, três conjuntos de tópicos que descrevem o dinamismo de “educação da vontade”: *conversionis, animae e moralis*. Ao se valer de instrumentos e práticas educativas, típicas de seu contexto sócio-histórico-cultural e institucional, o autor almejava alcançar exatamente aquelas potências da alma racional que poderiam, na medida em que perfeitamente ordenadas ao Bem último, permitir ao homem o acesso à verdadeira Liberdade e, portanto, à verdadeira Felicidade.

**Palavras-chave:** vontade; história das ideias psicológicas e educacionais; Juan Eusébio Nieremberg

#### Abstract

Aiming to understand the categories and psychological, pedagogical and moral practices that sustain the comprehension of the concept “will” in *De Arte Voluntatis* (1631) treatise written by J. E. Nieremberg, S.I. (1595-1658), and using the reading keys borrowed from the Classical Rhetoric and the Aristotelic-Thomist philosophical psychology, that are based on reliable concepts of the analyzed book, we came to find, in the first part of the study, three groups of topics that describe the dynamics of the “education of will”: *conversionis, animae and moralis*. Using the educational instruments and measures, typical from their social-historical-cultural and institutional context, the author sought to reach exactly those potentials from the rational mind that could, if aligned perfectly to the utmost Good, allow the man the access to the true Freedom, and therefore, the true Happiness.

**Keywords:** will, History of Psychological and Educational Ideas, Juan Eusébio Nieremberg

#### Introdução

O presente trabalho teve como pano de fundo e ponto de partida a Antiga Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII); em particular, o tratado de filosofia moral dedicado à educação da vontade, conhecido como *De Arte Voluntatis* (DAV), do jesuíta espanhol Juan Eusébio



Nieremberg, um dos mais respeitáveis escritores espanhóis do século XVII (Zepeda-Henriquez, 1957).<sup>1</sup>

Nieremberg nasceu em 1595, em Madri. Aos 19 anos ingressou na Companhia de Jesus, onde escreveu dezenas de obras até 1645. Aos 50 anos, relata-se que adoeceu, sendo vitimado por uma paralisia que o dominou por alguns anos. Em 1650 recuperou parte de sua saúde, o que lhe permitiu terminar alguns de seus mais importantes livros, vindo a falecer aos 7 de abril de 1658. Pode-se dizer que foi um autor muito produtivo: escreveu e publicou 25 obras em latim e 5.740 páginas em espanhol, traduzindo também textos clássicos de espiritualidade e de filosofia. Até finais do século XVIII suas obras foram traduzidas para alemão, francês, inglês, italiano, árabe e polonês (Pacheco, 2012).

Segundo Didier (1976), o tratado *De Arte Voluntatis* é uma das primeiras e melhores obras de Nieremberg e “encerra tantas ideias que parece ser a matriz de outros tratados” (p. 32, tradução nossa). Por tratar de um tema tão relevante para a Psicologia – a vontade (ainda que, como se sabe, receba tão pouca atenção) –; dadas as características do documento não apenas no que concerne ao gênero da fonte, como também do conteúdo e da dinâmica argumentativa utilizada pelo autor; e por descrever um dos elementos fundamentais da dinâmica da “experiência da liberdade” que fora objeto de estudo já realizado (Pacheco, 2004), o texto de Nieremberg pode ser descrito como uma obra fundamental para os estudos no campo da História das Ideias Psicológicas e Educacionais.

Escrito, originalmente, em 1631, em latim, o DAV conheceu inúmeras edições até 1649 e duas traduções – uma para o francês (editada em 1657)<sup>2</sup> e outra para o italiano (editada em 1669)<sup>3</sup>. A obra se divide em seis livros que, tomando como base de análise uma edição latina de 1639, bebem do pensamento, segundo o título da obra, do Pseudo-Sêneca<sup>4</sup> e “tem como propósito expor o que seja a arte de governar a vontade e ensinar o modo para dirigi-la”. Nieremberg (1639), lembra que “é preciso método e arte para lidar com as potências da alma”.

O primeiro livro do DAV, segundo Nieremberg (1639), “prova como a alma se satisfaz sem as coisas externas, (...) e como, sob a sua diligência, estão as obras da vontade”, também “assinala quais são as regras para a vontade, para o afeto e para o amor diante do objeto da razão” (s/p, tradução nossa), o segundo livro acrescenta algo mais ao que foi dito no anterior

<sup>1</sup> Agradecemos a colaboração, para a execução deste trabalho, de Michele Magalhães Ribeiro, Orlando Molon Neto, Tatiana Beatriz de Carvalho Sant’Anna, Milena Pinheiro da Silva e Renata Pereira de Souza.

<sup>2</sup> Cujo título é *L’art de conduire la volonté selon les preceptes de la morale ancienne & moderne, tirez des Philosophes payens & chrestiens...* Foi traduzido por Louys Videl e publicado em Paris (Hoefler, 1863).

<sup>3</sup> Cujo título é *Dell’Arte per ben reggere la volontà, insegnata dal Padre Gio: Eusebio Nierembergh della Compagnia di Giesu, Libri Sei...* Foi traduzido por Gabriello Baba e publicado em Veneza (Hoefler, 1863).

<sup>4</sup> Pseudo-Sêneca, na verdade, não é um autor, mas é um busto que foi classificado, no século XVII, por Theodoor Galle (1571-1633), como sendo representativo de Lucius Annaeus Seneca. Sendo assim, podemos dizer com segurança, inclusive dados os argumentos filosóficos utilizados por Nieremberg, que se trata de uma obra baseada no pensamento de Sêneca, o Jovem.



e apresenta algumas recomendações para se tentar governar os instrumentos da alma. O terceiro dedica-se a mostrar como “a alma instrui sua potência, o intelecto, e dobra mais facilmente a vontade” (s/p, tradução nossa), também faz algumas advertências e apresenta remédios para alma desordenada, em seguida, no quarto livro, o autor “prova como é conveniente e natural algum uso do afeto” e se dedica a ensinar o “uso do amor genuíno” (s/p, tradução nossa). O quinto livro apresenta “outros usos dos afetos – felicidade, esperança, desejos, ira, temores, tristeza” e “prova como todos esses afetos são úteis e como nos foram dados pela natureza para defender a felicidade da alma” (s/p, tradução nossa), o sexto e último livro do DAV descreve “o que diz respeito ao legítimo e verdadeiro juízo, contra as falsas crenças que impedem o uso natural dos afetos”, “compara e examina o bem e o mal, a riquezas e a carência, o prazer e a dor, a honra e a ignomínia, a vida e a morte” e pretende mostrar como a vida instruída pelo espírito “ordena o fazer legítimo e natural da vontade” (s/p, tradução nossa).

Esta “arte de conduzir a vontade”, vista de dentro do projeto educativo da Companhia de Jesus, na medida em que permite uma compreensão do dinamismo anímico que está na base de sua elaboração, aponta para categorias psicológicas, pedagógicas e morais bastante precisas e que podem ser claramente identificadas, como se verá nesta primeira etapa da análise da obra<sup>5</sup>.

Importa, ainda em caráter introdutório, entender que o conjunto da obra de Nieremberg – mas também mais particularmente o DAV – é guiado pela ideia setecentista de que a morte é o cume da união amorosa da criatura com o Criador (Didier 1976). Na medida em que faz da morte a forma suprema de amor, Nieremberg expressa sua ideia de *eleição*<sup>6</sup> – e, portanto, de *condução da vontade* – da seguinte forma: o tempo é a forma visível da Eternidade, a forma como o visível reflete o invisível; sendo assim, se faz necessário aprender a eleger este invisível escondido no visível – o que nada mais é do que o *desengano*. Segundo o jesuíta espanhol, parece não ser possível fugir do mundo, mas é possível, estando totalmente imerso no temporal, escolher o Eterno. Encontra-se, nesse ponto aquilo que, no DAV, é o seu corolário: a realização do humano, a letícia, a *felicidade* suprema de uma realização última.

A alegria é um certo silêncio do apetite, para quem a plena a satisfação de possuir o bem que ele desejou ardentemente não deixa espaço para pedir mais nada, permanecendo fechado como a boca para todas as demais coisas. É uma moderação, uma modéstia da ambição, que prescreveu para si mesma

<sup>5</sup> O presente artigo é resultado de uma primeira etapa de investigação do DAV. Dada a extensão da obra e a intenção de apresentar um estudo sistemático do documento, dividimos o trabalho de pesquisa em vários momentos distintos.

<sup>6</sup> O conceito de eleição é um conceito típico deste horizonte histórico e institucional da Antiga Companhia de Jesus. Para saber mais a respeito, o leitor pode se reportar, entre outras, à obra Massimi, M. e Prudente, A.B. *O incendiado desejo das Índias...* São Paulo: Loyola, 2002.



um confim e se encerrou dentro de limites. É uma prisão do apetite, que, então, não tem mais o poder de se elevar contra a autoridade soberana da Razão. É uma saciedade do coração sem nenhum desgosto; uma conquista, uma presa da Vontade; o ajustamento do espírito com as coisas; a união e, por assim dizer, o casamento do amor com seu objeto; um feliz reencontro daquilo que se procurava, a presença daquilo que se ama; a realização da esperança; o efeito do desejo; a posse do bem e, para tudo dizer em uma só palavra, um certo Basta (Nieremberg, 1657, p. 58, tradução nossa).

Educar a vontade, em linhas gerais, segundo nosso autor, é aquilo que será capaz de finalmente dirigir a pessoa à realização do seu humano integral (Pacheco, 2011): essa satisfação que o conduz a dizer “Basta!” (*Satis*) diante de toda ambição, de toda cobiça, de todo apetite desordenado enfim, é, na verdade, o *satisfacere*, o atingir o limite da perfeição, do *factus*, ou seja, o ser si-mesmo plenamente, uma unidade, uma harmonia interna com todo o mundo e com a Beleza Infinita da Divindade (*adequatio amoris, & rei amatae*).

Assim, discutir o conceito de “vontade” e a forma como certa compreensão filosófica, moral – ou teológica que seja – constitui uma série de práticas que visam à mudança do temperamento, ao “vencer-se a si mesmo” e à tibieza e à incredulidade do homem – para usar os termos empregados por Nieremberg –, exatamente por estarmos tratando do que ficou conhecido mais amplamente como Medicina da Alma (Massimi, 2001), interessa sobremaneira nos estudos no campo da História dos saberes psicológicos e também educacionais, na medida em que nos fornecerá elementos para

repropar a historicidade do ser humano (...), situando o processo psíquico [e eu diria ainda mais: pedagógico] no contexto da história da vida individual, bem como no âmago das matrizes socioculturais características (...) [de um determinado] período [histórico] (Brozek & Massimi, 1998, p. 11).

Antes de prosseguir, é preciso dizer apenas que, entre as principais correntes de pensamento em Psicologia<sup>7</sup>, verificou-se que a consideração acerca do conceito de “vontade” ou daqueles conceitos que se aproximam dessa categoria, parece haver um silêncio

---

<sup>7</sup> Vale lembrar, aqui, a categorização proposta por Stein (1929/2003), sobre a qual nos fundamentamos para uma busca entre os principais representantes dos “três tipos de Psicologia”: uma psicologia metafísica ou racional, sustentada numa doutrina da essência da alma; uma psicologia empírica, fundada numa doutrina dos fatos da consciência; e uma psicologia carateriológica, que também pode ser denominada uma antropologia prática. Esses tipos de psicologia, se olharmos não apenas para a história da Psicologia Científica, mas para a “arqueologia” dessa ciência, são facilmente identificadas. Fica evidente, por exemplo, ao considerar a História das Ideias Psicológicas (Massimi, 1985; Massimi, 2000), que ao primeiro grupo tipológico pertence uma “psicologia filosófica” tal como aquela de matriz aristotélico-tomista (Pacheco, 2004). Quanto ao segundo grupo, estamos mais diretamente tratando das psicologias de cunho científico, do período posterior à sua autonomização a partir da segunda metade do século XIX. Finalmente, ao terceiro grupo pertenceriam aquelas teorias psicológicas contemporâneas que se dedicam, por exemplo, às características do desenvolvimento humano, nas suas várias etapas, por exemplo, uma “psicologia diferencial” ou uma “psicologia da juventude”. Estamos cientes de que a escolha por essa categorização implica em algumas limitações, especialmente quanto ao que respeita às afirmações em questão. No entanto, entendemos também que, para o fim que pretendíamos, esta categorização permitiu uma seleção adequada o suficiente para não incorrerem em um erro de interpretação.



consensual acerca de seu significado. No mais das vezes, mesmo quando mencionada como processo básico, a vontade é relegada a um segundo plano, sendo suplantada por conceitos outros que não têm que ver com o dinamismo por ela representado: os conceitos de desejo, de motivação, de “força de vontade”, intencionalidade, atenção etc., são os que, em geral, aparecem. A respeito deste silêncio, Ricoeur (1950/2009), ao tratar dos problemas implicados em uma teoria que trate do voluntário e do involuntário, parece tratar com um argumento significativo. Segundo ele, entender como o aspecto subjetivo da vontade não está em nada separado do sentido mais amplo da encarnação mesma desta vontade pode ser a justificativa para a dificuldade que a Psicologia tem de conseguir clareza no trato do tema:

Uma Psicologia que pretende tratar o Cogito como uma espécie de fatos empíricos que ela chama fatos mentais, psíquicos ou de consciência, e que ela declara responsáveis pelos métodos de observação e de indução próprios das ciências da natureza, que, conseqüentemente, recoloca as experiências cardeais da subjetividade, tais como a intencionalidade, a atenção, a motivação etc., no nível de uma física do espírito, uma tal Psicologia, com efeito, é incapaz de dar clareza aos sentido profundo de minha existência carnal. Ela tem apenas o alcance de um diagnóstico (Ricoeur, 1950/2009, p. 34, tradução nossa).

Mas, isto, como se sabe, é fruto de uma cisão artificial já apontada por estudiosos da História da Psicologia, especialmente aqueles dedicados a uma História dos Saberes Psicológicos, no que diz respeito às origens da preocupação com temas psicológicos<sup>8</sup>:

Uma possibilidade de investigação (...) é que a compreensão das temáticas da psicologia moderna podem ser melhor compreendidas a partir do exame da antropologia teológica cristã e seus condicionamentos para a reflexão sobre o homem (...). Este exame histórico exige superar o obstáculo epistemológico constituído na psicologia relativamente à teologia. Em sua constituição como ciência moderna a psicologia quis se separar daquilo que considerou reflexão metafísica sobre o homem. Nosso argumento é que sem uma aproximação histórica em relação à antropologia teológica não é possível compreender uma tradição que condicionou conceitos e temáticas fundamentais para a reflexão da psicologia (Oliveira, 2009, p. 17).

Foi exatamente isto o que, como consequência de nossa investigação, ambicionamos fazer ao analisar a obra apresentada até aqui: mostrar a pertinência de uma visão de mundo tão distante no tempo da nossa, tão diferente da nossa, e que, no entanto, traz inúmeros pontos de reflexão fundamentais para pensar o nosso trabalho no presente. Ou, em outras

---

<sup>8</sup> Massimi (2006) afirma que “a reconstrução de uma história dos saberes psicológicos no universo da cultura pode contribuir ao debate acerca das relações entre psicologia e cultura, uma vez que busca proporcionar melhor fundamentação cultural e social da psicologia por meio da história. Com efeito, esta área de estudos históricos promove uma possibilidade de compreensão das relações entre processos psicológicos (objeto de estudo da psicologia) e fenômenos culturais (expressões das diversas culturas humanas)” (p. 178).





palavras, fornecer uma “abundância de materiais sobre os quais” a Psicologia, no presente, pode chegar a uma consciência mais profunda de si, pois

a história liberta-nos dos entraves, das limitações que impunha à nossa experiência do homem a nossa situação no seio do devir, em tal lugar, em tal sociedade, em tal momento da sua evolução – e dessa maneira torna-se, sob certos aspectos, um instrumento, um meio da nossa liberdade (Marrou, 1975, p. 242).

Nesse sentido, não é demais lembrar também que, no ofício que assumimos, nos preocupamos ao máximo com responder à conhecida provocação de Schiller (1789/2004), em sua aula inaugural na Universidade de Jena intitulada “O que é a história universal e por que a estudamos?”:

Como é diferente o filósofo! Enquanto que o sábio profissional separa sua ciência, de maneira estudada, de todas as demais, o filósofo se esforça por estender o domínio da sua e restabelecer a ligação que a une a todas as demais ciências. Digo restabelecer pois foi somente a inteligência que, por abstração, traçou limites e separou as ciências umas das outras. Lá onde o sábio profissional separa, o espírito filosófico reúne. [...] Através de uma sucessão de formas sempre novas, sempre mais belas, o espírito filosófico caminha rumo a uma perfeição mais alta, enquanto que o sábio profissional, em sua eterna imobilidade de espírito, vela sobre a estéril uniformidade das noções que ele trouxe da escola. [...] Com que entusiasmo ele [o filósofo] se lança ao trabalho! Quão vivo é seu zelo! Sua coragem e sua atividade são mais firmes! Nele, o trabalho se reaviva pelo próprio trabalho. Mesmo o que é pequeno ganha grandeza sob sua mão criadora, porque ele tem os olhos sempre fixos, quando se ocupa do pequeno, sobre o grande objeto a que serve o pequeno; enquanto que o sábio profissional, mesmo no grande, só consegue ver o pequeno. Não se trata daquilo que ele faz, mas se trata da maneira com a qual ele o faz, é isto que distingue o espírito filosófico. Seja lá onde ele se encontrar e agir, ele estará sempre no centro de tudo, e, seja lá qual for a distância que o objeto de sua atividade o mantiver de seus irmãos, ele lhes será próximo e aliado por uma inteligência que age com harmonia: ele os encontra lá onde se encontram todas as mentes esclarecidas (pp. 330-331, tradução nossa).

Finalmente, antes de avançarmos, cabe apenas dizer que nosso objetivo geral<sup>9</sup> com a presente investigação foi evidenciar as categorias e as práticas psicológicas, pedagógicas e

---

<sup>9</sup> Cabe ressaltar que nossos objetivos específicos foram: traduzir o DAV para o português; evidenciar, a partir de pesquisa cuidadosa, os autores citados por Nieremberg; evidenciar, a partir de pesquisa cuidadosa, as referências a personagens e a passagens dos textos sagrados ou de outros textos fundamentais utilizados por Nieremberg; identificar os *topoi* utilizados pelo autor, classificá-los e organizá-los segundo critérios oferecidos pela matriz retórica empregada no texto; reconstruir, numa espécie de mapa de conceitos, a dinâmica argumentativa utilizada pelo autor, afim de identificar as passagens fundamentais do pensamento em cada uma das partes do DAV. Além desses, não é demais repetir que identificar o modelo retórico gerador de documentos como o DAV; identificar e descrever os lugares comuns (*topoi*) utilizados, as imagens e os demais elementos próprios da retórica setecentista em geral e do contexto institucional em particular; descrever sua função no processo de conversão do dinamismo psíquico dos indivíduos, são também objetivos específicos da investigação que empreendemos.



morais que sustentam a compreensão do conceito “vontade”, através da leitura da Primeira Prolepse do tratado *De Arte Voluntatis*. Nesse sentido, identificar o modelo retórico que estava na gênese da produção deste gênero de documentos foi um passo consequentemente necessário do trabalho: identificando e descrevendo os lugares comuns (*topoi*) utilizados, as imagens e os demais elementos próprios da retórica setecentista em geral e do contexto institucional em particular; descrevendo sua função no processo de conversão do dinamismo psíquico dos indivíduos.

## Método

Valemo-nos exclusivamente da Primeira Prolepse do DAV, que é intitulada *Prolepsis I/Nec Fortuna, nec maiori cura Naturae indigemus*<sup>10</sup>. Esta parte da obra é dividida em 17 parágrafos e há uma unidade argumentativa entre eles.

Acerca dos métodos empregados na presente investigação, que é apenas a primeira parte de uma pesquisa mais ampla que se está desenvolvendo, analisamos o texto de Nieremberg (1657) tomando por base os critérios de produção oferecidos pela retórica clássica. Nesse sentido, é preciso lembrar a importante provocação de Zanlonghi (2003) acerca desse aspecto presente nas obras jesuíticas em geral, ou seja, sobre como a retórica, que chega primariamente aos sentidos – agindo sobre a alma sensitiva –, opera sobre a alma racional, movendo, por exemplo, a vontade e levando o indivíduo a uma mudança.

Pécora (1994), por sua vez, partindo da busca de uma unidade na obra sermonística de Antônio Vieira, propõe uma análise dos documentos deste pregador, a partir da tentativa de reconstrução de uma gramática de uso peculiar à sua inserção histórica, política, cultural, teológica e institucional. Mas também, nos lembra, em obra posterior, que é preciso que se parta da descrição dos “sentidos básicos de alguns escritos importantes (...) a partir do exame de procedimentos previstos e aplicados pelas convenções letradas em vigência no período em questão” (Pécora, 2001, p. 12).

Tanto uma como outra das opções metodológicas acima referidas foram fundamentais no trabalho de análise realizado: enquanto que o exame feito por Zanlonghi (2003) ofereceu-nos um horizonte filosófico bastante significativo de busca, o percurso de Pécora (1994 e

---

<sup>10</sup> “Não precisamos de maiores cuidados da Fortuna e da Natureza” (tradução nossa). Vale dizer que “Prolepse” é uma figura de pensamento da Retórica Clássica, segundo a qual é possível prevenir as objeções que se podem levantar contra o discurso enunciado, fazendo recurso da prevenção argumentativa. Quintiliano (2009), que trata do assunto na parte de suas Instituições Oratórias destinada à Elocução, se refere à prolepse nestes termos: “Nas causas, porém, tem uma força admirável a preocupação chamada Prolepse, quando prevenimos alguma objeção, que se nos pode fazer. Estas prolepses são úteis em todas as partes do discurso, mas nos exórdios particularmente têm o seu lugar” (p. 244, tradução nossa). Esclarece-se, desta maneira, um primeiro aspecto do trecho analisado: trata-se de um recurso retórico do autor que, para dar início a seu empreendimento de “produzir no mundo a mais excelente e a mais necessária de todas as Artes” (DAV I, 1, 1), recorre à prevenção de uma das objeções que se poderiam levantar contra a sua iniciativa: a objeção segundo a qual, não é possível ao homem alcançar a felicidade tendo em vista a ação da Natureza e da Fortuna.



2001) nos permitiu reconhecer um método de análise bastante rigoroso do ponto de vista historiográfico, na medida em que, distinguindo os diferentes gêneros de documentos, permitiu-nos, igualmente, compreendê-los a partir do horizonte semântico de sua produção. Ou, em outras palavras,

Tais estudos, assim, procuram descrever, nos objetos distintos dos quais se ocupam, as suas tópicas tradicionais da invenção, suas figuras elocutivas e medidas dispositivas, valorizando a ruptura com as formas e realismo documentalista, psicológico, sociológico ou cultural (Pécora, 2001, p. 13).

Outro aspecto metodológico importante para a análise realizada, diz respeito à Psicologia Filosófica aristotélico-tomista, que foi assumida como critério de análise final: por isso, fez-se necessário, num primeiro momento, recuperar, compreender e delinear alguns conceitos e práticas da Medicina da alma, em geral, e da teoria dos temperamentos, em particular, presentes no DAV e, sobretudo, a descrição da topografia da alma e do dinamismo psíquico que sustentam a produção e o uso de certos instrumentos retóricos (imagens e palavras) e práticas ali presentes (Bergamo, 1994)<sup>11</sup>.

## Resultados

A partir da leitura do *De Arte Voluntatis*, tendo identificado as tópicas mais importantes presentes no texto, procuramos reconstruir uma dinâmica argumentativa, o que nos permitiu perceber três grandes categorias de tópicas que procuraremos delinear abaixo.

A primeira categoria – *Conversionis* – pode ser descrita como aquele grupo de *topoi* no qual estão presentes as tópicas que podemos chamar de “pedagógicas”, ou seja, aquelas que dizem respeito à linha de argumentação assumida por Nieremberg (1657) indicando o sentido de “educação da vontade”: trata-se de *topoi* como desengano, condição humana, o uso de analogias em sentido retórico, as justificativas em favor da Natureza e da Fortuna<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Cabe lembrar que este passo descrito não se tratou de objetivo da presente investigação, visto se tratar de estudo já realizado. Apenas buscamos identificar as categorias e as práticas informadas no intuito de, ao proceder à análise, termos um critério mais adequado para a compreensão das tópicas presentes no texto analisado.

<sup>12</sup> Um rápido esclarecimento acerca do conceito “Fortuna” se faz necessário: trata-se de conceito fundamental na ética; em geral é colocado em oposição ao conceito “Virtude”. A Fortuna não é, como se poderia pensar modernamente, sinônimo de boa sorte ou de “tendência para acontecimentos favoráveis”, mas exatamente aquela força das circunstâncias ou aquela má sorte que, muitas vezes, parecem determinar o fracasso na busca por uma vida virtuosa e, portanto, feliz. Veatch (1962/2003) assim descreve a Fortuna: “Sem dúvida, poucos de nós somos autenticamente felizes, e muitos de nós não fazemos de nossas vidas um grande sucesso. Mas isso não seria por causa das inúmeras circunstâncias adversas que perseguem qualquer ser humano no decurso de sua vida – todos nós durante algum tempo e alguns de nós o tempo todo? Essas circunstâncias não são de nossa própria escolha e certamente não de nossa própria criação. Simplesmente nos achamos perseguidos e tragados por elas, e não há nada que se possa fazer a respeito. Um ser humano não pode levar sua vida num tubo de ensaio” (p. 195). Mais à frente, ele completa: “Coisas, pessoas, influências, circunstâncias, meio ambiente, condições de vida, hereditariedade e mil e um outros fatores já fizeram de nós o que somos. [...] Em última análise, o sucesso ou fracasso humano parecem ser pouco mais do que uma questão de boa ou má sorte, pelo que nós próprios não





retirando delas toda culpa pela miséria humana, e o próprio uso da figura retórica da prolepse como instrumento pedagógico.

A segunda categoria, chamada por nós de *Animae*, é aquela em que se encontram tópicos relacionadas à Psicologia Filosófica aristotélico-tomista e a todo o dinamismo anímico descrito por essa teoria. Nesta categoria estão presentes *topoi* tais como vontade, razão, alma, espírito etc.

Na terceira e última categoria, chamada por nós de *Moralis*, estão presentes as tópicos caras à Filosofia Moral abraçada por Juan Eusébio Nieremberg em sua obra. Trata-se de conceitos como felicidade, liberdade, Graça, perfeição, salvação e milagre. Todos *topoi* relacionados aos resultados do processo educativo pretendido pelo autor.

### 1. *Conversionis* - ou da conversão

É preciso lembrar, antes de mais, que o caminho proposto por Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, é um caminho em tudo coerente com a tradição aristotélico-tomista da Segunda Escolástica dos séculos XVI e XVII, e trata-se também de um caminho que leva à liberdade real (Fernandez-Martos, 1991): deixando-se governar pela Graça Divina, obedecendo à Sua Vontade, adere-se ao Ser, participa-se dEle como “um só espírito”, deixa-se causar livremente por Aquele que é a consistência última e inexorável da humanidade e do homem individual.

A tópica da obediência pode ser esclarecida na medida em que se considerar outra tópica comum dos anos quinhentos e seiscentos ibéricos: o “desengano” ou “desconcerto do mundo”. Trata-se daquele lugar comum que buscava descrever a inconsistência de *per se* da realidade: a brevidade da vida, a efemeridade da existência e da passagem do tempo. Tema já presente, por exemplo, no chamado de atenção do apóstolo Paulo, na carta enviada aos cristãos de Corinto: “passa a figura deste mundo” (1 Cor 7, 29), ou seja, toda a realidade corre para o nada, as coisas todas são instáveis, fugazes, mutáveis. Se as coisas do mundo são assim inconsistentes, o sentido do tempo é cuidar do que é consistente, imutável, estável, eterno: temporal X eterno; onde o temporal só tem valor se usado em função dos bens eternos.

O “desengano” - este trabalho pessoal de fugir do engano a que se é induzido pela aparência do mundo - coincide exatamente com este juízo acerca do uso do temporal:

não corresponde apenas a um sentimento psicológico da vida, mas sugere uma modalidade de uso das coisas e dos relacionamentos na consciência de sua paradoxal dimensão passageira e definitiva. Em suma, o significado

---

podemos ser considerados responsáveis” (p. 196). Assim definida, a Fortuna poderia ser compreendida, se empregássemos termos contemporâneos, como um dos fatores do determinismo científico de que, inclusive, a Psicologia se utiliza para grande parte de suas explicações.



temporal de cada coisa e pessoa só pode ser adequadamente afirmado na consideração de seu sentido último (Massimi, 2001, p. 23).

Trata-se, portanto, de um verdadeiro conhecimento da realidade, onde o indivíduo é chamado a apreender o sentido presente das coisas, pessoas e fatos, ainda que velado pelas aparências, imagens, “figuras” do mundo. Se o temporal é enganador, a atitude razoável, a atitude adequada à *ordo* na qual *ratio* e *natura* humana se realizam perfeitamente, é aquela da subordinação à Verdade Eterna, ou de uma escolha conformada à Providência Divina.

Sem dúvida que estas são categorias filosóficas, antropológicas e existenciais fundamentais – desengano, realidade, liberdade, obediência, conversão etc. – e, por isso mesmo, devem ter sua compreensão muito bem delimitada, para que não se incorra no erro de dar por óbvia ou inexistente sua influência sobre determinadas práticas, que são o objetivo primeiro do nosso autor. No caso estudado, inclusive, elas podem ser consideradas partes da psicologia filosófica produzida no âmbito da própria Companhia de Jesus, na época, mesmo que estejamos lidando com um texto que dialoga com tantas outras perspectivas filosóficas contemporâneas do autor. Trata-se, como veremos, de uma maneira de “intervir” sobre o “psiquismo” que tem como base um olhar sobre o humano muito específico e bastante eficiente, visto que tendido à conversão. É uma conversão que deve ser entendida do ponto de vista da moralidade, mais que do moralismo: quer dizer, devemos buscar entendê-la sob a perspectiva do amor à Verdade Última de si mesmo, do mundo e de toda realidade criada. Para usar a gramática da época, estamos falando, uma vez mais, da tópica do “desengano” – que é o ponto nodal deste primeiro grupo de *topoi*: o jesuíta, em geral, era educado a viver a realidade como sinal, eliminando todo o amor à imagem – grande ou pequena demais – de si mesmo, do mundo e de toda a realidade criada (Fernandez-Martos, 1991), a imagem construída pelo engano e pela não ordenação de suas potências ao *télos* – que é, ao mesmo tempo *arché* – de toda a vida.

Vejamos como esta discussão aparece no DAV. Já em suas primeiras páginas, Nieremberg (1657) apresenta as características de seu desafio. Segundo ele, a obra pretende produzir “a mais excelente e a mais necessária de todas as Artes”, uma arte que, na medida em que for aprendida, permitirá ao homem alcançar o maior e o mais desejado de todos os bens:

Tenho a intenção de produzir no mundo a mais excelente e a mais necessária de todas as Artes, na qual a razão e a indústria humana poderiam sempre se aplicar. Aquela da qual o conhecimento é, sem dúvida, o mais importante, que se propõe o mais nobre dos objetos e da qual a prática, sendo a mais útil, tem esta notável vantagem: a de ser também a mais cômoda. Ela ensina aos homens a via infalível que conduz à felicidade; ela os leva onde todos eles querem chegar; ela os faz tocar o objetivo para o qual todos visam naturalmente, mas do qual todos também se afastam, e para o qual vemos que, muito raramente, eles chegam. Se quisermos crer, eles encontram



muitos impedimentos da parte das duas potências para chegar a ela: podemos nomeá-las como os Soberanos Árbitros da vida, a Natureza e a Fortuna (DAV I, 1, 1<sup>13</sup>).

Para tanto, o autor, em tudo coerente com o que dissemos acima, afirma que os “primeiros cuidados” que terá serão no sentido de nos “desiludir desses erros” e trabalhar “para a cura das enfermidades humanas, através de remédios fáceis e familiares” (DAV I, 1, 1). Mais à frente, o autor diz ainda, fazendo uso de uma analogia:

Todos os Operários buscam, curiosamente, os melhores instrumentos para sua arte, eles estudam para se valer adequadamente desses mesmos instrumentos, eles sentem prazer nisso e se glorificam disso. Por que não teríamos nós o mesmo cuidado na mais necessária de todas as artes? Não há nada de mais natural e de mais ordinário ao homem do que o uso de sua vontade, mas não há nada que ele entenda e faça menos do que usá-la. É por isso que ele tem hábito sem nunca ter ciência (DAV I, 1, 16).

Na sequência, Nieremberg (1657) argumenta em favor da Natureza, valendo-se uma vez mais de uma analogia que aparece em outros momentos desta Primeira Prolepse. Ele diz:

Ela [a Natureza] não os armou [aos homens] de escamas como aos peixes e às serpentes, nem os escondeu, como aos Ouriços, sob um invólucro espinhoso; mas os deixou nus e desarmados. O homem só tem o cérebro, entre todas as partes de seu corpo, que ela recobriu de cabelos, por um ato de respeito e de reverência pelo espírito, que ela considera como um Capitão em sua fortaleza; a fim de que, se conservando inteiro e são, possa prover melhor à segurança daquele por quem é empregado (DAV I, 1, 5).

Um argumento fundamental utilizado pelo autor, em meio aos *topoi* da conversão por nós selecionados, diz respeito à defesa que faz da Natureza<sup>14</sup>, mostrando como, ao nos deixar “pobres e nus”, deixou espaço, por assim dizer, para que o homem, através do uso de suas potências da alma racional pudesse prover o que lhe faltasse: “Ela não quis dar um ponto final no homem, para que ele completasse, por sua própria vontade, o que pudesse faltar à sua perfeição, para que os defeitos que ela lhe tivesse destinado fossem consertados de forma mais vantajosa por ele mesmo” (DAV I, 1, 9).

## 2. *Animae* - ou da alma

<sup>13</sup> Deste ponto em diante, as citações extraídas do DAV obedecerão a esta forma de referência: o primeiro algarismo (em números romanos) indica o livro do DAV, o segundo algarismo (em arábico) indica a parte do livro a que se refere o trecho citado e o terceiro algarismo (também em arábico) indica o parágrafo de onde foi extraído o trecho citado.

<sup>14</sup> É interessante notar como Ricoeur (1950/2009) trata da mesma questão em sua *Filosofia da Vontade*: “A alienação de meu próprio corpo derrubou as fronteiras que separam a decisão da promessa. A possibilidade desta confusão está inscrita na condição corporal mesma: meu corpo tem sempre com o que me surpreender, escapar e decepcionar; ele está na fronteira das coisas que não dependem de mim, como a saúde, a fortuna e o bom tempo, e das coisas que dependem de mim, como o julgamento puro” (p. 71, tradução nossa).



Neste grupo, encontramos todos os lugares comuns que, de alguma maneira, procuram descrever o dinamismo anímico tal como concebido por Aristóteles e relido, segundo categorias cristãs, no século XIII por Santo Tomás de Aquino e recuperado no século XVII pela Segunda Escolástica Ibérica (Pacheco, 2004): alma, vontade, entendimento, razão são os *topoi* mais significativos encontrados.

O que se evidenciou com este grupo é o fato de que entre o primeiro grupo de categorias e o segundo não há solução de continuidade: não é possível, segundo esta perspectiva de compreensão do homem, falar de conversão sem que se fale da alma.

Vejam como Nieremberg (1657) inscreve as tópicas que aqui pretendemos descrever na sua linha de raciocínio nesta Primeira Prolepse. Ele começa lembrando que tudo o que é suficiente ao homem para que atinja a felicidade é a sua vontade. Segundo ele,

esperar dos divertimentos ordinários, que os homens buscam para se desfazer de seu mau humor e dissipar sua melancolia; esperar das conversações, dos jogos, dos espetáculos, da música, um efeito tão grande como esse [a felicidade]; é falho, porque, sem dúvida, eles são muito fracos para isso (DAV I, 1, 13).

Se os divertimentos ordinários são “muito fracos” para nos fazer conquistar a felicidade, é preciso recorrer, então, ao “instrumento dos instrumentos”:

Ela [a vontade] é, certamente, a justo título, o instrumento dos instrumentos, não porque ela tenha nos enchido de raras vantagens, mas por aquilo que, pela excelente prerrogativa de sua moderação, ela faz em nós que tem o efeito de, sem nada, sermos ricos, às vezes até mesmo, à opulência, porque ela faz com que não tenhamos necessidade de nada (DAV I, 1, 15).

Nieremberg (1657) lembra também que dizer que reside em nós toda a possibilidade para a conquista da felicidade não é dizer que dependa totalmente do nosso entendimento, da nossa ciência, da nossa capacidade de julgamento. Se a Fortuna e a Natureza não são culpadas da nossa infelicidade, também não são promotoras de nossa felicidade. De forma que é preciso, em alguma medida, que o homem triunfe sobre esses “soberanos árbitros da vida”:

Triunfar sobre a Fortuna [e sobre a Natureza] não é uma glória que o entendimento deve se atribuir totalmente. A Vontade bem ordenada tem a melhor parte. Tudo o que buscamos fora disso, para opor à nossa miséria, é igualmente inútil. Temos dentro de nós o verdadeiro remédio, que é tão soberano que opera nossa inteira cura; este remédio é a saúde mesma (DAV I, 1, 13).



Para que este triunfo seja total é preciso que o homem se torne como que “invulnerável”; e esta invulnerabilidade só é possível na medida em que se tem “armas experimentadas” (DAV I, 1, 14).

Nossa vida não é somente uma guerra, é um combate: se nós não nos fortalecemos com uma boa resolução, se nós nos portarmos indignamente, sem dúvida, os aborrecimentos nos sobrecarregarão, seja por sua grandeza seja por sua quantidade. Não há nenhuma outra defesa que nos possa garantir contra a Fortuna [e a Natureza]. Isso cabe apenas à Virtude. Isso é próprio apenas da Vontade que sabe prevenir todas as coisas capazes de a desregular (DAV I, 1, 14).

Ou seja, somente quem tem experiência acerca do que pode desordenar a vontade, pode, virtuosamente, mudar a própria natureza, no sentido de prevenir tudo o que a desvie de seu reto caminho rumo à felicidade.

Em seu argumento, Nieremberg (1657) não se esquece de que, se olharmos atentamente para o homem, reconheceremos que o verdadeiro culpado de sua miséria e infelicidade, na verdade, é ele próprio. Porque, segundo ele, “pervertemos o uso de um tão nobre e raro instrumento” (DAV I, 1, 16) como o é a Vontade, servindo-nos dele contra nós mesmos, valendo-nos da Vontade apenas como instrumento para alcançar o objeto de satisfação de nossas paixões, ou, para usar um conceito mais próximo de nossa realidade, de nossos desejos. O autor lembra que o entendimento – que é aquela faculdade da alma racional responsável pela apreensão das ideias acerca da realidade e sua consequente compreensão (ou seja, a razão ou potência racional cognitiva) – “precisa [...] do socorro da Vontade: esta é a chave de leitura desta obra, seu maior empreendimento. Seguramente, nosso mal não é sem remédio; o que o entendimento não pode nos dar seremos capazes de obter da Vontade, desde que ela não esteja corrompida e misturada com as volúpias” (DAV I, 1, 12).

Ou seja, desde que a Vontade não esteja sendo guiada, na verdade, pelos apetites desordenados – “a felicidade não depende em nada de seu corpo” (DAV I, 1, 13) –, mas esteja, como veremos a seguir, totalmente determinada pela contemplação do Eterno presente no Temporal. O que apenas se dá na medida em que a razão humana, iluminada pela Graça, já não pode mais desejar outra coisa senão aquela felicidade que se encontra tão somente no Eterno.

### **3. *Moralis* – ou da moral**

Se recorrermos à Filosofia Moral – que, segundo Góis (1593/1957) é a ciência que trata do “homem enquanto atua livremente e se pode aperfeiçoar com os bons costumes e alcançar a felicidade humana” (p. 61) –, seremos obrigados a reconhecer que a felicidade nada mais é do que o Sumo Bem dos homens, e, dentro da tradição aristotélica, seremos obrigados a





defini-la também como uma operação intelectual, prescrita e regulada pelo intelecto, uma operação honesta e conforme à reta razão, praticada no decurso de uma vida inteira ou por longo tempo. E, evidentemente, se seguirmos a tradição tomista que, como vimos, está entre os pilares sobre os quais se construiu o DAV, seremos obrigados finalmente a seguir as vias traçadas por Santo Tomás de Aquino, que dissertou longamente, e em várias ocasiões, mais especificamente sobre a felicidade da visão “beatífica”. Segundo Aquino (citado por Delumeau, 2003), o desejo mais profundo do homem é ver Deus, pois

o desejo natural de conhecer não pode apaziguar-se em nós antes que conheçamos a causa primeira, não de uma maneira qualquer, mas em sua essência. Ora, a causa primeira é Deus [...]. O fim último de uma criatura intelectual é, portanto, ver Deus por sua essência (p. 193).

Também na Suma Teológica, Tomás de Aquino diz: “Segundo a fé, sustentamos que o fim último da vida humana é a visão de Deus [...]. A claridade de Deus [...], embora seja agora invisível, não o será mais então” (Aquino citado por Delumeau, 2003, p. 198). Não é por acaso que o Doutor Angélico faz essa afirmação; trata-se de uma convicção que se baseia na autoridade do Evangelista João e do Apóstolo Paulo. O primeiro, em sua primeira carta, escreve: “Amados, desde já somos filhos de Deus, mas o que seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele porque o veremos tal como ele é” (1 Jo 3, 2-3). Enquanto que Paulo de Tarso, na primeira carta enviada aos cristãos de Corinto, afirma que, agora, “nosso conhecimento é limitado (...). Agora, vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois veremos face a face” (1 Cor 13, 9-12).

Na mesma linha da Segunda Escolástica e, portanto, ainda dentro da tradição tomista, outro teólogo jesuíta, o Padre Francisco Suarez (1548-1617), ensina que a “bem-aventurança” – outro termo para a felicidade (*beatitudine*) – é o resultado da mobilização da inteligência e da vontade de uma só vez: a inteligência que ilumina e reconhece o Bem e a vontade que move as demais potências na conquista deste Bem. Podemos dizer portanto que, nesta perspectiva, a felicidade não pode ser compreendida apenas como um bem reconhecido em si mesmo e alcançável somente por uma contemplação, porém é exigido do homem um trabalho, um esforço, um hábito que configuram, “nesta vida”, uma busca ativa do bem árduo. Aqui, entendemos, inclusive, que não só as faculdades da alma racional entram nesta dinâmica, mas as paixões da alma, os apetites concupiscível (aquele que se move pelo simples reconhecimento do bem) e irascível (aquele que se move em direção da apreensão do bem árduo) são necessários também (Pacheco, 2004).

Este último aspecto, apesar de não aparecer na Primeira Prolepse, é muito evidente em outras partes do trabalho de Nieremberg (1657), especialmente quando ele se vale do instrumento retórico das analogias (Pacheco, 2012).



Nesta primeira parte do DAV, porém, alguns importantes aspectos da visão de mundo descrita acima aparecem relacionados às categorias que aqui demos o nome de morais. Especialmente ao final da Primeira Prolepse – a partir do décimo primeiro parágrafo –, quando o tema da felicidade aparece sempre vinculado à Graça, ao milagre, à contemplação.

Segundo Nieremberg (1657), o “divino Benfeitor” nos concedeu todos os bens de que temos necessidade: o Entendimento e a Vontade. Essas duas faculdades são fundamentais para “nos curar completamente de nossos males” (DAV I, 1, 11). No entanto, ele nos lembra de que o Entendimento, sozinho, “apesar de nos haver munido suficientemente de tudo o que nos é necessário” (DAV I, 1, 11) não é suficiente para combater tudo o que, a partir de fora, pode nos causar a infelicidade – seja que venha da Fortuna ou da Natureza. O autor lembra que “por maior e mais comprovada que seja a virtude de um medicamento, ela não ultrapassa ou adoça a violência da doença, ela não produz sempre e em todo o tempo a cura inteira” (DAV I, 1, 11), referindo-se à limitação do Entendimento. E termina o argumento deste parágrafo onze dizendo: “Tudo o que esta arte pode nos ensinar – e é, sem dúvida, muito – é não cair num desejo tão baixo como aquele que o vulgo tem pela condição animal, e não cometer a injustiça de caluniar nossa mãe comum [a Natureza]” (DAV I, 1, 11).

É interessante observar como, ao falar do objetivo de sua Filosofia Moral, Nieremberg (1657) não prescinde de um olhar sobre o destinatário de seu tratado que compreende aspectos de seu dinamismo anímico fundamentais para a conclusão de seu percurso – ou seja, trazendo à tona uma categoria da alma e a necessária categoria de conversão necessária, isto é, de desengano.

Mas, todo este dinamismo não é fruto exclusivo dessas faculdades que o “divino Benfeitor” concedeu ao homem no momento de sua criação. O homem é como que, em todo instante, criado novamente, na medida em que, pelo milagre da Graça, pode retornar ao caminho da felicidade outra vez, aquele caminho que, devido ao pecado, devido à tibieza e à inconstância, devido ao vício, é tantas vezes abandonado:

Após haver concebido a opinião de nossa felicidade, e nos termos feito a imagem de sua posse infalível e próxima, encontramos-nos, com admiração, diante do fato de que estamos ainda muito distantes de possuí-la, e de que fazemos nós mesmos a nossa miséria na medida em que dedicamos muitos cuidados na busca por coisas supérfluas, ou pelo desgosto que temos pelas que nos são realmente necessárias, e pelo sofrimento moral com o qual suportamos nossa condição que, porém, não é insuportável (DAV I, 1, 12).

Qual é o método, o caminho que a vontade deve seguir para conquistar, então, um bem tão grande como o é a felicidade?

Há um método que nos conduz, como que pela mão, à posse de um bem tão grande: implorando, antes de tudo, os favores do Céu, sem os quais todos os nossos trabalhos serão inúteis, e não saberíamos nunca manter o caminho da



virtude. Com essa assistência do alto, nossa vontade pode, comodamente, ser instruída, porque a graça se acomoda a ela e não lhe tira sua liberdade. Há ainda uma excelente maneira de usar de nossa vontade para impedir que a Fortuna abuse do poder que nossa fraqueza lhe concede. E esta maneira tem preceitos que nos ensinam a moderação, o desejo ou a aversão que devemos ter por todas as coisas, a fim de podermos erguer um bastião contra as adversidades, uma tranquilidade nos problemas, uma alegria nas dores, e até mesmo uma felicidade na miséria (DAVI, 1, 12).

No último parágrafo da Primeira Prolepse, Nieremberg (1657) nos oferece uma imagem muito eficaz acerca do significado deste caminho de educação da vontade, que resume muito bem o que está em jogo neste último conjunto de categorias analisadas:

Além do mais, como um alaúde bem afinado, tocado por uma boa mão, oferece um maravilhoso prazer e alegra os que o escutam; e como um alaúde desafinado, entre as mãos de um ignorante, é extremamente importuno, que causa sofrimento; assim também o instrumento do qual queremos aprender o uso e que tem a felicidade como objetivo e como termo de sua operação – nossa vontade bem composta e bem ajustada a si mesma – nos oferece uma singular alegria; enquanto que, estando desordenada e não tendo nem regras nem justeza, ela nos causa uma grande aflição, elas nos dá um extremo aborrecimento (DAVI, 1, 16).

## Discussão

Em vista disto, pode-se resumir o dinamismo argumentativo adotado por Nieremberg da seguinte forma: ao se valer de instrumentos e práticas educativas, típicas de seu contexto social, histórico, cultural e institucional, o autor aspirava agir e educar a agir sobre exatamente aquelas potências da alma racional que poderiam, na medida em que perfeitamente ordenadas ao Bem último, permitir ao homem o acesso à verdadeira Liberdade e, portanto, a algo como a Felicidade definitiva.

Tudo isto parece demasiadamente distante da Psicologia, e das ciências de um modo geral. Contudo, se considerarmos aquele que genericamente pode ser definido como o objetivo final das ciências psicológicas e da saúde, que é chegar a obter “qualidade de vida”, podemos nos perguntar se esta última não seria apenas outra categoria aparentemente mais adequada às exigências epistemológicas artificiais que se nos impõem para falarmos da Felicidade mesma. E, ainda mais, poderíamos perguntar se a proposta de uma educação da vontade não seria mesmo um meio adequado para alcançar este ansiado fim, tal como propôs Nieremberg. Não cabe aqui tentar uma transposição anacrônica de ideias, numa espécie de leitura pesadamente erudita, nem uma interpretação anacrônica de ideias, numa projeção de visões contemporâneas para o passado: não é o caso de querer aplicar cruamente o modelo de educação da vontade proposto por Nieremberg – mesmo porque só o conhecemos ainda numa pequena parcela –, assim como não é o caso de pretender chegar a



uma compreensão de seu modelo a partir de questionamentos que nada têm que ver com seu contexto de produção. Tudo o que tentamos foi uma aproximação do antigo – ou, para usar uma expressão mais apropriada ao modelo historiográfico que adotamos, uma operação historiográfica (Certeau, 2002) –, na qual, no exercício de produção/constituição do documento, através do “gesto de separar, de reunir, de transformar em documentos certos objetos distribuídos de outra maneira” (p. 81), dirigimos uma pergunta ao antigo, a partir de nosso lugar de pertença, no caso, a Psicologia no seu diálogo com a Educação.

Talvez haja ainda uma de muitas outras aproximações possíveis: não seria, *verbi gratia*, o ato de culpar a Fortuna e a Natureza pela infelicidade humana um exemplo do que se convencionou, num certo horizonte teórico, chamar de má-fé? Uma vez que seria uma forma de responsabilizar o outro por aquilo que seria de reponsabilidade do próprio sujeito. E, desse modo, não poderia ser, quem sabe, o desengano barroco uma forma de conscientização do homem acerca de seus atos, de seus juízos sobres as circunstâncias que vive etc., a fim de que ele viva plenamente o que podemos identificar como sua Liberdade?

Diante desses questionamentos e de tantos outros que a leitura desses primeiros resultados nos podem suscitar – todos derivados de uma visão de mundo distante de nós no tempo, mas que serve para refletir a atualidade –, observa-se que os princípios contidos no *De Arte Voluntatis* – sua fundamentação filosófica, teológica e antropológica – oferecem importantes critérios para pensar não apenas a prática psicológica contemporânea, como também a contribuição desta ciência no que concerne a seu emprego no campo da Educação.

Seja como for, este é apenas o início de um caminho...

## Referências

- Bergamo, M. (1994). *L'anatomie de l'âme: de François de Sales à Fénelon* (M. Bonneval, Trad.). Paris: Jérôme Millon. (Original publicado em 1970).
- Brozek, J. & Massimi, M. (1998). Prefácio. Em J. Brozek & M. Massimi (Orgs.). *Historiografia da psicologia moderna: versão brasileira* (pp. 9-12). São Paulo: UniMarco; Loyola.
- Certeau, M. (2002). *A escrita da história* (M. L. Menezes, Trad.). São Paulo: Forense. (Original publicado em 1975).
- Delumeau, J. (2003). *O que sobrou do paraíso?* (M. L. Machado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 2000).
- Didier, H. (1976). *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca; Fundación Universitaria Española. (Original publicado em 1974).
- Fernandez-Martos, J. M. (1991). La incorporación de la realidad como clave del cambio en los ejercicios espirituales. Em C. Alemany & J. A. Garcia-Monge (Orgs.). *Psicología y*



- ejercicios ignacianos (vol i): la transformación del yo en la experiencia de ejercicios espirituales* (pp. 241-276). Bilbao, Espanha: Mensajero; Sal Terrae.
- Góis, M. (1957). *Disputas do curso conimbricense sobre os livros de Moral a Nicómaco de Aristóteles em que se contêm alguns dos principais capítulos da moral*. Lisboa: Oficina de Simão Lopes (Original publicado em 1593).
- Hoefler, M. (Org.) (1863). *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources a consulter* (Tome 37eme). Paris: Firmin Didot Frères, fils et Cie, Éditeurs.
- Marrou, H.-I. (1975). *Do conhecimento histórico* (R. C. Lacerda, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1954).
- Massimi, M. (1985). *História das idéias psicológicas no Brasil em obras do período colonial*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Massimi, M. (2000). A história das idéias psicológicas: uma viagem no tempo rumo aos novos mundos. Em Z. M. M. Biasoli-Alves & G. Romanelli (Orgs.). *Diálogos metodológicos sobre práticas de pesquisa* (pp. 11-30). Ribeirão Preto, SP: FFCLRP.
- Massimi, M. (2001). A psicologia dos jesuítas: uma contribuição à história das idéias psicológicas. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14(3), 625-633.
- Massimi, M. (2006). Psicologia e cultura na perspectiva histórica. *Temas em Psicologia*, 14(2), 177-187.
- Massimi, M. & Prudente, A. B. (2002). *O incendiado desejo das Índias*. São Paulo: Loyola.
- Nieremberg, J. E. (1639). *De Arte Voluntatis libri sex: in quibus Platonicae, Stoicae, & Christianae Disciplina medulla digeritur, succo omni politioris Philosophia expresso ex Platone, Seneca, Epicteto, Dione, Chrysostomo, Plotino, Lamblichio; & aliis, Quorum sensa subtiliora artificiosius ordinantur; nunnnulla emendantur; plurima adducuntur nove, & arguté. Accedit ad calcem Historia Panegyrica de tribus Martyribus eius dem Societatis, in Urugai pro fide occisis*. Paris: Sumptibus Natalis Caroli, Typographi (Original publicado em 1631).
- Nieremberg, J. E. (1657). *L'art de conduire la volonté selon les preceptes de la morale ancienne & moderne, tirez des Philosophes payens & chrestiens* (L. Videl, Trad.). Paris: Chez Jean Pocquet (Original publicado em 1631).
- Oliveira, C. I. (2009). A psicologia de Tomás de Aquino: a vontade teleologicamente orientada pelo intelecto. *Memorandum*, 17, 8-21. Recuperado em 8 de outubro, 2012, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a17/oliveira01.pdf>
- Pacheco, P. R. A. (2004). *Liberdade e indiferença: a "experiência-modelo" jesuítica em cartas de jovens indipetentes espanhóis dos séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado, Faculdade de





Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

Pacheco, P. R. A. (2011). *O conceito de vontade no De Arte Voluntatis de Juan Eusébio Nieremberg*. Relatório Final de Pós-Doutorado, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Pacheco, P. R. A. (2012). *De Arte Voluntatis: psicologia e educação num tratado do século XVII: um estudo introdutório*. Em E. Lourenço, R. A. Assis & R. H. F. Campos (Orgs.). *História da psicologia e contexto sociocultural: pesquisas contemporâneas, novas abordagens* (pp. 179-196). Belo Horizonte: PUCMinas.

Pécora, A. (1994). *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórica-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP.

Pécora, A. (2001). *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: EDUSP.

Quintiliano, M. F. (2009). *Institutio oratoria*. Napoli, Itália: Classici Latini Loffredo. (Original publicado em 95 d.C.).

Ricoeur, P. (2009). *Philosophie de la volonté (Vol. 1): le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Points. (Original publicado em 1950).

Schiller, F. (2004). Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Em F. Schiller. *Sämtliche Werke: IV - historische schriften* (pp. 327-345). München, Alemanha: Carl Hanser Verlag. (Original publicado em 1789).

Stein, E. (2003). Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía. Em E. Stein. *Obras completas (Vol. IV): escritos antropológicos y pedagógicos (magisterio de vida cristiana, 1926-1933)* (pp. 89-95). (F. J. Sancho, J. Mardomingo, C. R. Garrido, C. Díaz, A. Pérez & G. F. Aginaga, Trads.). Vitoria, Espanha: El Carmen. (Original publicado em 1929).

Veatch, H. B. (2003). *O homem racional: uma interpretação moderna da ética aristotélica* (E. F. Alves, Trad.). Rio de Janeiro: TopBooks/LibertyFund. (Original publicado em 1962).

Zanlonghi, G. (2003). La psicologia e il teatro nella riflessione gesuitica europea del Cinque-Seicento. *Memorandum*, 4, 61-85. Recuperado em 12 de agosto, 2003, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos04/zanlonghi.htm>.

Zepeda-Henriquez, E. (Org.). (1957). *Biblioteca de autores españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (continuación), tomo 103: obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg S.I.* Madrid: Atlas.



### **Nota sobre os autores**

*Paulo Roberto de Andrada Pacheco* é psicólogo, formado pela Universidade Federal de Minas Gerais; doutor em Psicologia, com ênfase em História das Ideias Psicológicas na Cultura Luso-Brasileira, pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor e pesquisador da Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: 1143378@mackenzie.br

*Heminishele Carvalho Costa* é estudante do 7º semestre de Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: heminishele@hotmail.com

*Marina Andreoli Cepi Teixeira* é estudante do 7º semestre de Psicologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: nina\_marina01@hotmail.com

Data de recebimento: 21/03/2013

Data de aceite: 21/10/2013