

NILO CESAR BATISTA DA SILVA

**AGOSTINHO DE HIPONA: *DE PASSIONIBUS ANIMAE*
UM ESTUDO SOBRE *O DESEJO***

Tese de doutoramento apresentada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto – FLUP, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Professora Doutora Paula Isabel do Vale Oliveira e Silva e a co-orientação do Professor Doutor José Francisco Preto Meirinhos.

Faculdade de Letras
Universidade do Porto
Julho 2013

Agradecimentos

“O Espírito sopra aonde quer”. Na imensa alegria pelos dons recebidos venho expressar a minha gratidão a Deus e a todos àqueles que de boa vontade colaboraram nessa grande tarefa do espírito.

A primeira palavra de agradecimento vai para o programa de doutoramento em filosofia medieval e o Gabinete de Filosofia Medieval, na pessoa do Professor Doutor José Meirinhos. Antes de mais, pelo acolhimento e a confiança depositada, nas mais variadas circunstâncias durante estes quatro anos na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Foi o professor José Meirinhos quem me estimulou a ingressar no estudo da filosofia tardo-antiga e medieval.

A perseverança neste caminho que me conduziu à filosofia de Agostinho de Hipona só foi possível aos cuidados da Professora Doutora Paula Oliveira e Silva, que com sua sabedoria e rigor, mas sempre generosa e confiante, conduziu essa investigação, de maneira ímpar. Tive a oportunidade de conhecer a filosofia de Agostinho e, sobretudo como se fazer uma tese. A ela (à Doutora Paula Silva) o meu apreço e a minha eterna gratidão.

Aos meus professores do programa doutoral em Filosofia desta Universidade do Porto, pelo acolhimento e generosidade. Aos colegas de Seminário, a Célia, o João e a Patricia, sempre presentes neste caminho, por eles o meu afeto e agradecimento. Também ao meu amigo Prof. Dr. Luís Evandro Hinrichsen da PUCRS.

Um agradecimento especial vai para o Professor Doutor José Rosa, da Universidade da Beira Interior, por tanta disponibilidade e generosidade em me auxiliar durante o percurso desta investigação.

Uma palavra de muito apreço vai para a Faculdade Católica de Fortaleza, aonde exerço o magistério no curso de Filosofia, lugar onde me revigoro enquanto ser humano no exercício contínuo do Espírito. Agradeço o estímulo, a confiança e a paciência. Aos Colegas da Faculdade Cearense que por tantas vezes me substituíram em aula para que eu pudesse me dedicar a esta tarefa.

Aos amigos que me fizeram chegar ao Porto, o José Pereira Brito, Rafael, Frederico e Guizélia, a minha gratidão, e ao meu querido irmão Renato sempre presente, apoio e incentivo.

Aos meus pais In memoriam, D. Judite e Miguel por uma vida dedicada ao amor e ao bem.

Sed tamen, Domine, tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis, Deo nostro gratias, etiamsi me puerum tantum esse voluisses.[...] Gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, gratias tibi de donis tuis; sed tu mihi ea serva. Ita enim servabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi. Avgustinvs Hipponensis, Confessionum I, 20, 31, p. 51.

Mas a ti, Senhor, criador sublime e bom acima de todas as coisas, a ti que governas o universo, a ti, nosso Deus, te dou graças, ainda que tivesses querido que eu fosse apenas criança. Graças te dou, minha doçura, e minha glória, e minha confiança, graças te dou, meu Deus, pelos teus dons; mas tu guarda-mos. Assim me guardarás, crescerá e aperfeiçoar-se-á o que me deste, e eu serei contigo, porque também me deste o ser. Agostinho Hiponense, Confissões, I, 20, 31, p. 51

LISTA DE ABREVIATURA

Obras de Agostinho de Hipona

<i>an. et or.</i>	<i>De anima et eius origine</i>
<i>b. vit.</i>	<i>De beata vita</i>
<i>c. Adm.</i>	<i>Contra Academicos</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri XIII</i>
<i>doc. Chr.</i>	<i>De doctrina Christiana</i>
<i>duab. an.</i>	<i>De duabus animabus</i>
<i>div. qu.</i>	<i>De diversis quaestionis octoginta tribus</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>Gn. adv. Man.</i>	<i>De Genesi contra Maniqueos</i>
<i>mus.</i>	<i>De musica</i>
<i>nat. b.</i>	<i>De natura boni</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine</i>
<i>quant.</i>	<i>De quantitate animae</i>
<i>spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera</i>
<i>Trin.</i>	<i>De trinitate</i>
<i>VR</i>	<i>De vera religione</i>
<i>Solil.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>
<i>LA.</i>	<i>De libero arbitrio</i>

Outros autores

<i>EN</i>	<i>Ética a Nicomaco /Aristóteles</i>
<i>Ret.</i>	<i>Retórica/ Aristóteles</i>
<i>Disp. Tusc.</i>	<i>Disputações Tusculanas/ Cícero</i>
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum, Série Latina/ Migne.</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de autores Cristianos</i>

RESUMO

Este trabalho desenvolve um estudo acerca das paixões *da alma* na filosofia de Agostinho de Hipona. Dada a amplitude do tema, circunscrevemos como objeto para esse estudo o desejo e sua preponderância na psicologia humana. Considerando que o núcleo em torno do qual gravita toda experiência do ser humano é o desejo de felicidade, este tema perpassa todas as fontes do humanismo latino e vai demarcar a singularidade do pensamento de Agostinho. A filosofia helénica quis conceber o desejo como movimento da alma, portanto, não como um movimento físico situado num espaço, mas como um movimento anímico, o qual tem origem na carência como necessidade de algo que se caracteriza como o sentimento de vazio, sendo necessário, para compreender este movimento, referir a relação entre os conceitos de desejo e de sensação. Agostinho de Hipona irá situar o desejo no movimento da vontade, ultrapassando o aspecto fisiológico dessa noção e situando a sua origem nas faculdades da mente humana. O percurso desta investigação das *paixões da alma em Agostinho de Hipona* transcorrerá em três momentos considerados decisivos: o primeiro se dará na identificação da influência da doutrina estóica das paixões nos escritos de Agostinho principalmente nos primeiros diálogos filosóficos de Cassiciaco. O segundo momento pretende analisar o conceito agostiniano de *affectio* e de *libido*, mostrando a função neutral daquele na busca do bem, e a influência, neste, do desejo desenfreado: distinguem-se assim os conceitos de *paixão* e *concupiscência* e identificam-se os movimentos da alma que lhes correspondem. Na terceira parte, encontra-se a análise do argumento segundo o qual as paixões da alma, «*animus*», tornam-se cognoscíveis no domínio das representações do espírito, «*spiritus*», e são assumidas nele. Este patamar cognitivo é avaliado pela razão «*ratio/intellectus*» que apenas o pode fazer porque se relaciona com a luz da verdade «*veritas*». Em função dessa avaliação, a vontade pode escolher, ou não, o bem que reconhece como melhor, mediante o juízo da razão iluminada pela verdade. As paixões são frequentemente tratadas por Agostinho, no percurso de suas obras, ora sendo denominadas *perturbações da alma*, ora *movimentos da alma*. Através da leitura dos principais textos do *corpus* agostiniano que aqui estarão em análise, percebe-se que a doutrina de Agostinho acerca das paixões da alma se integra numa verdadeira teoria do conhecimento e do agir humanos.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Paixão da alma. Desejo. Vontade. Felicidade.

ABSTRACT

This work develops a study regarding the passions of the soul according to the philosophy of Augustine of Hippo. Given the amplitude of the subject, we delineate as the objective for this study, the desire and its preponderance in the human's psychology. Considering that the core around which revolves the whole human experience is the desire for happiness, this theme goes through all sources of the Latin's humanism and it will mark the singularity of the thought of Augustine. The Hellenic philosophy wanted to conceive desire as the movement of soul, therefore, not as a physical movement set in space, but as an animic movement, which originates from the affective lack as the need of something that characterizes as the feeling of emptiness. It is necessary, in order to comprehend this movement, to refer to the relationship between the concepts of desire and sensation. Augustine will put the desire in the movement of the will, exceeding this physiological aspect notion and putting its origin in the faculties of the human mind. The course of this investigation of the passions of the soul in Augustine will elapse in three moments considered decisive: the first will identify the influence of the stoic doctrine of the passions in the writings of Augustine especially in the early philosophical dialogues of Cassiciaco. The second moment tries to analyze the Augustine's concept of «*affectio*» and of «*libido*», showing the neutral function of the former in the pursuit of the good and the latter's influence of the unbridled desire: hereby, distinguishing the concepts of passion and lust and identifying the movements of the soul that correspond to them. In the third part you will find the analysis of the argument under which the passions of the soul, 'animus', become knowable in the field of representations of the spirit «*spiritus*» and are taken over in it. This cognitive level is assessed under the reasoning «*ratio/intellectus*» that may only do so because it relates to the light of the truth «*veritas*». Given this assessment, the will can choose, or not, the good that it recognizes as best, through the judgment of reason enlightened by the truth. The passions are frequently treated by Augustine, over the course of his work, sometimes being denominated as perturbations of the soul and some other times as movements of the soul. Through the reading of the main texts of the Augustine's 'corpus' which will be analyzed here, it is clear that the doctrine of Augustine about the passions of the soul forms a true theory of the human knowledge and act.

Keywords: Augustine of Hippo, Passion of the soul. Desire. Will, Happiness.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. A PROBLEMÁTICA DO DESEJO NA ANTIGUIDADE TARDIA	19
1. <i>Affectiones carnis et desiderium animae</i> na concepção grega.	20
2. <i>Pathos/πάθος</i> , das emoções: o desejo em Aristóteles.	28
2. PRESSUPOSTOS ESTÓICOS PARA A DOUTRINA DAS PAIXÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA	37
1. <i>O per-curso</i> da natureza na modelação da alma.	38
2. <i>De passionibus estóicas</i> : impressões, representações da alma.	43
3. <i>O desiderium</i> como tendências impulsivas da alma.	52
4. <i>De passionibus</i> estóicas como « <i>perturbationes animae</i> »	57
3. LIBIDO ET CUPIDITAS: DEBILIDADES DA ALMA E DO CORPO NA DOUTRINA DO HOMO TOTUS	66
1. Influência da doutrina estóica das paixões em Agostinho de Hipona.	67
2. <i>Fortitudo corporis</i> na relação dos bens criados.	75
3. <i>De bono et malo corporis</i> na ordem da criação.	90
4. <i>Affectiones animae</i> no embate com o corpo, doutrina da sensação em <i>De musica</i> .	96
5. <i>Libido siue cupiditas</i> : as debilidades da alma na relação com o corpo.	104
6. <i>Spiritus et cogitatio sui ipsius</i> nos movimentos da alma.	119
4. AS AFECÇÕES DA ALMA E A DEPURAÇÃO DAS PAIXÕES NA MENS	137
1. Depuração das paixões na <i>mens</i> em aprendizagem do homem interior.	138
2. <i>Memoria Dei</i> , habitáculo do <i>desiderium Dei</i> .	150
3. <i>Affectus</i> na memória, ressonâncias da alma.	162
4. <i>Voluntas</i> e a espiritualização das paixões.	167
5. <i>Ordinata delectio</i> : a alma em busca da gravitação.	175
5. Conclusão	182
5. Bibliografia.	188
6. Índice Onomástico.	203

Introdução

Da antiguidade ao crepúsculo do pensamento tardo-antigo representado por Agostinho de Hipona, o problema das paixões em objeção à razão demarca os horizontes da história da filosofia. Sem dúvida, as abordagens são muitas e diversas e por isso há divergência e pluralidade na resposta a este problema. Tal pluralidade verifica-se na polissemia dos termos com que se dizem as paixões. Não obstante, há uma questão comum na qual podemos identificar uma experiência única em que se fundamenta todo pensamento na Antiguidade: o da relação do homem com o Ser, sempre respondida no horizonte de uma relação de desejo.

Na base desta investigação da questão filosófica das paixões da alma em Agostinho de Hipona, se encontra a questão do desejo «*desiderium*» como objeto do estudo das paixões. Verifica-se, na resposta do hiponense a esta questão, que o desejo se enraíza na estrutura humana como forma de qualificação de suas ações em busca de ser. Do desejo de felicidade ao exercício filosófico marca a singularidade do pensamento agostiniano, por considerar todo desejo humano como expressão de uma tendência universal e indelével à posse da felicidade. A unidade de sua obra revela como tema de fundo geral de sua filosofia a noção de «*cor inquietum*», isto é, a vivência da própria existência mergulhada no limite de suas misérias, mas naturalmente inquieto até encontrar repouso no ser infinito – o absoluto, visto que a vinculação entre o homem e Deus não consiste apenas num expediente para o conhecimento da verdade através das coisas, mas num modo de ver a realidade do mundo como essencialmente vinculada ao ser de Deus.

O núcleo em torno do qual gravitam as inquietações de Agostinho se encontra no desejo de felicidade. De fato, o problema da felicidade constitui para o filósofo o escopo do pensar filosófico, sendo a própria filosofia entendida como uma indagação sobre a condição humana à procura da felicidade, e o desejo considerado como mediação para aquisição desse bem. Assim, no cerne de sua especulação filosófica está à vocação originária do filósofo, à procura da origem do ser, isto é, o desejo de ser. A pergunta pelo desejo de felicidade perpassa todas as fontes do humanismo latino. Tornando-se uma pergunta incômoda, situada mesmo nesta zona de desconforto, tal indagação revela que o ser humano não realiza a sua vida sem reflexão, como pode ser o caso das plantas e animais. Ao contrário, o questionamento deve conduzir sua vida e dar-lhe direcionamento.

Os antigos,¹ ao formularem a questão do desejo não foram capazes de transpor o exame da natureza do desejo para o aspecto positivo relacionado com a transcendência humana, isto é, para o desejo de ser, e assim permaneceram no aspecto fisiológico e psicológico da caracterização de sua origem em relação com o prazer. A formulação do problema do desejo na perspectiva do racionalismo tardo-antigo, sobretudo no platonismo desencadeou uma conotação negativa para a alma e sua relação com o seu corpo, tendo por isso o desejo sempre sido tratado como aquilo que há de mais negativo e diabólico na vida humana.²

Agostinho se distingue radicalmente da maneira grega de abordar a questão do desejo. O hiponense parte da própria experiência pessoal como fundamento do conhecimento e da existência. A partir da experiência do seu *cogito* percebe que a mente pode estar sujeita a muitas alterações, como consequência da multiplicidade do desejo, a qual se dá quando a intenção é perturbada pelo sensível. Porém, mesmo na obscuridade do próprio desejo se encontra o elo que permite vislumbrar a luz da verdade. A inquietação do desejo permite a Agostinho dizer a verdade que os gregos desviavam ou negavam. Em primeiro momento, o desejo não tem objeto, ele se quer a si mesmo, ama amar e, por seu caráter indefinido e pelo infinito de sua vontade, ele não seria capaz de satisfazer-se com o prazer. O desejo não é a necessidade, nem mesmo é a sua negação: desejo para Agostinho é tendência a ser.

Agostinho vai justificar os *primi motus* da alma pela desordem introduzida na natureza humana resultante do pecado original. Não há como separar o corpo da alma, mas os *primi motus* ocorrem na perfeita unidade de corpo e alma. Assim o desejo considerado como movimento primário é sempre um desejo de ser, porque o humano encontra-se desde sempre na existência com um fim já em mãos para cumprir, pois é na experiência fática da vida que ele se lança na procura da forma plena e completa do desejo de ser. De fato, embaraçoso foi sempre encontrar o horizonte que aponta as condições de possibilidades para encontrarmos o meio para

¹ Referência feita basicamente aos textos de Platão, *O Banquete e A República*, o primeiro inicialmente relaciona o desejo ao termo «*Psiquê*» e ao termo *Eros*, Na *República* o tema do desejo está relacionado à força desmedida.

² Cf. Referência feita a noção de desejo na *República* 439d e 485d, onde Platão denomina-o tirânico pela sua força em analogia a força animal. Ver também referência ao desejo em *República* 571a; 572a; 580d; 581a; 586a-c. PLATON, *La république*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Les Belles Lettres, Paris 1959. As referências a *República* de Platão seguem doravante esta edição.

evitar o que nos torna infelizes e miseráveis e ir no encalço do que nos torna verdadeiramente felizes, por meio do desejo de felicidade.

O percurso desta investigação acerca das *paixões da alma em Agostinho de Hipona* transcorrerá em dois momentos importantes: o primeiro se dará na investigação da doutrina estoíca das paixões e sua influência nos escritos de Agostinho sobre as paixões; o segundo se faz a partir da análise comparativa dos diálogos filosóficos do convertido de Milão, do período de Cassiciaco, com os textos de composição posterior, onde este tema é abordado pelo bispo de Hipona, principalmente nas obras *De civitate Dei* e *Confessionum libri tredecim*, para se examinar as nuances e ressalvas de Agostinho sobre a teoria das paixões, dado o amadurecimento do seu pensamento e as circunstâncias históricas em que o filósofo os redige. O objetivo que se persegue ao longo deste estudo será identificar o estilo agostiniano de se pensar a estrutura ontológica do ser humano na sua plena faculdade de desejar. Ao identificar o desejo, como « *primum motus animae* » que pode causar as *perturbationes animae*, ou aquilo que move à deriva a própria vida humana, demarcaremos a seguir três linhas de argumentos para conduzir o desenvolvimento desta tese.

Inicialmente pretendemos analisar a correlação entre a doutrina de Agostinho e a tradição helenística e latina, parte da filosofia tardo-antiga representada pelos estoícos. E o que nos interessa dos estoícos como objeto desta pesquisa é a doutrina das paixões apresentada por seus autores. Como textos-base para esta análise selecionamos os escritos de Cícero, em «*Disputationes Tusculanae*» e os de Sêneca no seu «*Epistularum moralium ad Lucilium*». O problema se desenvolve sempre na investigação comparativa entre o modelo estoíco e a forma agostiniana de se pensar as paixões. Visto que para o estoíco, as paixões são movimentos do corpo, porquanto naturais, que ocorrem no homem, mas são contranaturais, isto é, derivam da irracionalidade, e, no entanto podem ser erradicados pela razão. Diferentemente dos estoícos, Agostinho não considera as paixões contrárias à reta razão, na sua concepção é o amor que atribuímos a certas coisas que põe em movimento o ser humano e não exatamente a razão. Dessa forma o modelo assumido por Agostinho compreende que a dimensão animal não pode naturalmente agir sobre a parte racional, porque decorre uma desordem, sendo assim, as paixões estão precisamente enraizadas na vontade humana.

Podemos perceber nas obras de Agostinho uma constante familiaridade com a literatura estoíca latina e, portanto a seguir apresentamos algumas linhas de influências entre o agostinismo e o estoicismo: i) há certa condição de uma vida individual enquanto um todo

chamado pelos gregos de *eudaimonia*, para o qual Agostinho usa o termo *beatitudo* - a felicidade; ii) as coisas são boas ou benéficas para o homem na medida em que contribuem para a felicidade; todo desejo é um desejo por aquilo que os agentes creem ser bom para si; iii) a felicidade é primariamente determinada pela condição de sua alma, mais do que pela condição de seu corpo ou de suas posses materiais. Para ser feliz, a alma deve se encontrar sadia e o termo utilizado pelos estóicos para explicar este estado saudável da alma é *tranquillitas animi* em contraposição a *perturbatio animi*, termo com o qual expressam o termo paixão, consideradas por doenças da alma; iv) compreender as ações de um agente significa ver que, dado suas crenças e seus desejos, ele não poderia ter agido de outro modo; a capacidade de perceber objetos determinados faz a ponte entre o mundo exterior e os estados mentais.

Os estóicos consideram que há um impulso primário na natureza humana - «*primum motus*» - considerado irracional, sobre o qual nem o sábio tem domínio. Para dominá-lo o mais que possa, o homem deve procurar o governo da razão sobre o corpo e assim alcançar a impassibilidade. Ao fazê-lo, tende para a vida feliz, lembrando-se que a vida feliz é então o pleno domínio da razão sobre o corpo, até obter uma perfeita tranquilidade de espírito.

A doutrina das paixões foi difundida amplamente pelas escolas filosóficas helenísticas, as quais visavam libertar o homem do domínio das paixões e proporcionar-lhe uma forma de vida superior, a saber, a vida feliz. A esse estado de vivência superior de que as paixões estão excluídas, os estóicos denominavam de *ataraxia*, enquanto Sêneca designava-o por «*tranquillitas animi*» tranquilidade da alma, título, aliás, de um dos seus tratados.

Na antiguidade tardia, desde os Capadócijs a Fílon de Alexandria, as paixões eram estudadas a partir de duas perspectivas: primeira, o estoicismo tinha difundido uma rigorosa concepção que poderíamos aniquilar totalmente a paixão, ao passo que a escola peripatética tinha julgado que não havia como erradicar as paixões, mas cabia ao governo da razão orientá-las para o bem. A doutrina da “moderação das afecções” vinda de Fílon de Alexandria foi bastante difundida por Clemente de Alexandria e depois seguida por Porfírio. Mesmo havendo entre eles divergências na posição sobre as paixões, há um ponto comum que deve ser considerado entre ambos, que não basta para atingir a perfeição a simples moderação das afecções, mas será necessário o distanciamento absoluto da paixão. O viver segundo a moderação das afecções significa um grau mais baixo de perfeição que deve ser substituído pela eliminação delas, assim o viver segundo a natureza deve ser substituído por um nível ético mais elevado, que é o da assimilação a Deus.

A doutrina estóica aproxima-se em parte da perspectiva aristotélica de que para a ação virtuosa é necessário não só julgar corretamente o que se deve fazer, mas também escolher fazê-lo por si e revelar um caráter estável. Mas, a doutrina estóica difere de Aristóteles por um aspecto importantíssimo: a imoderação/incapacidade de subjugar as paixões é resultado não de uma luta entre as partes diferentes da alma, mas de um falso julgamento. A imoderação resulta da paixão que é o movimento irracional e não natural da alma. Segundo os estóicos as paixões são juízos errôneos sobre o bem e o mal. Para os estóicos, mesmo os homens sábios não estão isentos das excitações corporais de vários tipos, mas esta só será paixão se ele consentir.

Na segunda parte desta investigação analisamos a preponderância da *libido* e *cupiditas*, na relação corpo e alma. O texto base para a análise destes conceitos é a obra de Agostinho de Hipona intitulada *De libero arbitrio* onde registamos um considerável número de ocorrências do termo. Em primeira análise, atentamos para o fato de Agostinho, nas suas obras, não atribuir um sentido restrito para o termo desejo. O termo desejo ocorre como *desiderium*, *libido*, *cupiditas*, *appetitus carnis*, *concupiscentia carnis*, *voluptas*, *affectiones*, *affectus* ou *passiones*. Contudo, o termo *libido* costuma ocorrer associado a um desejo desregrado, isto é, a um movimento que contradiz a “ordem essencial da natureza humana” e que é capaz de suprimir o livre-arbítrio do indivíduo, na sua afecção. E ainda nota-se que a ocorrência do termo desejo na obra de Agostinho, além de aparecer como sinónimo de *cupiditas*, está correlacionado com uma infinidade de outros desejos, não só de domínio corporal/ sexual, mas também integrando movimentos desordenados como a ambição e a avareza.

A *libido* causa o desordenamento da alma ao retirar a *ratio* do seu lugar central e manter o indivíduo na classe dos estultos, a impedir que ele se torne um sábio. Agostinho, no *De libero arbitrio*, ao assumir o modelo estóico, afirma que o homem dominado pela *libido* cai de sua condição e assemelha-se aos animais. Todavia, a *libido* deve ser também, inimiga da boa vontade e considerada um desejo culpável, por ser o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a vontade³.

³ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, I, 4, 10. Augustinus, *De libero arbitrio* [CCL 29 (W.M. Green, 1970), p. 221-321]. Santo Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, p. 93. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim com a sigla LA.

De modo geral a *libido* foi identificada primeiramente com o conjunto dos movimentos afetivos e impetuosos da alma que agem contra a razão ou espírito; tal concepção consiste no modelo estóico bem refletido na filosofia de Agostinho. A distinção que se faz entre os significados de *paixão* e *libido* reside no fato de que o primeiro termo supõe um movimento da alma que não conota necessariamente uma desordem, enquanto o segundo é sempre associado à concupiscência ou desejo desenfreado. Assim, a tradução, usual em português, de *libido* por *paixão* não parece exata, uma vez que *passio* é usada no sentido mais genérico de afecção, enquanto *libido* associa-se às afecções quando relacionada às sensações corpóreas. Contudo, como se verá, Agostinho fala também de outras *libidines* que não as da carne: desejo de vingar-se, de ter dinheiro, de vencer, de gloriar-se.

Pelo fato do termo *libido* aparecer muitas vezes associado às paixões corporais, as quais apresentam desordem na alma, não significa dizer que Agostinho recusava o valor positivo do corpo e da matéria na ordem dos seres criados. Pelo contrário, os argumentos sobre a positividade do corpo se encontram na doutrina da criação, compilados nos três comentários ao *De Genesi ad litteram* e *De Genesi contra Manichaeos*; cujo conteúdo, em parte, se destaca pelas refutações das teses maniqueístas. Na doutrina de Agostinho o corpo, apesar de sua efemeridade, passa a ter significado e valor positivo para a filosofia. O corpo adquiriu radicalmente novo significado não apenas explicitado na doutrina da encarnação e da ressurreição dos corpos, mas explicitado na própria metáfora cristã sob o signo de que o corpo não deverá ser apenas a morada da alma, mas uma dimensão integrante da alma, aquilo que sou, parte de uma dimensão corpórea.

No estudo sobre a natureza da alma e sua união com o corpo, Agostinho traz a noção de «*homo totus*» partindo do princípio que o corpo deve ser considerado positivamente como um bem louvável na ordem das criaturas. Contudo, é notável que não seja o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma que atua sobre o corpo. Agostinho considera a sensação na sua dupla relação da alma/corpo, privilegiando a relação da sensação com a alma, pois a sensação pertence à alma e não ao corpo, ou seja, é uma função da alma. Nessa perspectiva, o dualismo platônico e maniqueísta é superado por Agostinho, pela noção de *homo totus*. Esta noção implica considerar a unificação do composto humano, corpo/alma/espírito, a qual conjuga o princípio neoplatônico da superioridade da alma sobre o corpo, em simultâneo com a interioridade dela com relação ao corpo e ainda da totalidade dela na abrangência da matéria.

A alma em sua potência tende para o ser, mas por fraqueza não da natureza, mas da vontade pode tender para o menos ser. As concupiscências revelam a tendência da alma para o menos ser, porque no interior dela reproduz a desordem e, no movimento antinatural, manifesta a intervenção de uma força que não é divina numa criatura de Deus. Segundo Agostinho, esta força vem do pecado original que causou desunião entre a alma e o corpo, atribuindo-lhe a debilidade.

Na terceira parte desta tese expõe-se o argumento de Agostinho segundo o qual as paixões da alma, «*animus*», tornam-se cognoscíveis no domínio das representações do espírito «*spiritus*» e são assumidas nele. Este patamar cognitivo é avaliado pela razão «*ratio/intellectus*» que apenas o pode fazer porque se relaciona com a luz da verdade «*veritas*». Em função dessa avaliação, a vontade pode escolher, ou não, o bem que reconhece como melhor, mediante o juízo da razão iluminada pela verdade. De fato, só quando a mente, nas faculdades superiores nas quais ela é imagem de Deus – *memoria, inteligência e vontade* – rege o corpo e a alma, isto é, a dimensão psicológica da alma, é que temos a noção de homem ordenado plenamente. Somente com essa subsunção do homem às faculdades da mente ele pode espiritualizar a própria alma e, por meio dela, também o próprio corpo.

As paixões designadas por perturbações da alma, antes pelos estóicos e agora por Agostinho, devem ter, no caso deste último, a possibilidade de supressão na vontade. Esta problemática se encontra exposta no terceiro livro de *De libero arbitrio*, onde Agostinho estabelece uma comparação entre os movimentos naturais de um corpo, como exemplo, a pedra, e os movimentos voluntários da alma. Agostinho sustenta a tese de que a ação da alma no ato de pecar é voluntária. Os movimentos da alma são voluntários, pois a alma está a fazer aquilo que quer. Assim, o movimento pelo qual a vontade opta numa ou noutra direção não seria louvável se não fosse voluntário e não estivesse no nosso poder.

Com efeito, do homem depende querer lograr a plenitude da verdade da qual provém a felicidade autêntica, porém esta decisão tem sua raiz última na força da vontade. Para Agostinho, a vontade é o centro da vida do homem. Por isso, a definição da estrutura última do homem enquanto ser individual é definida através do direcionamento do olhar da alma, isto é, dos objetos para onde a alma está voltada. A vontade é que movimenta os afetos da alma, quer dizer, as operações da alma tem sua origem na determinação da vontade. Dada a íntima relação que Agostinho estabelece entre desejo e vontade, sendo aquele caracterizado como sensação ou fonte impulsionadora que tende ao ser, apresenta-se para Agostinho como elemento essencial

na compreensão da dinâmica da alma humana. O desejo deve ser considerado, em última análise, como ato da vontade, pois o fundamento de nossas ações em busca da felicidade se encontra na vontade, instância deliberativa do homem, responsável pelo ato de desejar – o querer. A potência do desejo é, por isso, a vontade.

Com efeito, a versão agostiniana de desejo de ser está inserida na concepção neoplatônica de participação, a qual toma bem literalmente a ideia de uma tendência residente no ser humano: em todas as coisas criadas, há um tipo de gravidade ou peso «*pondus*», um impulso, que move numa determinada direção. No caso do ser humano, o «*pondus meum*» é o amor a Deus que se constitui o peso da alma que tende ao ser. A alma é movida por um desejo de Deus, por isso que a vontade humana possui um caráter por assim dizer vetorial, na medida em que ela já sempre está dirigida a Deus.

A analogia sobre a qual repousa a teoria agostiniana das paixões pode ser explicada da seguinte forma: o espírito pode experimentar boas paixões quando a mente se encontra submetida a Deus. O erro dos gregos, segundo Agostinho, foi terem pensado que a carne e suas paixões eram a origem de todos os males⁴. De fato, o valor das paixões, responde Agostinho, se deve à orientação da vontade ou do amor daquele que as experimenta. O que importa é saber qual é a vontade do homem, porque, se for perversa, tornará esses movimentos perversos.

Na elaboração desta dissertação de doutoramento deparamos com uma dificuldade particular a qual se prende com o fato de o nosso conhecimento das línguas clássicas ser escasso e com o fato de, no nosso contexto geográfico, a existência de edições críticas de obras clássicas, do período patrístico ou tardo-antigo, serem também de difícil acesso.

Assim, foi necessário estabelecer um critério para aceder ao corpus textual de Agostinho de Hipona e dos autores da filosofia antiga e do período helenístico.

No que se refere às obras de Agostinho, usamos sempre que disponíveis edições bilingues português-Latim. Graças ao esforço de grupos de investigação conceituados,

⁴ AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. XIV, 5. Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, Tradução, Prefácio, Nota biográfica e transcrições, J. Dias Pereira, FCG, Lisboa, 1993, p. 1247. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição portuguesa. Confrontamos essa tradução com o original latino na seguinte edição: Sant'Agostino, Città di Dio «*De civitate Dei*», Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) – Opere di Sant'Agostino (ed. Latino-Italiana) – vol. V/1 (libri I – X); V/2 (libri XI – XVIII); V/3 (libri XIX – XXII) Roma, Città Nuova Editrice, 1978 – 1991. (testo latino da Ed. Maurina confrontado com CSEL.).

promovido pelas unidades de investigação das universidades portuguesas, está hoje disponível um conjunto de edições de obras de Agostinho que abrangem já algumas das principais obras deste autor. É o caso do *Diálogo sobre Felicidade*, do *Diálogo sobre a Ordem*, do *Diálogo sobre o Livre arbítrio*, das *Confissões*, de *A Trindade*, do pequeno opúsculo *A Natureza do bem* e de *A verdadeira religião em um livro*. Assim, estas obras, cuja edição portuguesa bilingue citamos em bibliografia, surgem por nós citadas na versão portuguesa, no corpo do texto, e na latina, em nota de rodapé. Existe ainda outra edição portuguesa, de uso académico, mas que não possui edição bilingue em português. É o caso de *A Cidade de Deus*, em três volumes, na edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Essa foi a edição de nossa referência que pela ausência do texto latino que a acompanhe, recorreremos a outra edição para confrontarmos com o texto latino. Neste caso, para o corpo do texto usamos a edição portuguesa e em notas de rodapé, para citação de «*De civitate dei*», usamos a edição da Nuova Biblioteca Agostiniana - NBA. Utilizamos também outra obra que se encontra atualmente em tradução: o escrito intitulado 83 Questões Diversas, a cargo de Paula Oliveira e Silva e Diogo Morais Barbosa, encontrando-se ainda em fase de elaboração. No caso de outras obras em línguas modernas e em edições bilingue, de que fazemos uso, procedemos do mesmo modo, mas desta vez acrescentamos a nossa tradução, a partir da língua moderna, no corpo do nosso texto, surgindo em nota a edição da fonte latina reproduzida nas respectivas publicações.

Para as fontes antigas e tardo-antigas, usamos edições académicas, cujo texto reproduzimos no idioma moderno em que se editam. No caso particular dos fragmentos dos antigos estóicos, Zenão, Cleantes e Crísipo, utilizamos a edição portuguesa, moderna, traduzida do grego, por Mário da Gama Kury, na Universidade de Brasília, obra intitulada *Diôgenes Laértios, Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*. Para os filósofos estóicos romanos Séneca e Cícero, usamos as edições bilingues latim/francês, no caso das *Disputações Tuscianas* com nossa tradução no corpo do texto e em rodapé o texto latino. No caso das *Cartas a Lucílio*, de Séneca, na ausência de edição bilíngue, optamos somente por usar a edição portuguesa da Fundação Calouste Gulbenkian.

CAPITULO I

UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DO DESEJO NA ANTIGUIDADE TARDIA

1. *Affectiones carnis et desiderium animae na concepção grega.*

Entre os muitos significados apresentados para o conceito de razão e de racionalidade, ao longo da história da filosofia, nada foi mais destrutivo para a sua correta compreensão do que a tentativa de opor sistematicamente razão e paixão. Embora alguns filósofos modernos, como por exemplo, Nietzsche, afirmassem que a razão existe como estado das relações entre diferentes paixões e desejos, obviamente a razão, para Nietzsche, não é mais o parco conjunto de procedimentos, ou aquisição de meros “raciocínios” para calcular e elaborar normas e princípios, mas o modo como determinamos quais são as coisas “certas” na busca do bem.⁵ Contudo, o bem, para Nietzsche, pode ser entendido em termos de nossas paixões mais importantes⁶.

A diversidade de abordagens do tema das paixões na filosofia, seu significado e preponderância na vida humana, desde os platônicos aos estóicos é sem dúvida abundante e magnífica, basta consultar o referencial bibliográfico desta pesquisa⁷. Em cada uma destas escolas há, portanto, divergências no que se refere aos termos usados para designar as paixões. Porém, convergem num núbceo de problemas, desde a antiguidade ao pensamento tardio, através de uma experiência única na qual se fundamenta toda história do pensamento filosófico ético-metafísico, a saber, o problema da relação do homem com o ser. De fato, esta questão

⁵ « Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico. Em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida ». NIETZSCHE, Friedrich. W. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p.11.

⁶ « O juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’. Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, e vulgar e plebeu. Desse pathos da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade ». NIETZSCHE, Friedrich. W. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, , I, 2, 1998, p. 19.

⁷ De acordo com Michel Meyer, A paixão é uma condição necessária para a filosofia, e além do mais, é a razão para um discurso racional sobre os seres humanos. MEYER, Michel. *Philosophy and the Passions – toward a history of human nature*. Translation, Preface, and bibliography by Robert E. Barsky, Pennsylvania State University Press, 2000, p.17

perpassa as estruturas mais profundas do ser humano que se caracterizam pelo íntimo desejo de felicidade e engendram o significado da vida. Tal significado está no domínio do ser onde se inserem as paixões e nos remete ao problema da liberdade, seus predicados e o significado de toda a práxis humana.

A tradição grega nomeou o desejo como princípio motor de toda conduta humana: na busca da felicidade a natureza sempre se curva frente ao desejo. No *Filebo* 34a⁸, Platão formula a questão do prazer e do desejo como dimensão vital da estrutura humana, verificando que, na gênese do prazer, se inscreve necessariamente um desejo e este exerce um papel essencial na construção da felicidade. Para os platônicos, o desejo pode ser considerado um movimento natural, ou sensação que ocorre nas afecções do corpo na sua relação com a alma. O desejo se vincula com a lembrança, que é essencialmente conservação da sensação. O desejo é, portanto entendido como princípio motor da conduta humana, o qual tem sua origem na alma. Para o *Filebo*, não há, contudo desejos propriamente do corpo⁹.

A tarefa do *Filebo* consiste em examinar a gênese de todas as formas de prazer. O ponto de partida será aprender a natureza e origem do desejo¹⁰. Na sua condição fisiológica, o desejo deve ser antes de tudo caracterizado como dimensão natural da vida. Desde este ponto

⁸PLATÃO, *Philèbe* 34a 10 : « Socrate – Quand l'âme reste in affectée par les ébranlements qui émeuvent le corps, au lieu de dire qu'ils échappent à l'âme, ce que tu appelles maintenant oubli ou fuite, appelle-le « absence de sensation ». Protarque – Je comprends. Socrate – Quand, au contraire, unis dans une même affection, âme et corps sont mus conjointement, donner à cette motion le nom de sensation ne sera pas user d'un terme impropre. » PLATON, *Oeuvres Complètes* tome IX – *Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste DIÈS. Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 37. As referências às obras de Platão seguem doravante esta edição.

⁹ A questão do desejo e sua natureza, também foi amplamente abordada na doutrina da alma (*De Anima* 384-322 a.C.) de Aristóteles. Na busca para compreender a origem do desejo, o Estagirita desconfia que a causa motriz da conduta do desejo seja o prazer. Aristóteles reconhece que o desejo é um motor movido e que é necessário, antes dele, um motor imóvel. De acordo com Aristóteles, o desejo é o princípio motor da conduta humana, visto que o desejável é anterior a tudo o mais e move o próprio desejo. Algumas questões ainda não foram resolvidas para os gregos, isso desde o *Filebo* (387-368 a.C.) de Platão ao *De Anima* (384-322 a.C.) de Aristóteles, tais como: o desejável não é, em todos os casos, o agradável? Isto é, o que causa prazer e, em última análise, o próprio prazer? Será, pois, o prazer a causa de tudo? E se for, que tipo de causa? Uma análise psicológica da alma, já feita brevemente no âmbito predominantemente físico do movimento, nos oferecerá uma referência adequada para a análise do desejo, sem o qual, como adverte *Filebo* 34d, não podemos levar adiante a análise psicológica do prazer. Trata-se de determinar, antes de tudo, que relação existe entre o desejo e o prazer. Para isso, um passo prévio parece ser a determinação da relação que existe entre o desejo e a alma e o papel da memória como retenção das sensações. Cf. Platon, *Philèbe* 34b, p.38.

¹⁰ PLATÃO, *Philèbe* 34d, p.38. «Étudier l'origine du plaisir et toutes les formes qu'il revêt nous impose, semble-t-il, de multiples enqueces, car voilà qu'il nous faut encore, je crois, comprendre au péalable ce qu'est le désir et où il prend naissance».

de vista ele é necessidade de saciedade, isto é, a falta que se representa numa espécie de vazio, por conseguinte, o prazer deve ser considerado como repleção desse vazio.

O problema que se coloca para o âmbito da cultura grega é se podemos através da mente, orientar o desejo para o bem, devido a sua mera condição natural de desejar, visto que o homem vive sempre na incansável busca de repleção e, por sua vez, elege os prazeres como critério de plenitude. A questão é embaraçosa, considerando que a natureza tem seu *per-curso*, tanto que não podemos ordenar com linearidade o « sentir », pois se fosse possível escolher em quais prazeres nos deleitarmos para obter a felicidade, determinaríamos uma escala de valores correlacionada a cada forma de prazer. A filosofia cristã em contraposição à filosofia pagã formula uma nova compreensão de plenitude, desvinculada do campo fisiológico do prazer, tendo em vista o seu carácter transitório, adotando por isso formas valorativas dos prazeres relacionados com uma vida contemplativa, de vivências conscienciosas e intensas, mais plenas, na qual a exterioridade dos sentimentos possa ser ultrapassada.

O hedonismo da cultura grega marcou parte da época helenística prolongando-se para o mundo latino. Em análise geral poder-se-ia dizer que a cultura grega é uma cultura do prazer.¹¹ Os prazeres corpóreos se contrastam com os prazeres da alma – por exemplo, o amor à filosofia. Ao lado do hedonismo, os gregos associam o prazer à utilidade, vinculando inseparavelmente o conceito de felicidade e o de utilidade. Se a felicidade é inseparável da utilidade, o prazer seria o refinamento das paixões, a fim de se alcançar essa felicidade que, em dado momento, começa a ser percebida como elemento perturbador, devido o seu carácter efêmero. Não obstante afirma que o prazer é um deleite que ocasiona uma zona de conforto, ele torna-se por assim dizer, fundamental na vida humana.

¹¹ De acordo com Nietzsche, os gregos teriam sido um povo de fina sensibilidade para a vida e com uma capacidade única para o sofrimento e o prazer, « na embriaguez dionisíaca, no impetuoso percorrer de todas as escalas da alma, por ocasião das agitações narcóticas ou na pulsão de primavera, a natureza se expressa em sua força mais elevada: ela torna a unir os seres isolados e os deixa se sentirem como um único; de modo que o *principium individuationis* surge como um estado persistente de fraqueza da Vontade. (...) A natureza exuberante celebra as suas saturnais e os seus funerais ao mesmo tempo. Os afetos de seus sacerdotes estão misturados da maneira a mais estranha, dores despertam prazer, o júbilo arrebatado do peito sons torturados ». Cf. NIETZSCHE, Friedrich. W. *O Nascimento da tragédia – ou Helenismo e Pessimismo*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 1998, p. 27-28.

O pensamento tardo-antigo, ainda embevecido pela cultura socrática vincularam o prazer e os desejos a uma avaliação ética, para subordiná-lo à utilidade e ao cálculo da razão: « O bom calculador é aquele que busca o que realmente é útil para ser feliz, ou seja, sabe fixar com exatidão a consistência do prazer que busca». ¹² De acordo com Nussbaum, a abertura do livro I da *República* nos confronta com a questão sobre o valor do bem viver em conformidade com a sabedoria ¹³: em que consiste aquilo que verdadeiramente tem valor e que é digno de se fazer e digno de se ver, na vida humana? A *República* mostra Céfalo preocupado com os bens materiais e pelo medo da morte. Isso representa uma cultura onde os homens têm uma vida pautada na insegurança porque atribuem valor em sua concepção do bem viver às atividades materiais e à tensão dos desejos. ¹⁴ Para os antigos, a sabedoria se apresenta como modelo de vida pautada na justiça e na contemplação da verdade, como aquela cuja alma « o *Fédon* descreve aparentada às formas que contempla: pura, constante, inalterável. Uma vida, pois, de bondade e sem fragilidade, onde os prazeres devem passar pelo crivo da razão » ¹⁵.

Percebem-se no cerne da doutrina de Platão algumas hesitações a respeito de sua posição sobre as paixões e sua força na vida humana. Embora permaneça comum e sustentável a ideia de que há vinculação entre a natureza do prazer e do desejo, contudo ocorre

¹² CONSENZA, P. Laurenti, R. *Il piacere nella filosofia greca*. Nápoli: Loffredo ED. 1983, p. 38. Com tradução nossa.

¹³ Cf. NUSSBAUM, Martha. C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* Cambridge: Cambridge University Press, 1986 pp.121-122. Com tradução nossa.

¹⁴ PLATÃO, *La République*, Oeuvres complètes, tome VI livres I-III 328e e 329a. PLATON, *La république*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Les Belles Lettres, Paris 1959, p.5-7. As referências República de Platão segue doravante esta edição. « Et moi, Céphale, répondis-je, j'aime à converser avec les gens d'un grand âge; il me semble qu'il faut apprendre d'eux, puisqu'ils nous ont devancés sur une route que nous aurons peut-être aussi à parcourir, de quelle nature est cette route si elle est rude et pénible, ou facile et comode. (328 e 2)[...] Oui par Zeus, je veux bien, Socrate, te dire mon sentiment sur ce point, Souvent en effet nous nous réunissons ensemble entre vieillards à peu près du même âge, justifiant ainsi le vieux proverbe. Or la plupart d'entre nous se lamentent dans ce réunions : ils regrettent les plaisirs de la jeunesse, il se rappellent les délices de l'amour, du vin, de la bonne chère et d'autres amusements du même genre, et ils se chagrinent, comme s'ils avaient perdu des biens considérables ; il faisait bon vivre alors ; à présent ce n'est même plus vivre (329 a 3)».

¹⁵ Cf. NUSSBAUM, Martha. C. *op. cit.*, p. 121-122. A mesma doutrina se lê em *Phédon* 6 b p.17:« [...] celui qui, par le moyen de la pensée en elle-même, isolée et sans mélange, se mettra à la chasse aux réalités, de chacune en elle-même, isolée et sans mélange en se privant absolument du concours de ses yeux, de ses oreilles, et pour ainsi dire de tout son corps, puisque celui-ci trouble l'âme et ne lui permet pas d'acquérir vérité et pensée, quand elle a commerce avec-lui ? Ainsi tout cela doit nécessairement amener les véritables philosophes à croire, et même à se dire entre eux, à peu près ceci : En effet, le corps nous cause mille tracàs por la nécessité de l'entretenir, et si des maladies surviennent, elles nous entravent dans notre chasseur réel. Il nous emplit à tel point d'amours, de desirs, de craintes, d'imaginations de toute espèce de futilités sans nombre, que, comme on dit, toute pensée de bon sens nous est, en vérité, interdite par lui».

divergências entre os escritos de juventude e os de maturidade quanto a origem do desejo. Nos primeiros escritos, propriamente no *Fédon*, já se defendia que a origem do prazer estava no corpo, tormento da alma, assim considerava o desejo apenas como movimento fisiológico da natureza animal: a investigação sobre a faculdade humana do querer – a vontade, encontrava-se ainda em fase precária, principalmente na formulação do conceito de desejo como instrumento da razão. Em seus escritos de maturidade verifica-se uma nova compreensão sobre a natureza do prazer: “o prazer é um movimento da alma”,¹⁶ a alma é a sede de todos os desejos, tanto racionais, como irascíveis e concupiscíveis.¹⁷ Visto que na alma há três partes, correspondentes a três classes de prazeres próprios de cada um delas, assim também há três ordens de desejos e de princípios da conduta.¹⁸ Essa tripartição das paixões da alma feita em *República*, a qual caracteriza o prazer e o desejo como movimentos da alma,¹⁹ influenciará o pensamento tardo-antigo, tanto o estoicismo de Sêneca e Cícero, como a noção de paixão nas obras de Agostinho de Hipona.

¹⁶ Dizem-se escritos de maturidade em referência as obras de velhice de Platão, em destaque o *Filebo*. Nesta obra, há registro de que o desejo tem sua origem na alma: é de supor que o prazer que é objeto do desejo, tem ligações com a alma em todos os casos. Ora, sendo a própria alma princípio de movimento, o que se produz nela não pode não ser movimento. O movimento pertence, pois, a própria essência do prazer. Em *Filebo*, os prazeres corporais não podem produzir-se se o corpo não é movido em nenhum sentido.

PLATÃO, *Philébe*. 35 a,c e d, p. 39-40 « *Socrate* – Cependant celui qui désire, désire quelque chose, disions-nous. *Protarque* – Sans contredit. *Socrate* - Et ce n'est pas ce qu'il éprouve qu'il désire. Car il a soif, et la soif est un vide ; or, ce qu'il désire, c'est la réplétion. *Plutarque* – Oui. *Socrate* – Il n'y a donc plus que son âme qui puisse avoir contact avec la réplétion, par la mémoire évidemment ; car par quoi d'autre le pourrait-elle ? [...] *Socrate* – Il n'y a pas de désir du corps, voilà ce que nous déclarons ce raisonnement. *Plutarque* - Comment ? *Socrate* - parce qu'il nous montre que l'effort de tout être vivant tend toujours vers l'état contraire à l'état présent du corps. *Protarque* – Assurément. *Socrate* – Or cet appétit qui pousse vers des affections contraires aux affections actuelles prouve bien qu'il existe une mémoire de ces affections contraires. *Protarque* – Parfaitement. *Socrate* – En montrant que c'est la mémoire qui pousse vers les objets désirés, cet argument révèle du même coup que l'appétit, le désir, le principe moteur de tout animal appartient à l'âme.»

¹⁷ PLATÃO, *La République*, 439d, p.37 « Est-ce que le principe qui fait de telles défenses, quand il se reconte dans l'âme, ne vient pas de la raison, tandis que les impulsions et les entraînements ont pour cause les affections et les maladies? nous aurions donc, repris-je, raison de penser que ce sont deux principes distincts l'un de l'autre; l'un, celui par lequel l'âme raisonne, que nous appelons raison; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim et soif et devient la proie de toutes les passions, que nous appelons déraison et concupiscence et qui est l'ami d'un certain genre de rassasiements et de plaisirs.»

¹⁸ *Ibidem*, 580 d 7, p. 62 : «C'est bien, dis-je: voilà une première démonstration. En voici une deuxième: vois si elle te paraît avoir quelque valeur. Quelle est-elle? Si, repris-je, de même que l'État est partagé en trois corps, l'âme de chaque individu est aussi divisée en trois parties, il y a lieu, ce me semble, de tirer de là une nouvelle démonstration. Laquelle? La voici. Puisqu'il y a trois parties, il me paraît qu'il y a aussi trois sortes de plaisirs propres à chacune d'elles, et aussi trois ordres de désir et de commandements.»

¹⁹ *Ibidem*, 583 e 9, p. 67 « D'autre part, le plaisir et la douleur, quand ils se produisent dans l'âme sont l'un et autre une sorte de mouvement, n'est-ce pas? »

E qual seria a natureza originária do prazer? Ou seja, o que produz o prazer? No diálogo (*Filebo* 35 d), Sócrates e Protágoras encontram uma causa única para a produção do prazer, a saber, a busca do agradável. Ambos estão de acordo que o desejo das coisas agradáveis, isto é, o agradável, é o que produz o prazer, dado que o desejo do agradável é a causa do prazer e não o inverso. Seguindo o raciocínio da *República* 583c-584a e do *Filebo* 43d, o prazer é um movimento da alma humana suscitada pela presença do agradável na alma, por meio da lembrança, que é a conservação da sensação. Assim, a lembrança enquanto sensação é, em outras palavras, a causa do desejo e, ao mesmo tempo, é a ponte entre o desejo e o prazer: ela própria é uma forma de sensação e, como tal, pertence à alma e pode mediar entre toda classe de desejos e toda classe de prazeres, corporais ou mentais. Segundo *Filebo* 45b « os prazeres mais vivos são aqueles que são precedidos pelos desejos mais intensos »²⁰.

O *Fédon* e o *Banquete* são diálogos platônicos que aparentemente se relacionam, embora do ponto de vista metodológico sejam antinômicos. Não obstante, os caminhos utilizados para mostrar a força expressiva que brota de sua essência serem diferentes, o que estabelece relação entre eles é a ideia de compreender a natureza da alma e sua finalidade no percurso da vida humana. No *Fédon*, a alma simboliza a máxima expressão do *logos*, que se manifesta no inteligível. Já no *Banquete*, a alma se manifesta no desejo, enquanto sua potência, sendo o desejo então representado pela força da expressão de *Eros*. Como escreve Lima Vaz,

« (...) De fato, os diálogos aspiram à íntima comunhão entre o *Eros* e o *logos*, expressão do saber e do amor, comunhão plena de tensão em suas estruturas fundamentais. Tal tensão se caracteriza da seguinte forma: o *Fédon* acentua o desprendimento, a purificação, a evasão, para o problema da alma-no-mundo. A alma define-se como interioridade e permanência, no mundo exterior onde a sua característica é fluxo e dispersão; posto que, o *logos* reveste-se de um caráter estático, fazendo um apelo à alma para se imobilizar também, fugindo à torrente do sensível »²¹.

No *Banquete* tudo se integra, até a própria emoção sensível, na unidade de um mesmo movimento, onde o *Eros* «desejo» representa o dinamismo do *logos*. Visto que, na própria circunstância de seu nascimento, *Eros* revela sua natureza instável que se caracteriza por uma aspiração sempre insatisfeita, na busca do melhor, o conceito de *Eros* revela-nos um dado

²⁰ PLATÃO, *Philèbe*, 45b, p.57 « Eh quoi! les plaisir les plus vifs ne sont-ils pas ceux que précèdent les plus grands désirs. »

²¹ VAZ, Henrique C. Lima. *Platônica, escritos de filosofia VIII*, São Paulo, edições Loyola 2011, p.55.

essencial da natureza humana: a sua tensão dinâmica para tomar posse de um bem. Tal tensão poderá ser chamada de «desejo».²² A própria vida humana se configura neste movimento dinâmico, linha de tensão para obtenção das coisas que sejam apetitosas e boas para a alma que as deseja.²³ A proposta platônica do desejo também se configura na busca do belo e imputa-se diferentes modalidades para o homem, a cidade e o conhecimento, pois além de enxergar a beleza nas obras humanas e nos objetos intelectuais,

« é necessário convencer-se de que a beleza da alma é superior à beleza dos corpos e de que os verdadeiros amantes do bem deverão gerar discursos sobre a virtude e, ainda, evidenciar como se deve comportar um homem bom. Também as leis deixadas para cidade, que a cobrem de glória imortal, podem significar uma representação ou fruto da procriação no belo »²⁴.

A visão da beleza neste percurso torna-se inseparável de seus efeitos e manifesta-se como força irresistível que nos leva a realizar ações virtuosas, denominada por Platão de força para criar e produzir o bem. Tal força é a que conduz os homens a viver em comunidade,

²² PLATÃO, *Le Banquet*, 200 a, p.48 « Voilà donc, dit Socrate, un point auquel tu dois veiller avec soin, quitte à te mettre, à part toi, en mémoire de quoi il est amour. Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour il en a, ou non, envie. – Hé ! absolument. – Est-ce pendant qu'il est en possession de ce dont il a envie et amour, qu'il en conséquemment envie et amour ? Ou bien est-ce pendant qu'il ne l'a pas en sa possession? »

²³ Uma passagem de Plotino em *Ennéades* onde caracteriza a vida em sua essência como movimento e o desejo como o que move a vida nesse movimento tenso e constante, aproxima-se da ideia de vida como desejo em *o Banquete* de Platão. PLOTINO, *Ennéades*, VI, 2,7, p.74. : « Quelles sont donc les choses que l'on voit en l'âme, et quel est leur nombre? Nous avons découvert dans l'âme à la fois l'essence et la vie; ce qui est commun à toutes les âmes, c'est l'essence et la vie; mais il y a aussi de la vie dans l'intelligence; considérons donc en outre l'intelligence avec sa vie, et posons comme un des genres de l'être le mouvement, que est commun à toute vie. Mais la vie première est essence et mouvement ». PLOTIN. *Ennéades VI*, Partie 2. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris, Les Belles Lettres, 1981. Toda referência a Plotino segue doravante esta edição francesa.

²⁴ PLATÃO, *Le Banquet*, 206 b e 206c, p. 60 « Voici donc en conclut-elle, à quoi se rapporte l'amour: à la possession perpétuelle de ce qui est bon. [...] cette manière d'agir, vois-tu, consiste en un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme. - Il faut de la divination, m'écriai-je, pour comprendre ce que peuvent signifier ces paroles, et je ne devine pas! En bien! répliqua-t-elle, je te l'enseignerai plus clairement. Une fécondité, vois-tu, Socrate, existe, dit-elle, chez tous les hommes: fécondité selon le corps, fécondité selon l'âme, et, quand on en est venu à un certain âge, alors notre nature est impatiente d'enfanter. Or cet enfantement lui est impossible dans de la laideur, mais non point dans le beau. »

guiados por um princípio do *ethos* mediado por uma ação política. Assim a beleza da vida virtuosa reflete como espelho da comunidade política²⁵.

Vimos até o momento que o desejo é a principal trama do *Banquete* e capacita a alma para a contemplação da beleza, pois na alma humana procria-se o belo em analogia com a procriação de filhos através dos corpos. “Assim como o desejo de procriar filhos é movido pelo impulso de imortalidade, também o desejo de procriar através alma deve ser movido pelo impulso que o homem possui de se eternizar no decurso de suas obras”²⁶. Com efeito, a primeira obra de *Eros* despertada pela beleza do corpo é gerar belos discursos, onde se estabelece íntima ligação entre o amor e a *filosofia*. « Sendo assim, o desejo pelo qual somos movidos em busca de uma vida boa nunca poderá ser realizado se pelo menos não tentarmos conhecer ou dispusermos as nossas vidas em direção ao conhecimento ».²⁷ O desejo de conhecimento é o horizonte em que se inscreve a compreensão do bem, também como valor intrínseco à vida prática. De acordo com John M. Rist existem dois requisitos básicos que não podem ser eliminados de qualquer teoria que pensa ser platônica:

« (...) a primeira é que nosso mundo cotidiano, cognoscível pelos sentidos, disputa sua inteligibilidade e sua própria existência por uma condição superior imaterial da mundividência na qual se dará, apenas a partir do amor a sabedoria; o segundo requisito é que essa mundividência deverá ser baseada na força inspiradora de *Eros*, um amor pela beleza, não por qualquer forma de beleza, mas a

²⁵ *Ibidem*, 208b, p. 64 « Par conséquent tu n'as pas à t'émerveiller que tout être fasse naturellement cas de ce qui est une repousse de lui-même; car c'est en vue de l'immortalité que sont inseparables de chacun ce zèle et cet amour. » [...] « la preuve c'est que pour les hommes, si tu veux bien jeter un coup d'oeil sur leur ambition, elle te paraîtra prodigieusement déraisonnable, à moins de te bien pénétrer de ce que je t'ai dit et de réfléchir à l'étrange état où les met l'amour-reux désir de se faire un nom et de s'assurer pour l'éternité des temps une gloire impérissable.

²⁶ TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução do italiano por Rineu Quinália. São Paulo, Annablume, 2010, p.148. PLATÃO, *Le banquet* 207a, p. 62 : « Parce que perpétuité dans l'existence et immortalité, ce qu' un être mortel peut en avoir, c'est la procréation. Or, la nécessaire liaison de ce qui est bon avec le désir de l'immortalité est une conséquence de ce dont nous sommes convenus, s'il est vrai que l'objet de l'amour soit la possession perpétuelle de ce qui est bon. la conclusion nécessaire de ce raisonnement est que l'objet de l'amour, c'est aussi l'immortalité.»

²⁷ *Ibidem*, 209 a, p. 65. « Quant à ceux dont la fécondité réside dans-ce l'âme car c'est bien vrai qu'il y en a, dit-elle, dont l'âme possède une fecondité, plus grande encore que celle du corps, à l'égard de tout ce en quoi il appartient à l'âme d'être féconde comme d' enfanter; et cela, qui lui appartient, qu'est-ce donc? c'est la pensée , ainsi que toute autre excellence. De ces hommes sont, à coup sur, et les poètes qui donnent le jour à des oeuvres, et, parmi les ges de métier, ceux dont on dit qu'ils sont inventeurs. Mais de beau-coup, dit-elle, la plus haute et la plus belle forme d e la pensée est celle qui concerne l'ordonnance des cités et de tout établissement, celle dont le nom est, sans nul doute, sagesse pratique et justice.»

verdadeira beleza que nunca falha e nunca deixa de inspirar, que somos capazes de proceder a partir deste mundo para o mundo inteligível donde se brota a beleza absoluta »²⁸.

2. *Pathos* das emoções em Aristóteles.

A descrição do termo *paixão*²⁹ na doutrina aristotélica está inserida desde a metafísica quando buscamos a definição do ser à filosofia prática quando qualificamos as ações humanas na relação com os outros – a ética. Do ponto de vista prático, a teoria das paixões interessa a tradição grega, porque se estabelecem fronteiras com o *êthos* e constitui-se como horizonte onde o humano pode encontrar-se verdadeiramente situado. É na experiência prática da vida que nos lançamos de forma inteira no desejo de ser feliz, obviamente, para o homem foi sempre embaraçoso encontrar o horizonte que aponta as condições de possibilidades da felicidade e evitar o que nos torna infelizes e miseráveis diante do imenso desejo de ser.

Considerando que a possibilidade extrema do humano é sempre a de se tornar excelente, o caminho em busca dessa excelência não passa apenas pela virtude e o saber fazer, mas também pelo horizonte do sentir, isto é, pelo autoconhecimento da intensidade de suas paixões. As realidades humanas estão muitas vezes bem caracterizadas pelas intensas cargas de emoções, com efeito, são situações próprias da vida prática que nos impulsiona ao desejo de perpetuar o prazer ou fugir da dor. Nesse aspecto da vida, o humano está sempre exposto a uma zona de limites e tensões, mas sempre lhe escapa algum espaço de manobra, desde que os horizontes de compreensão sejam dilatados pela razão.

O controle desta zona de limites e tensões denominadas por emoções depende mais do ser afetado, enquanto decisivo para a natureza prática do agente, do que o é em relação à

²⁸ RIST, John M. *Il Desiderio da Platone ad Agostinho*, In Ciancio, Claudio (org) *Metafísica del desiderio: Vita e Pensiero*, Milano, 2003, p.133.

²⁹ O termo grego *Πάθη* «*pathos*» foi traduzido no corpus aristotélico por “paixões” ou “emoções”. Contudo, há ambivalências e variações do termo na doutrina aristotélica, de acordo com estudos em filosofia aristotélica realizados por Marco Zingano na Universidade de São Paulo. Cf. ZINGANO, Marco. *Estudo de Ética Antiga*, 2ª ed. Paulus; Discurso editorial, 2009, p. 143. A ética aristotélica atribuiu um lugar privilegiado às emoções, afecções ou paixões, pois em grego trata-se sempre do mesmo termo: *ta pathê*.

natureza do objeto que ele qualifica. Há, portanto, algo nas emoções em que concerne diretamente a natureza prática do agente enquanto sofre a ação. Por conseguinte, as afecções atribuídas podem ser consideradas acidentais e permanecerem exteriores à sua essência. Torna-se importante observar que a afecção em Aristóteles se explica sempre pelo par conceptual *paixão/afecção*, onde um objeto sempre sofre a ação de outro e a *afecção* se designa o polo passivo dessa relação. Porém, no que diz respeito às emoções, trata-se de um tipo de afecção que é ela própria fonte de ação. A emoção é resultado de uma ação realizada por outro, como por exemplo: encolerizo-me porque sofri a afronta de alguém, ou seja, a afrontação de alguém me emotiva a desencadear determinadas paixões: tristeza, raiva, ódio, indignação.

Enquanto que na compreensão dos filósofos modernos, os afetos são considerados interpretações mentais das ações exercidas sobre o corpo, Aristóteles considerava que a emoção pode ser considerada uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito. Nesse sentido, o sujeito torna-se responsável por aquilo que quer sentir: Aristóteles inscreve a emoção no registro das intenções, e por este motivo distingue a emoção da *afecção*, porque de fato um objeto pode alterar-se independentemente da ideia que se faça dele. Dizer que o cavalo é branco não depende do fato de o considerarmos branco, mas o consideramos assim porque é branco. Inversamente, a emoção ou sentimento nasce somente em função do ato de tomar algo sob certo ângulo³⁰.

De acordo com a teoria aristotélica das emoções, há um juízo no interior das emoções. Na verdade, este juízo, caracterizado de elemento avaliador, não é somente uma parte da emoção, mas é o seu ponto decisivo. Além do mais, sua natureza é cognitiva, pois para sentir uma emoção é preciso tomar um determinado objecto no determinado ângulo, para considerá-la de certo modo. Posso me imaginar ou somente perceber algo numa perspectiva, o que pode ser suficiente para gerar a emoção correspondente, sem que esta consideração tenha uma forma

³⁰ A teoria da emoção sugerida por Aristóteles contribuiu para a formulação do conceito de vontade e intencionalidade da vontade ao longo da filosofia ocidental. Mas, antes, torna-se preciso distinguir com clareza a noção de vontade na antiguidade tardia, da noção fundada pelos modernos. De fato, para o pensamento tardo-antigo, a vontade se manifesta como potência de desejo, enquanto que para os modernos a vontade se manifesta como potência de decisão (como, por exemplo, na deontologia de Kant). Em Agostinho de Hipona, a faculdade de desejar torna-se indissociável do exercício das faculdades da mente e da razão. Querer Ser é o que caracteriza efetivamente o humano e isso para Agostinho é uma manifestação natural da condição humana no exercício pleno da liberdade, como escreve, ao afirmar que não há nada que esteja mais na vontade do que a própria vontade: *quid enim tam in voluntate, quam ipsa volunta sita est?*» (cf. LA I, 12, 26). Todo o querer humano se insere numa estrutura relacional do homem com a instância última do ser e do agir.

proporcional. Em estudos recentes sobre as emoções na filosofia antiga, Martha C. Nussbaum, diz que “a emoção para os gregos, nesse caso para Aristóteles, é uma forma de conhecimento intencional, ou seja, as emoções são formas de conhecimento direcionado sobre um objeto; todavia tem uma relação muito íntima com as crenças e por elas podem ser modificadas.”³¹

Aristóteles afirma que a boa vida na comunidade envolve o desenvolvimento de habilidades racionais e emocionais, portanto cabe aos indivíduos escolher um princípio orientador ou sentido para se viver a grande demanda de emoções relacionadas com as instituições sociais e práticas humanas, de modo que o seu conteúdo cognitivo poderá ser avaliado a partir das motivações e funções destas emoções e ainda seu papel preponderante na vida social das pessoas.³² De acordo com Simo Knuuttila, na empresa aristotélica o paradigma emocional desempenhou um papel importante para a construção de sua teoria moral, onde a principal preocupação trazida por ele foi encontrar a forma de treinar e instruir os jovens para participar dos níveis de padrões emocionais da cultura vigente, de tal forma que os hábitos de sentimentos e emoções contribuíssem para uma vida boa³³. Essa vida boa se caracteriza pela moderação dos sentimentos: podemos ter medo, confiança, desejos, prazer e sofrimento, em geral não demasiadamente e nem tão pouco, mas na hora certa, nas ocasiões certas, para a pessoa certa.

Aristóteles, na busca por uma definição de *excelência* procura definir as afecções por paixões.³⁴ Tal analogia entre paixão e afecção encontra-se no livro II da *Ética a Nicômaco* com a seguinte afirmação:

« Quando digo afecção, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade, do ódio, da saudade, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado

³¹ NUSSBAUM, Martha C., *The Therapy of desire, theory and practice in Hellenistic Ethics*, Oxford, Princeton University Press, 2009, p. 79.

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco II*, 6, 1107. Tradução do grego por António de Castro Caeiro. São Paulo, Editora Atlas: 2009, p.49. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição. « a excelência é, portanto, uma disposição do caráter escolhida antecipadamente. Ela está situada no meio e é definido relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato a definirá para si próprio. A situação do meio existe entre duas perversões: a do excesso e do defeito. [...] mas, nem toda ação, nem toda a afecção, admite uma posição intermediária. Podem ser nomeadas algumas afecções que estão logo implicadas na perversidade, como a maldade, a falta de vergonha, a inveja, o mesmo se passa com alguns nomes de ações como o adultério, o roubo, o homicídio. »

³³ Cf. KNUUTTILA, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2010, p. 26.

³⁴ Cf. ARISTÓTELES, *EN II*. V 1105b, p. 46.

por prazer e ou sofrimento. Dizemos que as capacidades são condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções. De acordo com elas, somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou sentirmos compaixão »³⁵.

Percebemos que o prazer e a dor constituem-se o padrão por meio do qual todo ser humano, num maior ou menor grau, regula suas ações, uma vez que é na busca incessante dos prazeres que qualificamos a nossa conduta moral, logo, na busca de perpetuar o prazer que uma alma passional pode tornar-se infeliz. À vista disso, o Estagirita desconfia que a investigação sobre a sensação de prazer possa estar predominantemente vinculada à ética, pois àquele que se serve corretamente da sensação de prazer ou dor será bom ou o seu contrário será mau em suas ações.

Com efeito, as paixões impulsionam o homem para a ação «*práxis*».³⁶ As categorias ato e potência, princípios da *Metafísica* Aristotélica determinam as realidades na sua potencialidade, ou seja, na capacidade de assumir ou receber alguma forma. Assim, a potência deve ser considerada a faculdade em função da qual se pode afirmar que somos suscetíveis de paixões. Por outro lado, as disposições são formas de caráter, devido às quais nos encontramos bem ou mal dispostos em relação às paixões. O homem é considerado virtuoso ou bom, quando a razão lhe permite dominar suas paixões e escolher o modo de agir para o bem. Inversamente, aquele que se deixa levar por esses “impulsos” internos, por hábitos maus torna-se vicioso e é considerado moralmente mau em suas ações.

Aristóteles indica-nos em *De anima*³⁷ duas potências da alma: o *desejo e o intelecto* que devem ser consideradas como âncora das ações humanas. De acordo com António Caeiro,

³⁵ *Idem*, *EN*, II, V, 1105 b, p.46.

³⁶ ZINGANO, Marco. *Estudo de Ética Antiga*. 2ª edição São Paulo, Discurso editorial/Paulus: 2009, p.146. De acordo com Marco Zingano a abordagem bem mais sistemática sobre as paixões em Aristóteles encontra-se em *Metafísica*: « (...) essa é a passagem na qual Aristóteles distingue quatro tipos para designar o termo *pathos*: (i) a qualidade segundo a qual algo pode ser alterado, como o claro e o escuro, o amargo e o doce. (ii) os atos destas qualidades e então as próprias alterações. (iii) são ditos mais particularmente *pathè* os movimentos ou alterações consideráveis, sobretudo prejudiciais assim como (iv) os infortúnios grandes e cruéis. »

³⁷ ARISTÓTELES, *Sobre a Alma* III, 10, 15-20: “Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objeto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final do raciocínio é, então, o princípio da ação. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. Com efeito, o objeto do desejo é que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu princípio é o objeto do desejo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo. [...] Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem

Aristóteles quer dizer que o desejo persuade-nos a procurar o prazer e leva-nos a torná-lo realidade, ao propô-lo como o que há de melhor”.³⁸ Assim podemos imaginar que toda e qualquer ação humana deve ser desencadeada por um desejo, esse lança-nos no encalço de qualquer coisa, nos obriga a persegui-la, nos projeta no movimento em direção para obter algo.

39

O termo *desejo* no âmbito da doutrina aristotélica foi frequentemente denominado por « *óreksis* ou *órexis* », que vem do verbo « *orégo* », o qual etimologicamente significa « *tender* a algo ». Pode também ser designado por apetite ou « *epithymía*. » A descoberta aristotélica que nos surpreende é a definição de desejo não apenas como atributo dos seres humanos, mas uma característica propriamente do animal. O desejo como sensação pode ser caracterizado fisiologicamente como atividade própria da condição animal; nesse caso, a sensação é a condição de possibilidade de todo desejo e de todo movimento do ser que vive. O movimento natural da vida se caracteriza essencialmente por esta faculdade apetitiva.⁴⁰ Aristóteles afirma que a característica universal de todo animal é a sensação, logo, o termo vida compõe-se de sensação, movimento, repouso. De acordo com Aristóteles, o desejo é a causa única do movimento de vida no qual toda natureza se curva, embora ele mesmo seja, por sua vez, movido pelo desejável. No homem, o móbil que o distingue dos demais animais e o retira do âmbito puramente natural é que o desejo humano está sempre em busca do agradável e do

do raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo”. Aristóteles, *Sobre A Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio, Lisboa, INCM, 2010, p. 127. As referências ao *De Anima* de Aristóteles segue doravante esta edição.

³⁸ CAEIRO, António. *A areté como possibilidade extrema do humano*. Lisboa, INCM, 2002, p.248.

³⁹ A atribuição do desejo como movimento das ações humanas, marca o percurso da existência humana como algo desprotegido num horizonte que o deixa necessariamente exposto ao arremesso da fortuna e aos caprichos do acaso. A vida prática é facticidade, por sua vez, ela é o espaço onde se passa as situações em que caímos e as situações que criamos, não obstante, a mesma força do desejo que nos arremessa para o mal é também a força que nos faz alcançar o bem.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Sobre a Alma* III, 10, 433b, p.128: “(...) Que é aquela faculdade da alma, a que chamamos « desejo » que move isso é evidente.”

confortável, onde o homem possa encontrar a causa do prazer.⁴¹ A natureza humana para o Estagirita se constitui no movimento da relação causal entre o desejo e o prazer.⁴²

Em *Sobre a Alma*,⁴³ no estudo do desejo como potência e princípio que movimenta a vida, Aristóteles procura incluir o querer e a imaginação no comando de suas ações, associando esses elementos à natureza do desejo, para então estabelecer a diferença entre aquilo que é propriamente humano da condição natural e fisiológica do animal. Não obstante, a sua análise procede subordinando o intelecto ao desejo e reduzindo-o a algo comum.⁴⁴ A partir desta asserção, Aristóteles situa o ser humano, num primeiro momento, por meio do desejo, no contínuo da natureza, tal que nos força a pensar que a imaginação não se move sem o desejo, esse, por seu turno, move também fora do pensamento. Desta forma, as paixões, assim como a intelecção, constituem algo intrínseco à alma e que jamais poderá se consumir independentemente do corpo.⁴⁵

⁴¹ Nota-se que, para Platão, a busca pelo prazer gera o desejo, mas neste momento trata-se do prazer do ponto de vista fisiológico, já para Aristóteles torna-se necessário marcar a distinção entre os dois tipos de desejo, aqueles que podem ser considerados os desejos naturais e que nos tornam iguais entre os humanos, desejo de comer, de beber, daqueles que cada um sente em determinadas circunstâncias, onde aquilo que se deseja pode ser diferente para cada um (Cf. Aristóteles, *EN* 118 b 8-15). Mas, o desejo, sobretudo para Aristóteles, deve ser considerado como movimento da alma (Cf. *Sobre a Alma* III, 10, 433 a-b).

⁴² Em se tratando da teoria do movimento, o Estagirita destaca três termos ou fatores necessários e complementares na definição de movimento: (1) Aquilo que move – quer dizer – o motor; (2) aquilo com que move; (3) aquilo que é movido, isto é, o móvel. O motor é, por sua vez, ou só motor, ou, ao mesmo tempo, motor e móvel (Cf. *Sobre a Alma* III, 10 433 b 13-15, p. 128). De acordo com Bravo, “aplicando esse esquema ao pensamento de Platão, podemos dizer que a causa imóvel ou incausada do prazer (no domínio da conduta) é o agradável, ao passo que a causa causada do mesmo (previamente movida pelo anterior) é o desejo.” (cf.: BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer, ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo, Paulus: 2009, p. 174).

⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, III, 10 432a 15 – 432b 13; 433a 9; 433b13: pp.122-129.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Sobre a Alma*, III, 10, p.127. « Quanto ao desejo, todo ele existe, também, em vista de alguma coisa; o objeto do desejo é, pois, o princípio do entendimento prático, enquanto o termo final <do raciocínio> é, então, o princípio da ação. De forma que estas duas coisas parecem ser, com boa razão, as que movem: o desejo e o pensamento discursivo prático. Com efeito, o objeto do desejo é que move, e o pensamento discursivo move, porque o seu princípio é o objeto do desejo. E a imaginação, quando move, não move sem o desejo. (...) Agora o entendimento não parece mover sem o desejo, pois a vontade é um desejo, e quando nos movemos de acordo com o raciocínio, movemo-nos também de acordo com uma vontade. O desejo, por seu turno, move também à margem do raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo ».

⁴⁵ Inicialmente é preciso entender como funciona a teoria da sensação no «*De Anima*» de Aristóteles, para depois identificar se o movimento das paixões em Aristóteles é passivo ou ativo, isto é, se somos afetados pelas realidades exteriores, por conseguinte a alma reage, ou se a alma produz sensação independente do contato com o corpo sensível. De acordo com Aristóteles a primeira função da alma sensitiva é a sensação que em certo sentido é a mais importante. Por conseguinte, a chave de compreensão da teoria das sensações em Aristóteles está dentro de sua doutrina metafísica da *potência e do ato*, temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas sim em

De acordo com Aristóteles, as paixões enraízam-se no ser humano como características de sua própria existência, ou seja, as emoções estão vinculadas ao decurso da vida moral como um tipo de tendência ou impulso inextirpável. Aristóteles escreve, em sua ética nicomaquéia, que aqueles que vivem segundo a paixão se tornam surdos aos conselhos morais e aos ditames da razão.⁴⁶ Diante disso, as paixões permanecem legitimamente circunscritas nos horizontes do discurso ético⁴⁷, de maneira que o homem está lançado por um desejo de felicidade e motivado por este desejo, sendo esta a característica essencial da sua existência fáctica. A felicidade é o *télos* para o qual se dirige toda a inquietação humana⁴⁸.

Na *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma que « a excelência humana decorre por disposição de caráter ou por capacidades, pois a presença da excelência no humano permitirá restituir-lhe a sua função específica: a de se tornar a si próprio excelente »⁴⁹. A excelência é uma posição intermediária, no sentido de fazer a mediação entre o ponto onde o sujeito se encontra e aquilo em que ele se deve tornar para ser melhor. Para o Estagirita, a excelência foi considerada uma « disposição de caráter escolhida antecipadamente, definida relativamente a nós pelo sentido orientador, princípio segundo o qual também o sensato o definirá para si próprio. É uma posição intermediária, mas de acordo com o bem supremo é a extremidade do que é bom »⁵⁰.

potência, isto é, capazes de receber sensações. Elas são como combustível que só queima em contato com o fogo. Ou seja, a faculdade sensitiva, de simples capacidade de *sentir*, torna-se sentir em ato quando em contato com o objeto sensível. Aristóteles explica que faculdade sensitiva é em potência aquilo que o sensível é em ato. Assim ela sofre ação enquanto não é semelhante, mas depois de sofrê-la, torna-se semelhante e é como o sensível. Nesse caso, as paixões existem em potência, cabe ao movimento exterior atualizá-las, ideia que não servirá de base para a doutrina estoica das paixões.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *EN*, I, 1 1095, p. 21

⁴⁷ Mas de acordo com Pierre-François MOREAU, os gregos não analisaram as paixões em si mesmas, enquanto natureza ontológica, mas suas investigações se desdobravam na busca de compreender como são suscitadas no sujeito e sua relação com as ações voluntárias ou involuntárias. Escreve Moreau: « As paixões não são de modo algum consideradas por si mesmas e em si mesmas, mas se inserem numa estratégia mais vasta de horizontes no sentido de buscar conhecer, para daí organizar ou ordenar a natureza humana (Platão), persuadir, no caso da retórica aristotélica, emocionar como propõe Horácio ou curar, como se evidencia no paradigma estoico. Essas são as perspectivas do debate das paixões na tradição antiga e tardo-antiga ». MOREAU, Pierre-François. *As paixões Antigas e Medievais, teoria e crítica das paixões*. Tradução do Francês por Miriam Campolina Diniz Peixoto e Mariana Paolozzi Sérulo da Cunha. São Paulo, Loyola, 2008, p.11.

⁴⁸ Definir o fim da existência humana enquanto *télos* não significa dizer que seja a derradeira coisa a acontecer, *télos* significa o que é perfeito, isto é, aquilo a qual nada falta para ser. O humano existe, assim, por se cumprir enquanto não for feliz.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *EN*, II, VI 1106a, p.47.

⁵⁰ *Ibidem*, II, 6, 1107a, p.49.

Assim, a disposição do caráter acompanhada dos bons hábitos, na concepção aristotélica constitui o porto seguro para o enfrentamento da tirania da paixão. De fato, a palavra e o ensinamento não têm a mesma força do que a disposição natural, pois se tratando da possibilidade de nos tornarmos bons por disposição natural sem dúvida que tal perfeição não depende de nós. Como escreve Aristóteles,

« A alma humana é capaz de acolher impressões e de ser afetada pela imagem e pela palavra, quando a alma de quem escuta se deixa lapidar através de diversas formas de habituação para poder sentir alegria e abjeção de um modo correto, do mesmo modo que uma terra é preparada para receber uma semente e frutificá-la. Quando o homem está imbuído de paixão não é capaz de ouvir a palavra que o tenta desviar do seu caminho e, mesmo que a ouça, não conseguirá entendê-la. Por isso, como haverá mudança se não afetar a maneira de sentir daquele que assim vive?»⁵¹

Não obstante, prossegue o Estagirita,

« sem a disposição de caráter ou uma afinidade intrínseca com a excelência, tendo amor pela beleza e desgosto pela vergonha, mesmo utilizando de uma boa retórica, mesmo na posse de instrução e de uma ocupação correta, não é possível uma vida agradável. A temperança e a paciência já não serão dolorosas depois que se tiverem tornado num hábito. »⁵²

No segundo livro de *Retórica*, Aristóteles ao tratar das emoções afirma que «cada pessoa abre caminho à sua própria ira, vítima da paixão que a possui»,⁵³ pois é da matéria da emoção *Συγκίνηση* donde se extrai os argumentos para louvar, censurar, acusar e defender-se.⁵⁴ Deste modo, saber jogar com impulsos⁵⁵ emotivos, significa obter o domínio da nobre arte da persuasão, e provavelmente os retores terão sido os primeiros a atribuir ao *pathos* (*πάθος*) este sentido, a que poderíamos designar de recurso psicológico. Assim, quando a retórica pretende atingir os afetos e utilizar dos movimentos da alma que prolongam certas emoções no auditório, poderá então causar variação no julgamento das situações. Com efeito, a *Retórica* quer vincular

⁵¹ *Ibidem*, X, 25, 1179b p.241.

⁵² *Ibidem*, X, 9, 1179b p.241.

⁵³ ARISTÓTELES, *Retórica* II, 2. Prefácio, tradução e notas de Manuel Alexandre Junior. 3ª edição, Lisboa, INCM, 2006, p-164. Toda referência a esta obra segue doravante a esta edição.

⁵⁴ *Ibidem*, II, I, p. 159.

⁵⁵ O termo « *impulso*, » aqui significa um evento mental que sintetiza a descrição de um estado de coisas particular e determinado com uma postura avaliativa desse estado de coisas e conduz à ação imediata. É uma motivação psicológica causalmente suficiente e imediatamente antecedente de uma ação intencional.

a persuasão como ato da razão à emoção, essa serve como base que alteram os juízos, na medida em que elas comportam dor ou prazer.⁵⁶ No caso da retórica, o discurso persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou o ódio,⁵⁷ mas, diz Aristóteles, « (...) o discurso, além de encantar e enfeitiçar de paixões os ouvintes, pode persuadir também pelo caráter quando é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé »⁵⁸. É verdade que essa força do discurso também se efetiva nas coisas boas, por exemplo, o discurso poético e trágico pode tocar os sentimentos mais nobres daqueles que o ouvem.

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II, p. 161.

⁵⁷ *Ibidem*, I, 2, p.96.

⁵⁸ *Ibidem*. I, 2, p.96.

CAPÍTULO II

OS PRESSUPOSTOS ESTÓICOS DA DOCTRINA DAS PAIXÕES EM AGOSTINHO DE HIPONA

1. *O per-curso da natureza na modelação da alma.*

A filosofia helenística trouxe ao mundo ocidental a prevalência do problema da moral, como busca da unidade entre ciência e virtude, indicando a relevância da vida teórica como a mais alta manifestação da vida humana. O helenismo é também o movimento filosófico e cultural mediante o qual o pensamento grego é de algum modo transferido para o latino. Nesse processo de helenização do mundo latino destaca-se a filosofia estóica como uma das escolas pós-aristotélicas que vai conduzir a filosofia no contexto do crepúsculo da cultura grega.

A doutrina estoica tornou-se vital para a compreensão dos grandes sistemas filosóficos do mundo ocidental, desde a filosofia do direito, à ética e a metafísica, tendo-se constituído como um ponto de referência das concepções cosmológicas e teológicas para os sistemas filosóficos posteriores. A análise das emoções e a sua avaliação moral, o conceito da autosuficiência e da liberdade do sábio ficaram e permanecem entre as mais típicas formulações da ética tradicional estoica.

O conceito de felicidade para os estoicos dispensa o modelo metafísico platónico, que fora desenhado no mundo das *ideias* e situado apenas no plano das realidades incorpóreas. Diôgenes Laértios acentua que « para os estoicos a felicidade está vinculada a ação do sujeito e sua própria realidade objetiva, portanto, o bem terá acepção estritamente existencial: é o bem como sinônimo do que é bom para o indivíduo, para a vida de cada homem ». ⁵⁹

De acordo com Sêneca, o bem opera porque é útil e aquilo que opera é matéria. ⁶⁰ Todavia, o bem se encontra materializado em nossas ações no mundo em que vivemos, estimula a alma numa certa maneira, modela-a e tem-na sob o freio, ações estas que são próprias de um corpo. Na própria natureza há uma hierarquia de bens a ser contemplados, onde o bem supremo tem um lugar de destaque no vértice desta hierarquia, assim uma alma forte e equilibrada procura sempre contemplar a sabedoria como valor singular na obtenção da

⁵⁹ DIÔGENES, Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 94. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2. Edição. Brasília, Universidade de Brasília UnB, 2008, p. 203. As referências feitas aos antigos estoicos: *Zenão* (333-261 a. C.), *Crísipo* (282-206 a.C.) e *Cleantes* (331-232 a.C), segue doravante esta edição. O número romano indica o livro e o árabe o parágrafo.

⁶⁰ SENECA, *Cartas a Lucílio* XVII, 106. SENECAE, L. ANNAEI. *Epistularum moralium ad Lucilium*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. FCG, Lisboa, 2007, p. 584. Todas as referências as *Cartas a Lucílio* de Sêneca seguem doravante a esta edição.

felicidade. Escreve Sêneca:

« Se pretendermos estabelecer uma hierarquia entre os bens, comecemos por considerar o sumo bem e indagar em que consiste ele. Uma alma que contempla a verdade, que atribui valor às coisas de acordo com a natureza e não com a opinião comum, que se insere na totalidade do universo e observa contemplativamente todos os seus movimentos, que dá igual atenção ao pensamento e à ação, uma alma grande e enérgica, invicta por igual na desventura e na felicidade e em caso algum se submetendo à fortuna, uma alma situada acima de todas as contingências e eventualidades, uma alma bela e equilibrada em doçura e energia, uma alma sã, íntegra, imperturbável, intrépida, uma alma que força alguma pode vergar, que circunstância alguma pode envaidecer ou deprimir – uma tal alma é a própria personificação da virtude »⁶¹.

De acordo com o estoicismo, a natureza é o modelo a ser seguido para obter excelência da alma.⁶² Crísipo, na sua exposição sobre o bem viver, apresenta a noção de natureza universal como modelo para a natureza humana em sua própria individualidade, isso diverge de Cleantes, também membro do antigo estoicismo, na sua posição de que devemos seguir somente a natureza universal e não a individual. A natureza universal pode ser denominada de razão universal na qual tudo obedece e se curva, tendo como finalidade a lapidação da natureza individual para a edificação da vida feliz. Este domínio da natureza individual decorrerá através de uma disposição espiritual, harmoniosamente equilibrada, digna de ser escolhida, em si e por si, e não por qualquer impulso exterior.

A doutrina estóica mostra-se ela mesma como sistema filosófico que na sua totalidade mantém a correlação, mundo, linguagem e racionalidade. De acordo com Goldschmidt, “o estoicismo passa, sem solução de continuidade, dos homens a Deus, das partes que compõem o mundo ao próprio mundo, ou seja, ao sistema que unifica os deuses e os homens”⁶³. Por esta razão, a ética no antigo estoicismo, se define por se circunscrever no âmbito da ordem

⁶¹ SENECA, *Cartas a Lucílio*, VII, 66, p. 238.

⁶² Lê-se em Diôgenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 87, p. 202-203: « Por isso Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Do Prazer*, e Poseidônios e Hecáton na obra *Dos Fins*. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crísipos afirma também que viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal. Por isso, o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vida em que nos abtemos de todas as ações ».

⁶³ GOLDSCHIMIDT, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1993, p. 57. Nossa tradução.

cósmica⁶⁴ isto é, insere-se na ordem natural e racional das coisas, portanto, seu papel na vida ideal do sábio é erradicar as paixões e alcançar a impassibilidade: « o sábio deve bastar-se, se mantendo mestre de si mesmo »⁶⁵.

Logo, as afirmações estoicas sobre a noção de natureza têm relação restrita com a lógica e a ética, onde tudo está em tudo, a natureza informa e nutre faz crescer tudo não somente o exterior, pois não há nada que ela não toque que não a elabore e ordene. Com efeito, na física estoica os corpos podem ser definidos como aquilo que é suscetível de agir ou sofrer ação, embora procurar definir o corpo como aquilo que pode agir e sofrer ação parece retomar um pouco a definição aristotélica do ser como potência. Mas, segundo Idelfonse Frèdèrique, “no âmbito da efetividade ou da atualidade, os estoicos foram denominados de pensadores da potência ativa ou efetiva, resguardando-os do sentido aristotélico da potência como virtualidade”⁶⁶. Em analogia com a polêmica aristotélica na metafísica sobre a virtualidade do ser como potência, Sêneca assume a posição metafísica, nomeando para natureza dois princípios: a causa e a matéria, dos quais tudo o mais se deriva.⁶⁷ A causa que procuramos deve ser a razão criadora, que o mesmo é dizer, a divindade.⁶⁸ Diz Sêneca:

« A matéria jaz inerte, apta a tomar todas as formas, mas imóvel para sempre, se ninguém a trabalhar; a causa, porém, que é como quem diz a razão, dá forma à matéria, transforma-a naquilo que quer, realiza a partir dela vários tipos de produtos, portanto, necessário que haja um princípio do qual tudo deriva, outro, que a cada coisa dê forma: esse é a causa aquele é a matéria »⁶⁹.

⁶⁴ O termo “*cosmos*” tem para os estoicos uma significação tríplice: primeiro, o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda a substância do cosmos; segundo, ele é por isso incorruptível e incriado, autor da ordem universal, que em períodos de tempo predeterminados absorve em si toda a substância do cosmos, e por terceiro, gera de si. Cf. Diógenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*. VII, 138, p. 213.

⁶⁵ DIÓGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 117, p.208.

⁶⁶ FRÈDÈRIQUE, Idelfonso. *Os Estoicos I, Zenão, Cleantes, Crísipo*. Tradução por Mauro Pinheiro, Universidade Federal da Bahia: 2007, p. 38.

⁶⁷ Conforme Abbagnano, os estoicos substituem as quatro causas aristotélicas (matéria, forma, causa eficiente e causa final) por dois princípios: o princípio ativo (*poioun*) e o princípio passivo (*páschon*). O princípio passivo é a substância privada de qualidade, isto é, a matéria; o princípio ativo é a razão, isto é, Deus que agindo sobre a matéria produz os seres singulares. A matéria é inerte, e se bem que pronta para tudo, ficaria ociosa se ninguém a movesse. A razão divina forma a matéria, dirige-a para onde quer e produz as suas determinações. Cf. ABBAGNANO, Nicola, *História da Filosofia*. Vol II Tradução por António Borges Coelho, Lisboa, editorial Presença, 1969, p. 10.

⁶⁸ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, VII, 65, p. 232.

⁶⁹ *Ibidem*, VII, 65, 2, p. 229.

A causa a considerar deve ser apenas uma, a saber, o agente, esse é o artista que por mãos hábeis dá forma necessária à natureza. “*Toda a arte imita a natureza*”⁷⁰, isso significa dizer que o valor da obra decorre da habilidade do artista e de sua destreza para encontrar a melhor forma e assim obter o efeito imitativo.⁷¹ Escreve Sêneca: “de uma choupana pode sair um grande homem, num pobre corpo disforme e franzino pode morar uma alma grande e bela⁷².” Acreditamos que a natureza humana poderá produzir belas virtudes mesmo no corpo desprovido de qualquer beleza.

De fato, a divindade é que regula tudo e tudo a rodeia e segue como a um guia. “O 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; sejamos fortes diante do acaso”⁷³.

Os estóicos retomam de algum modo o itinerário do pensamento platônico das cinco causas que regem o universo - matéria, agente, forma, modelo, finalidade -, das quais resulta o produto acabado. O modelo é aquela forma que o artista procurou reproduzir quando levou a cabo o seu projeto, portanto, os modelos de todas as coisas tem-nos a divindade dentro de si mesma, todavia o modelo é tão necessário ao artista como o cinzel ou como o lima. A vida humana no seu contínuo percurso em busca de seu acabamento final, a saber, a excelência, poderá nesse próprio percurso contrariar a natureza, isto é, a reta razão que circula através de todas as coisas em nós⁷⁴. Logo, as paixões se caracterizam como contranatureza ao causar desordem e perturbar o movimento natural das coisas, desarticulando o percurso que a natureza humana tem a fazer em torno de si mesmo para conferir o seu grau maior de excelência.⁷⁵

A natureza do divino, todavia, é apenas uma, e a razão outra coisa não é senão uma parcela do divino inserida no corpo do homem,⁷⁶ por conseguinte, a natureza estóica é teorizada

⁷⁰ *Ibidem*, p. 229.

⁷¹ O termo «imitar» no contexto filosófico não significa apenas reproduzir, mas representar a realidade através do simulacro, seguindo regras «harmonia, proporção.», para que a obra figure algum ser.

⁷² SENECA, *Cartas a Lucílio* VII, 66, 3, p. 237.

⁷³ SENECA, *op. cit.*, VII, 66, 2, p. 235.

⁷⁴ DIÓGENES, Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII 87, p. 201.

⁷⁵ A noção de natureza dos estoicos compreende tanto a força que contém o mundo como a que faz crescer os seres vivos sobre a terra. A natureza é uma força estável que se move por si mesma, produzindo as razões seminais. O mundo estoico é um contínuo energético de corpos, ou seja, o mundo é uma total coesão e compenetração orgânica de suas partes e a mistura total garante a possibilidade de ação dos corpos uns sobre os outros dentro de um universo homogêneo, contínuo e ativo.

⁷⁶ SENECA, *Cartas a Lucílio*. VII, 66, p. 240.

como divina em sua eterna normatividade, em sua prevista ordenação e força constitutiva dos seres, tal que o estoicismo defende a identidade entre a noção de ordem e a causalidade universal, afirmando que essa razoabilidade do real transcende o mero conhecimento humano acerca da conexão das causas dos fenômenos da natureza. « Nesse contexto, a racionalidade humana é apenas uma função da razão cósmica, essa sim soberana e eterna »⁷⁷. *Logos*, o divino e o humano, ambos fundamentados na *physis* e a força que resulta desta unidade se dirigem para a ordem ético-político de cunho excessivamente utópico e normativo⁷⁸.

A própria natureza nos encaminha para a harmonia como modelo da ordem interior⁷⁹. Como escreve M. COLISH,

« o *logos* organiza todas as coisas de acordo com as leis racionais da natureza, nas quais todos os eventos são regidos pelas estritas regras de causa e efeito. Portanto, sorte e acidente não têm lugar no sistema estóico. O nexos causal do universo é identificado com ambos, fato e providência, fato, no sentido de ser algo racionalizado e identificado com a boa vontade da divindade »⁸⁰.

A compreensão estóica de uma natureza unificadora entre o divino⁸¹ e o humano tem sua fonte especificamente na época helenística, embora muito necessitada de uma leitura ético-política, no sentido prático da filosofia, proporcional ao novo tempo e espaço em que os homens pudessem fixar-se de modo a alcançar a felicidade. Para entender o que seja natureza, os estóicos aproximam-se dos textos gregos de Homero, onde frequentemente utiliza do termo natureza como fundamento do essencial, isto é, do ser, por assim dizer, a natureza o pretende significar o modo específico de cada ser ou aspecto essencial dos seres, com estas noções os estóicos quiseram formular a sua concepção metafísica de natureza do ser.

⁷⁷ OLIVEIRA E SILVA, P. *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. Lisboa, CFUL, 2007, p. 32.

⁷⁸ Cf. GAZZOLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico, o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo, Edições Loyola: 1999, p. 45.

⁷⁹ Cf. DIÓGENES, Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 134, p. 212.

⁸⁰ Cf. COLISH, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden-New York, E.J. Brill, 1990, p. 25.

⁸¹ Segundo DUHOT, Jean-Joël, para os estóicos, a potência divina está colocada na razão, na alma e na inteligência da natureza universal, e que o próprio mundo é Deus, cuja alma se difunde por toda parte. Assim, o Deus estóico não se deixa apreender em uma definição unívoca, ele se exprime em todos os registros possíveis, não só da racionalidade física, biológica e psicológica, mas também social e mitológica. [...] O mundo manifesta Deus tanto para a inteligência como para a sensibilidade. O estóico vive também sua busca científica do real como uma experiência de contemplação. DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a Sabedoria estoica*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2006, p. 79-80.

2. *De Passionibus* estoicas como impressões ou representações da alma.

O estoicismo vai erguer a sua doutrina das paixões fundamentada na teoria da representação, isto é, das impressões da alma. De acordo com o estóico, a impressão é uma alteração da alma, ocasionada por um objeto sensível ao redor do agente, de modo que, quando se apresenta, fornece informações de como são as coisas. Por conseguinte, a representação por pertencer ao estatuto do sensível deverá ser o elemento primeiro da interação do homem situado no mundo. O critério da verdade⁸² com o qual se faz o discernimento das coisas é a representação, não obstante, sua teoria não diz respeito a qualquer representação, mas apenas àquela que exprime um sentir e um assentimento, ou seja, o consentimento e aprovação proveniente do *logos* que está na alma humana, ou seja, aquela que conduz os conteúdos da consciência através dos quais é preciso dar início ao conhecimento⁸³. Desse modo, a teoria do assentimento, da apreensão e da inteligência, precede todas às outras e não se pode ser expressa firmemente sem a representação⁸⁴.

Como já dissemos, as representações pertencentes ao estatuto do sensível devem ser consideradas como elemento primeiro da interação do homem situado no mundo, pelo fato de se considerar a impressão que reproduz registo proveniente de algum lugar e que não pode exprimir aquilo de que não provenha. Não obstante, tal representação manifesta-se por si mesma ao indivíduo e revela a este o que a produz porquanto deve ser considerada como

⁸² O primeiro problema da lógica estoica é o do critério da verdade. É este o problema mais urgente para toda a filosofia pós-aristotélica que considera o pensamento apenas como guia para a conduta. Ora, se o pensamento não possuir por si mesmo um critério de verdade e proceder na incerteza e às cegas, não pode servir de guia para a ação. Para todos os estoicos, o critério da verdade é a representação catalética ou conceptual (*phantasia kataleptiké*). São possíveis duas interpretações do significado desta expressão e ambas se encontram nas exposições antigas do estoicismo. Em primeiro lugar, a «*phantasia kataleptiké*» pode consistir na ação do intelecto que prende e penetra o objeto. Em segundo lugar, pode ser a representação que é impressa no intelecto pelo objeto, isto é, a ação do objecto sobre o intelecto. Ambos os significados se encontram nas exposições antigas do Estoicismo. Cf. Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*. Vol II. Tradução por António Borges Coelho, Lisboa, editorial Presença, 1969, p.16.

⁸³ ILDEFONSE, Frédéricque. *Os estóicos I Zenão, Cleantes, Crísipo*. Tradução Mario Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, pp. 70-71.

⁸⁴ DIÓGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 50, p.193: « Algumas representações devem-se a sensação e outras não, as primeiras são determinadas por um ou mais órgãos sensoriais, enquanto temos a segunda por meio do pensamento, como as relativas a objetos incorpóreos e tudo que é percebido pela razão. As representações devidas a sensações formam-se com bases no existente e têm a nossa aprovação e nosso consenso. Há, todavia, representações que são aparências que se nos mostram como se proviessem do existente. »

impressão que marca as alterações da alma. Com efeito, a representação exerce importante categoria na lógica estóica, pois ela constitui um critério de verdade cuja base da cognição é a sensação, essa pode ser considerada uma impressão provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos biológicos sensoriais.

A representação sendo a presença de uma *pathos* recebido na alma, o assentimento, seria o ato lógico pelo qual a alma compreende que foi afetada e afirma a presença que afetou, a este evento os estóicos nomearam de *representação compreensiva*, porque se trata da evidência dessa presença já compreendida como algo existente que afetou a alma. Os estóicos definem o critério de verdade como a representação que apreende imediatamente a realidade, ou seja, que procede do existente, assim afirma o fundador da Stoa, Zenão: « uma representação compreensiva se satisfaz nas seguintes condições: a) deriva de um objeto; b) representa fielmente esse objeto; c) está "estampada ou impressa" nos órgãos dos sentidos »⁸⁵.

As representações são afecções que se produzem na alma, exprimindo de uma só vez a elas mesmas e aquilo que as provocou. Para os estóicos, algumas noções são produzidas naturalmente, segundo o modo como dizemos a sensação, memória e experiência, e sem arte; outras a partir de nosso aprendizado, na forma de diligências e apreensões. Ao designar as representações no estatuto do sensível, há, portanto, a ressalva de que pode haver conhecimentos que não passem pela sensibilidade, ou seja, pela representatividade, e são obtidos de forma dianoética⁸⁶. As representações sensíveis tem seu fundamento nos seres corpóreos que não são necessariamente materiais no sentido de solidez e extensão.⁸⁷

Os estóicos definem a sensação como um sopro espiritual passando pela parte principal da alma aos sentidos, decorrendo uma apreensão por meio dos sentidos, e ainda como o aparato inteiro dos órgãos sensoriais, dos quais algumas pessoas podem carecer, tal procedimento é denominado de sensação. Segundo os estóicos, a apreensão pode realizar-se por meio da sensação, como do branco e do negro, ou do áspero e do macio, ou por meio da razão,

⁸⁵ Cf. DIÔGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 54. pp.193-194.

⁸⁶ A teoria do conhecimento dos estóicos consiste precisamente em fazer entrar no sensível o domínio da certeza e da ciência que havia sido cuidadosamente afastado por Platão. A verdade e a certeza estão entre as percepções mais comuns e não exigem nenhuma qualidade que não supere às que pertencem a todo homem, mesmo aos mais ignorantes; a ciência - é verdade - não pertence senão ao sábio, mas não é por isso que sai do sensível, pois continua ligada a estas percepções comuns cuja sistematização constitui a sua essência.

⁸⁷ Só o existente pode vir a ser uma fantasia, nesse caso, a alma é considerado corpo pelos estóicos. O registro dessa matéria é bem diferente do que entendemos no senso comum por matéria, corpo.

este último é o caso das deduções obtidas por meio de demonstração, como a existência dos deuses e de sua providência.

Tratando-se dos processos de percepção e cognição, Zenão diz que a sensação é sempre verdadeira quanto reproduz sempre qualquer coisa real, ou seja, enquanto produz a imagem do objeto que incide diretamente sobre os nossos olhos.⁸⁸ Na produção do conhecimento o fator decisivo não é a sensação, mas a representação, por seu turno, essa se apresenta com a pretensão de mostrar o objeto externo, em que poderá ser tanto verdadeira quanto falsa, uma vez que para a sua formação concorrem diversos fatores externos, tais como: a qualidade do objeto, à distância e a modalidade da observação, e, ainda, o estado do órgão do sentido. Por isso, o que cabe ao *logos* é verificar se a representação reproduz exatamente o objeto e, portanto, se é verdadeira. Segundo Bréhier, esta distinção entre sensação e representação vai ser o centro da teoria do conhecimento dos estoicos, fazendo-os superar o sensualismo herdado da sofística⁸⁹.

Assim, o *logos*, então, atua tanto no nível do critério de verdade quanto no controle das respostas do homem às representações, suas crenças e motivações para a ação. Estes dois aspectos - *logos* como atividade cognitiva e como diretor da ação resulta naquilo que os estoicos denominavam de «*reta razão*». O importante dessa noção é que ela é tanto um critério epistemológico quanto uma norma ética, de forma que a falha em distinguir entre representações verdadeiras e falsas é tanto uma falta moral como também cognitiva.

Para moderar as paixões, torna-se preciso saber distinguir entre representações verdadeiras e falsas, fato que supõe manter completo domínio sobre suas ações. Ora, essa é uma atividade própria do sábio que vive inteiramente de acordo com o *logos*. Em contrapartida, o insensato é caracterizado por sua inabilidade de seguir os ditames da razão, isto é, a sua falha consiste em não distinguir entre representações verdadeiras e falsas, aceitando como base para sua ação opiniões e representações falsas ao invés do conhecimento verdadeiro.

Qual o estatuto do consentimento e das representações na Stoa? Para *Sexto Empírico*, algumas representações são compreensivas na medida em que nos conduzem para a anuência e por sua vez ligam as ações a ela conformadas. Uma representação compreensiva é o critério

⁸⁸ BREHIER, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p.102: « pour les Stoïciens, 'toute sensation est donc assentiment et compréhension'; de là résulte que 'les sensations sont toujours vraies'; car la sensation se fait toujours d'une façon compréhensive.»

⁸⁹ *Ibidem*, p. 98.

para a verdade, já que o consentimento é o ato final da alma que acolhe as representações compreensivas, confirmadas em sua existência e compreendidas. De fato, uma paixão pode resultar sem anuência do indivíduo, nesse caso, decorreria que a própria representação compreensiva não se completaria como critério de verdade.

Dessa forma, o uso das representações designa o psiquismo humano e se inscreve numa corrente natural, que lhe dá o ser, à qual ele está preso. Tal estatuto revela a consciência que a mente humana tem de si mesma, permitindo-lhe escapar ao acorrentamento natural⁹⁰ que rege os demais seres.

De acordo com Deleuze⁹¹, a moral estóica está vinculada ao conceito de *acontecimento*, ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece.⁹² Além de participar de uma visão divina que reúne todas as causas físicas entre si na unidade de um presente cósmico para daí decifrar os acontecimentos que resultam, “também trata de querer o acontecimento, qualquer que ele seja, sem nenhuma interpretação, graças ao ‘uso das representações que acompanha desde o começo a efetuação do acontecimento mesmo atribuindo-lhe o mais limitado presente’”⁹³.

De fato, os estoicos também são os primeiros filósofos a pensar que são as situações que revelam a cada ser humano o que ele é. A este propósito, escreve DUHOT: « O homem

⁹⁰ O uso das representações designa simplesmente o psiquismo humano, por que as plantas, os animais, por exemplo, não usam representações, é por isso que não lhes atribuímos o bem. O ser humano coloca as correntes de causalidade natural ao serviço de si mesmo: a consciência abre-o para uma autonomia em cujo centro se pode descobrir o deus interior.

⁹¹ DELEUZE, Gilles, *Lógica do Sentido*. Tradução por Luiz Roberto Salinas, 4ª edição, São Paulo, editora Perspectiva: 1998, pp. 146-147. Para este autor, a primeira grande descoberta do conceito de *acontecimento* foi realizada pelos estóicos: « Seja na física, na ética ou na lógica, trata-se sempre de se afastar das alturas clássicas da metafísica e se localizar na superfície das intensidades. Com os estóicos, o dualismo não é mais realizado entre o que é sensível e inteligível, mas entre uma corporeidade e um algo que paira na superfície das coisas, onde ocorrem as “transformações incorpóreas”, isto é, os *acontecimentos* ».

⁹² DELEUZE, Gilles, *Lógica do Sentido*, op. cit., p.146. A este respeito indaga-se Deleuze: « como o *acontecimento* poderia ser captado sem ser relacionado à causa corporal de onde ele resulta e, através dela, à unidade das causas como *physis*? » A resposta encontrada por Deleuze é *a adivinhação*. Aqui se funda o edifício central da moral estóica. A interpretação divinatória, com efeito, consistem na relação entre o acontecimento puro (não ainda efetuado) e a profundidade dos corpos, as ações e paixões corporais de onde ela resulta. (...) « a adivinhação é, no sentido mais geral, a arte das superfícies, das linhas e pontos singulares que nela aparece; eis por que dois adivinhos não se olham sem se rir com o riso humorístico. » Certamente, afirma Deleuze, « não é por acaso que a moral estóica nunca pôde e nem quis se confiar a métodos físicos de adivinhação e se orientou para outro pólo. »

⁹³ *Ibidem*, p. 147.

estóico parece não ser livre, pois quando reagimos aos estímulos do mundo exterior, não somos livres mais prisioneiros dos nossos desejos, de nossa imaginação e de nossa natureza »⁹⁴.

Enquanto o homem permanece prisioneiro de seus desejos e de seus medos não pode pretender a liberdade. Por outro lado, ele não é joguete do mundo exterior, mas do que ele tem no fundo dele mesmo, a prova é que uma mesma situação poderá ser vivida muito diferentemente por duas pessoas diferentes. Os estóicos consideram que, mesmo se nós não nos comportamos segundo nossas resoluções, ou segundo a imagem que nós temos de nós mesmos, não são nunca as circunstâncias que agem em nosso lugar. A prova é que cada um pode reagir diferentemente aos mesmos acontecimentos.

O acontecimento é o salto dessa força no destino daquilo que acontece, esse é o motivo pelo qual os estoicos aproximam liberdade e necessidade, embora seja paradoxal. Querer o acontecimento torna-se a efetuação da força do ser, querer a liberdade, pois a força que nos tange em busca da liberdade é uma abertura do ser; isso se faz pela necessidade, onde toda a abertura é determinada. Assim, longe de todo intelectualismo, os estóicos acreditam que a menor ação compromete e revela o que somos. Pelo que somos responsáveis, já que, exceto o sábio, todos os homens são joguetes das paixões que nele habitam.⁹⁵

Em investigações sobre «*L'herméneutique du sujet*», Foucault identificou na história da filosofia tardo-antigo dos romanos, as bases do *cuidado de si*. Segundo este autor, foi justamente nesse período que as escolas filosóficas, com destaque para o estoicismo, se preocupavam com a reflexão em torno do *cuidado de si* e da conduta moral sexual dos sujeitos

⁹⁴ DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a Sabedoria estóica*, pp. 66-67.

⁹⁵ A noção de acontecimento dos estoicos influenciou muitos pensadores ao longo da história da filosofia, ao mesmo tempo retorcendo na história e sendo através dela uma exigência nova para um novo exercício histórico do pensamento, tal como Foucault e outros contemporâneos que fizeram “bom uso” desta noção estóica. Na *Ordem do Discurso*, o próprio Foucault, em meio às tantas explicações sobre a formação do saber como conjuntos de discursos pretende apresentar a sua primeira definição de acontecimento, bem próxima dos estoicos: « Si les discours doivent être traités d'abord comme des ensembles d'événements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'événement qui fut si rarement prise en considération par les philosophes? Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle. Disons que la philosophie de l'événement devrait s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme de l'incorporel. » Cf. FOUCAULT, Michel. « *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le décembre 1970*. Édition Établie sous la direction de Francine Fruchaud e Denys Foucault. Paris, Gallimard, 1971, pp. 57-58.

sob o enfoque da austeridade. Filósofos da época romana, tais como Sêneca e Marco Aurélio, desenvolveram uma série de prescrições no que diz respeito à preocupação da conduta do sujeito em relação a si mesmo. Há registros de uma filosofia moral focalizada no tema do *cuidado de si* desde o helenismo até o período tardio da civilização romana⁹⁶. Ainda segundo Foucault, o estoicismo, seguido mais tarde pelo cristianismo, significou uma constante intensificação da vigilância em torno da conduta do sujeito, assim, acabaram por transformar a cultura de si no elemento de diversas práticas sociais. Sêneca, em *Cartas a Lucílio* afirmou que:

« (...) a filosofia não é apenas uma habilidade para se exibir em público e não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste somente em proferir palavras belas, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo para a vida, em orientar os nossos atos, em apontarmos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos »⁹⁷.

A filosofia estóica na concepção de Sêneca tem a função de modelar a alma para o exercício da vida feliz. De maneira que, na concepção de Foucault, os estoicos transformaram a filosofia no instrumento para conduzir a vida no contínuo *cuidado de si*. O discurso de Sêneca sobre a finalidade da filosofia não se dirige, pois, às percepções de construções teóricas no plano intelectual discursivo, mas se refere à aplicação prática de preceitos, no plano ético vivencial, na fórmula do cuidar de si como processo auto-terapêutico. A nobreza do homem probó senequiano, configurada, na ética do *cuidado de si* ultrapassa as abstrações do racionalismo e permitir-lhe vivências no campo fenomenológico.

No mundo romano, só era possível cuidar de si mesmo se fosse cumprida uma série de regras e condutas que se apresentavam como verdades para o homem. É por isso que Foucault, em uma de suas entrevistas publicadas em *Dits et écrits II*,⁹⁸ relatou que o cuidado de si referia-se tão somente a vida ética exercida pelos romanos no âmbito da racionalidade, visto que o sujeito só poderia exercitar os ensinamentos delimitados pelos sábios estóicos mediante

⁹⁶ FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982) Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros. Paris, Gallimard: 1982, p. 63. As referências feitas a esta obra segue doravante esta edição.

⁹⁷ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, XVI, 3, p. 55.

⁹⁸ FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits II*, 1976-1988. Édition Établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 137.

uma intensa memorização e uma forte dedicação ao cumprimento dessas verdades. Para os romanos, o indivíduo, ao ocupar-se de si mesmo, estava exercendo sua liberdade, porque cuidar de si significava saber superar todos os instintos que poderiam prejudicar lhe a existência.

Na filosofia greco-romana, Foucault recolhe um dos fios condutores para entender a problemática em torno do comportamento moral dos romanos que se exercia na conduta do *cuidado de si*. O que significa então esse *si mesmo*? Foucault descobre no pensamento tardo-antigo que o *si mesmo* tão investigado representa a alma, e o preceito pelo qual se ocupam de procurar a si mesmo aparece relacionada ao oráculo de Delfos, desde a sentença socrática, do “*conhece-te a si mesmo*.” A convocação do Oráculo quer nos indicar a necessidade de examinar a alma para aprofundar sua interioridade porque nela se encontra o elo entre o divino e o conhecimento de si, tão necessário para o comando de nossas ações exteriores. Embora Foucault, tenha constatado essa realidade no mundo romano, mas ele ainda influenciado pelas concepções antimetafísicas de Nietzsche, assume a posição contrária ao dizer que não se trata de procurar conhecer o que se é enquanto essência ou de conhecer algo que já se encontra no próprio ser, mas trata-se de uma questão metodológica: pergunta-se pelo “eu” que é “aquilo” de que se ocupa e, ao mesmo tempo, aquele que se ocupa, isto é, o “eu” aparece ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto⁹⁹.

Agora para saber quando a alma pode e deve conhecer-se a si mesma, Foucault recolhe do pensamento helenístico a metáfora do olho enquanto capacidade de ver a si mesmo e o outro,¹⁰⁰ bem utilizada, sobretudo nos diálogos tardios de Platão. “Sob que condições e como um olho pode ver a si mesmo? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho¹⁰¹.” De acordo com Foucault, o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha no outro olho que lhe é inteiramente semelhante,

⁹⁹ De acordo com Foucault, em *L'herméneutique du sujet*, p. 53-59, essa expressão «*ocupar-se consigo mesmo*,» quer designar, na realidade, não certa relação da alma com o corpo, mas principalmente, a posição de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. Na filosofia de Michel Foucault, a noção de alma relacionado a concepção de sujeito, de modo algum deve ser compreendido como substância, por isso que a investigação do Alcibíades se desemboca na tentativa de responder a pergunta o que é «*si mesmo*» que sentido se deve dar a «*si mesmo*» quando se diz que é preciso ocupar-se consigo.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p.108. Michel Foucault observa que este foi um dos últimos desenvolvimentos de Alcibíades, 132d – 133c.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 65.

o que vê ele no olho do outro? Vê-se a si mesmo, portanto, a natureza recíproca é a condição para que o indivíduo possa conhecer o que ele é. O olho se vê no princípio da visão, ou seja, o olho se vê no olho, isso significa dizer que o ato da visão é que permite o olho aprender a si mesmo e somente poderá efetuar-se em outro ato da visão, aquela que se encontra no olho do outro. De acordo com Foucault, isso mostra que a alma só se verá dirigindo seu olhar para um elemento que for da mesma natureza que ela, voltando seu olhar, aplicando-o ao próprio princípio que constitui a sua natureza, portanto, a sabedoria e o pensar.¹⁰² Essa parte se afigura com a mais divina e aquele que as observa descobrirá em si algo de divino. É voltando-se para o divino que a alma poderá aprender a si mesmo. Digamos que nesse ponto encontramos a confluência entre o augustinismo e o estoicismo, sendo que para Agostinho sem o conhecimento da Providência divina a alma não pode encaminhar-se para a sabedoria, a ordem que converge no ser.

E qual seria a natureza da alma para os estóicos? De que modo a alma poderá ver-se a si mesma? A resposta seria breve e emblemática: a natureza da alma é sabedoria e pensamento. As paixões, de acordo com o antigo estoicismo, não deverão fazer parte da natureza da alma, muito menos servirão de espelho no qual a alma poderá ver-se a si mesma com clareza e distinção absoluta.

Sobre o papel da natureza na modelação do humano, diz Zenão:

« não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura. Somos então compelidos a dizer que a natureza, constituindo o ser vivo, fê-lo caro a si mesmo, pois assim ele repele tudo que lhe é prejudicial, e acolhe tudo que lhe é útil e afim. Os estóicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da ideia de que o primeiro impulso dos seres vivos seja em direção ao prazer »¹⁰³.

No estoicismo tardio, representado por Cícero e Séneca, acreditava-se que o ser humano atormentado pelas paixões poderia desviar-se do caminho da excelência, não pelo inconsciente da natureza, mas pela fenda do propósito da vontade humana. Por esta forma, no interior do pensamento estóico primitivo perguntava-se: se as paixões não são próprias da

¹⁰² Cf. *Ibidem*, p. 65.

¹⁰³ DIÓGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 85, p. 201.

natureza da alma, por que elas se tornam presenças intensas nas ações humanas? Cícero e Sêneca, na tentativa de solucionar este paradoxo afirmavam que certamente a alma vivia atormentada por paixões, mas que jamais o ser humano poderia alcançar o seu desenraizamento, pois deveria ao menos redirecioná-las com sabedoria. Na verdade, o homem sábio é aquele que consegue manter a serenidade diante da intempestividade das paixões, o que não significa dizer que ele pode erradicá-las.

Os filósofos Epítecto e Marco Aurélio, ao abordar o uso lógico das representações põem o papel e a natureza do assentimento na representação sensível corporal, enquanto impressão para então estabelecer a diferenciação da impressão e da representação no processo do sentir¹⁰⁴ Deleuze em estudos sobre o conceito de representação e da impressão dos estóicos, formula a seguinte inferência:

« A impressão que difere em natureza da representação não age menos como o que está envolvido (ou não) na representação. Por exemplo, a percepção da morte como estado de coisas e qualidade ou o conceito de mortal como predicado de significação, permanecem extrínsecos (destituídos de sentido) se não compreende o acontecimento de morrer como o que se efetua em um e se exprime no outro. Nesse caso, a representação deve compreender uma expressão que ela não representa, mas sem a qual ela não seria ela mesma “compreensiva” e não teria verdade, senão por acaso e de fora »¹⁰⁵.

Certamente, os estóicos elaboram a noção de representação entendendo que o conhecimento, para ser verdadeiro, deve ser verdadeiro e de imediato. Objetivando uma melhor compreensão deste importante conceito estóico, que é a representação, deve diferenciar-se a representação, o representado, a imaginação e o fantasma. Para Crísipo, a representação é um tipo de *pathos* produzido no interior da alma o qual denota, ao mesmo tempo, ele próprio e o objeto que o provoca. Já o representado é o objeto que produz a representação. Em relação à imaginação, esta é a atração do vazio, um sentimento, paixão, que se produz no espírito, mas sem que seja a partir de um objeto qualquer imaginável.¹⁰⁶ De fato, a imaginatividade não está fundada em nada; por fim, o fantasma é aquilo em direção ao qual o homem é arrastado nessa atração do vazio imaginativo, é o que ocorre, por exemplo, com os loucos. Dessa forma, a

¹⁰⁴ BREHIER, Émile, . *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, op. cit., pp. 16-17.

¹⁰⁵ DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, op. cit., p. 148.

¹⁰⁶ DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de história da filosofia antiga*. Brasília: UnB, 2004, p. 617.

representação difere do fantasma, pois, como já dito, a primeira é uma alteração no espírito e o segundo é uma aparição produzida pelo pensamento, uma atração vã, a exemplo dos sonhos.¹⁰⁷

Realizadas estas diferenciações, confirmamos que o critério de julgamento de verdade dos estóicos não diz respeito a qualquer representação, mas apenas àquela que exprime um assentimento. Assim, o ato da percepção deve ser um consentimento e o critério para julgar a verdade das coisas pertence ao gênero das impressões e da percepção. Todavia uma impressão é uma marca deixada na alma humana, já a representação é uma impressão na alma.¹⁰⁸

As percepções estabelecem a ponte entre o mundo exterior e os estados mentais, de tal modo que a sensibilidade é explicada em termos de impressão e alteração de foro interno. Assim a sensação consiste numa afecção passiva «*pathos*», pela qual a mente é determinada pelo objeto exterior. O produto da sensibilidade é a fantasia, ou seja, a apresentação, a qual não se trata ainda de representação. Trata-se do próprio objeto apresentando-se no espaço da mente. A visão (*visus*) é o próprio existente aparecendo na mente, um sintoma do objeto e não é um signo dele. Quando a apresentação não procede do existente, e não pode ser conforme o existente denomina-se imaginação, por seu turno, trata-se de uma alteração espontânea da mente, movimento livre, afecções que se produz na alma, sem que haja um objeto que a produza, como alguém que se debate com sombras e vazios.¹⁰⁹

3. O *desiderium* como tendência impulsiva da alma.

Os estóicos utilizaram termos latinos mais generalizados para designar as paixões, tais como *motus animi/ae*, *impressões da alma*, ou *representações, impulsos e as perturbationes animae*. De modo geral, tais termos pretendem significar o estágio da alma no momento em que sobrevive aos golpes das paixões.

Para designar o desejo, não havia no vocabulário estóico o termo «*desiderium*», portanto cunharam um termo particular de sua psicologia, a saber, «*impressões impulsivas*» “A

¹⁰⁷ FRÉDÉRIQUE, Ildefonse. *Os estóicos I*. São Paulo: Estação Liberdade, 2007, pp. 71-72.

¹⁰⁸ DUMONT, Jean-Paul. op. cit., pp. 617-618.

¹⁰⁹ DIÓGENES Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII 50, p.193.

noção de impulso encontra-se no cerne da psicologia estoica e manifesta a expressão do desejo como motivações, inclinações virtuosas ou viciosas dos seres humanos”¹¹⁰.

O impulso foi considerado condição necessária e suficiente para a ação, pois toda ação, não importa quão deliberada e livre, é analisada pelos estóicos no âmbito do impulso ou das tendências “impulsivas”. Para cada impulso há um assentimento, o qual provoca um movimento na alma.¹¹¹ Impulso na concepção estoica define-se como um acontecimento psicológico que ocorre na ação, ou seja, uma vez que os impulsos são consentimentos, por conseguinte acontecimentos mentais.

De fato, toda ação intencional surge de um impulso. O termo impulso foi utilizado pelos estóicos para identificar o evento que ocorre na mente e dá origem a uma ação intencional. Mas, o fato é que não podemos suprimir um impulso por ser uma crença¹¹² que atribui certo tipo de valor à ação potencial do agente. De acordo com Tad Brennan,¹¹³ a semelhança das impressões impulsivas com o modelo desejo/crença é clara. O conteúdo da crença é captado ao localizarmos a ação no entorno imediato do agente e o conteúdo do desejo é captado pelo juízo de valor de que a ação seria boa. Neste sentido, o impulso estoico se parece com a conclusão sintética que Aristóteles intui sobre o desejo, mas não nomeia. Obviamente, que a noção de impulso dos estoicos não se identifica com a noção de desejo aristotélico, não se trata de uma mera inclinação ou pulsão, esperando por informação do entorno, a fim de atingir a sua satisfação. O impulso é completamente suficiente, por si mesmo, para produzir uma ação imediata.

A doutrina das paixões dos estoicos tem na sua base a concepção de que as paixões seriam impulsos excessivos opostos a natureza humana.¹¹⁴ Cada paixão desencadeará em inúmeras outras emoções e ainda faz supor um falso julgamento. « Com efeito, a avareza faz

¹¹⁰ BRENNAN, Tad., *Psicologia moral estoica*. in: Inwood Brad. (org) *Os estóicos*. Tradução por Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus 2006, p. 294.

¹¹¹ De acordo com Tad Brennan, op. cit, p. 294, ao afirmar que o impulso é um movimento da alma ou da mente em direção a alguma ação, os estóicos estão seguindo o modelo proveniente da República, de Platão, onde Sócrates descreve desejos e aversões como empurrões e puxões psíquicos.

¹¹² Na teoria estoica das paixões, há, portanto, um sentido para o uso do termo crença. Inclui crença que valem pelo conhecimento, inclui todos os pensamentos sobre como as coisas são. No entanto, uma definição estoica de crença pode ser um consentimento a uma impressão. Sendo um consentimento, se caracteriza por ser um evento, uma ação, algo que ocorre em um momento particular na mente, isto é, certo padrão ou imagem em nossa mente.

¹¹³ BRENNAN, Tad. *A vida estoica, emoções, obrigações e destino*. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo, Loyola: 2010 p. 93.

¹¹⁴ DIÓGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 89, p.202.

supor que o dinheiro seja belo, e analogamente a embriaguez, a imoderação e outras paixões. A *concupiscência* é um apetite irracional, e a ela subordinam-se as seguintes espécies: necessidade, ódio, ambição, Ira, amor, cólera, ressentimento »¹¹⁵.

Presume-se que a paixão é um impulso excessivo e desobediente aos ditames da razão, ou um movimento contrário à natureza. Os estóicos afirmam que toda a paixão é demasiado forte, uma vez que as pessoas em estados passionais frequentemente veem que não é adequado fazer o que fazem, mas são arrastadas pela intensidade do desejo, como se fosse arrebatado por um cavalo desobediente, e induzidas a isso. As paixões assemelham-se a certa indisposição que afetam facilmente o corpo, como os resfriados e a diarreia, assim também a alma é facilmente levada à inveja, à piedade, às contendas e similares.

« Da mesma forma que se fala de algumas enfermidades do corpo, como a gota e o artrismo existem enfermidades da alma, como o amor à glória, busca do prazer e similares. A enfermidade da alma é uma afecção ligada à debilidade, e consiste em Imaginar que uma coisa é fortemente desejável, quando na realidade não é. E da mesma forma que se fala de indisposições que afetam facilmente o corpo, como os resfriados e a diarreia, também a alma é facilmente levada à inveja, às contendas e similares »¹¹⁶.

Com efeito, as paixões são consideradas falsos julgamentos porque nos permitem enxergar a realidade a partir dos excessos de nossas fantasias, por exemplo, a avareza faz supor que o dinheiro seja belo, e analogamente a embriaguez, a imoderação e outras paixões. Daí porque são consideradas pelos estóicos como julgamentos, opiniões, quer dizer, assentimentos fracos¹¹⁷. Nas paixões somos escravos de nós mesmos, do erro e da falsidade de nossos próprios julgamentos. As paixões como falsos julgamentos poderão ser associadas ao monismo

¹¹⁵ *Ibidem*, VII, 111 p. 206.

¹¹⁶ DIÓGENES Laértios. *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 115, p.207.

¹¹⁷ De acordo também com Cícero, o estoico define as paixões como julgamento, portanto depende de nós a supressão ou consentimento. A esse respeito escreve Cícero: « Mais les Stoiciens estiment que toutes les passions procèdent du jugement et de l'opinion, et c'est pourquoi ils en donnent une définition plus serrée encore, de façon à faire voir non seulement combien elles sont vicieuses, mais aussi combien elles dépendent de nous. »

« Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ul intellegatur, non modo quam uitiosac, sed etiam quam in mostra sint potestate. »

CICÉRON, Oeuvres philosophiques – *Tusculanes*. Tomo IV, 7,14. Tradução por Georges Fohlen e Jules Humbert. Paris, Les Belles Lettres, 1968, p.61. Toda referência feita a *Disputações Tusculanas* segue doravante a esta edição bilíngue latim/francês. Nossa tradução do francês.

psicológico de Crísipo¹¹⁸ quando sustentava que as paixões são julgamentos sendo precisamente consideradas julgamentos, e ainda maus julgamentos, ou falsos julgamentos, que está ao nosso alcance extirpá-las. Em cada uma das definições de paixões, tais como o ciúme, a tristeza, a inveja, o pesar, acompanhadas de uma espécie de dor, há sempre alguma menção ao valor de bondade ou maldade, mas há também uma referência ao pensamento de que deveríamos ser movidos de certa maneira. Para Sêneca,

« toda dor é ligeira quando não a julgamos a partir da opinião comum; todos os nossos juízos estão suspensos da opinião comum, pois não é apenas a ambição, o luxo, a avareza que se regula por ela: também sentimos as dores de acordo com a opinião, cada um só é desafortunado na justa medida em que se considera tal »¹¹⁹.

A paixão, ou doença da alma é considerada por Sêneca, um juízo de valor que persiste no erro. Ela manifesta-se, por exemplo, quando se considera muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis. Sobre isso acrescenta Sêneca: «se quiseres ainda tens aqui outra definição: desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis; ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor tem».¹²⁰ De acordo com Sêneca, tais desejos intensos, se não controlados pela razão, podem degenerar em doenças da alma.¹²¹ Uma vez que o agente já possui o desejo, a razão pode avaliar as condições de um possível plano para satisfazê-la. Pode até estimar a probabilidade de sucesso ou eficiência dos meios, sobretudo de consequências que o ato pode incidir. Mas com relação à questão de saber se o sujeito deveria ou não ter este desejo, ou ainda, se deveria ter

¹¹⁸ Um dos aspectos mais interessantes da ética do filósofo estoico Crísipo é o ensino das emoções que se baseia totalmente na psicologia monista (para o monismo mente e corpo é único e a mesma coisa, há, portanto, dois tipos de monismo, o que reduz o corpo à mente que é conhecido de imaterialismo, defendido por George Berkeley, outro que reduz a mente ao corpo, conhecido por materialismo defendido atualmente por filósofos e psicólogos cognitivos). Consoante essa psicologia, assim como Crísipo a apresentou em *Sobre a Alma*, todos os processos, mais elevados da vida psíquica, próprios do ser humano, sucedem no órgão principal da alma, o *hegemonikón*. Em certo sentido, emoções como medo ou prazer, são, portanto, enfermidades da racionalidade. Emoção é consequentemente, uma mutação do órgão principal da alma, como podemos deduzir, de acordo com Crísipo, de nossa própria experiência de vida. Cf: Brennan, Tad. *A vida estoica, emoções, obrigações e destino*. Tradução por Marcelo Consentino. São Paulo, Loyola: 2010, pp. 97-98.

¹¹⁹ SÊNeca, *Cartas a Lucílio* IX, 78, 13; 78,14, p. 332.

¹²⁰ *Ibidem*, IX, 75, 11; 75,12, pp. 308-309.

¹²¹ Cf. *Ibidem*, IX, 75, 11, p. 309.

este ou outro em seu lugar, a razão é simplesmente incapaz de julgar, todo desejo é tão razoável como qualquer outro.

Jacques Brunschwig apontou elementos para uma possível crítica da teoria estóica das paixões por enaltecer a erradicação das paixões e a reduzir a julgamentos. Assim, afirma Brunschwig: “dizia-se que a famosa tese, segundo a qual as paixões são julgamentos da parte hegemônica da alma, era uma tese de um intelectualismo louco, nos limites do absurdo”.¹²² De fato, a assimilação da paixão a um julgamento não é de modo algum um meio de racionalizá-la, pois se a paixão se reduzisse apenas a um julgamento errôneo, sem ser simultaneamente uma doença da alma, seria suficiente corrigir o erro de cálculo e de gramática para aniquilar as paixões. De acordo com Jacques Brunschwig, se os estóicos consideram a paixão como um julgamento, é porque ela é uma afecção na qual a pessoa está empenhada por inteiro, o eu se compromete incondicionalmente e assume por ela toda responsabilidade moral.¹²³

A teoria estóica das sensações nos remete ao pensamento de Agostinho de Hipona na perspectiva de fazer uma depuração do olhar em conformidade com a multiplicidade das sensações que a alma produz. Observamos em *De musica*, do qual trataremos no capítulo seguinte e também em *De vera religione*, que Agostinho formula a sua teoria das sensações de forma que a conversão do olhar, isto é, as percepções na avaliação e julgamento das paixões como falsas ou verdadeiras, exercem um papel importante para o homem. Em vários momentos de seus escritos, Agostinho justifica que a malícia não se encontra nas criaturas, mas na visão inapropriada que fazemos dela.

« Se alguém de repente observar o sol do meio-dia, os seus olhos repelidos pela claridade turbar-se-ão: porventura será por isso mau ou o sol ou os olhos? De modo algum, porque são substâncias; o mal, porém, está na observação inapropriada e na própria perturbação que se segue e quando os olhos tiverem descansado e observarem convenientemente a sua luz, não haverá mal »¹²⁴.

¹²² BRUNSCHWIG, Jacques. *Études sur les philosophies hellénistique : épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Presses Universitaires de France - PUF, 1995, p. 176.

¹²³ *Ibidem, op cit*, pp. 177-178.

¹²⁴ AGOSTINHO DE HIPONA, *De uera religione*, XX, 39, p.89. Tradução bilíngue português/latim, Paula Oliveira e Silva e Manuel Ramos, Edições afrontamento, 2012: Toda referência feita ao *De vera religione* segue doravante esta edição.

A proposta de Agostinho se dirige para aquilo que está anterior ao olhar, portanto a intenção do olhar, pois as imagens que provêm da excitação e da inconstância não permitem alcançar a verdade permanente e imutável, da mesma forma que o erro não depende dos corpos ou dos sentidos, mas dos juízos que fazemos deles. Os olhos também não podem enganar, de fato, eles não podem senão anunciar ao espírito à sua afecção¹²⁵.

O olho, contudo, vê de modo correto, de resto, foi feito para isso, apenas para ver. Mas o espírito foi criado para contemplar a beleza suprema, portanto e foi dada a mente, não ao olho ver as coisas de modo perverso. Porém, aquele quer orientar a mente para os corpos e os olhos para Deus, na verdade, procura compreender as realidades carnis e ver as espirituais, o que não se pode fazer.¹²⁶

4. *De passionibus* estóicas como «*perturbationes animae*».

Os estóicos e epicuristas se destacaram como ortodoxos no âmbito das escolas pós-aristotélicas, tal posição refletiu na discussão ético-moral da filosofia helenística, dando-lhes a classificação de terapeutas das paixões, não obstante pela crença na erradicação das paixões e ao fato de considerá-las como doenças da alma, «*morbo*».

Sêneca, apesar de fazer parte do grupo de estóicos tardo-antigo, amplia o seu pensamento das questões doutrinárias de seus antecessores, tendo sido considerado muitas vezes como incoerente na sua forma própria de pensar com relação à radicalidade dos fundadores da Stoa. Assim, parece pensar possivelmente sob a influência de Posidônio, quando sustentava a tese das paixões de forma menos radical e mais natural, assumindo que os primeiros movimentos naturais da alma, «*primum motus*» podem afetar até mesmo a alma do sábio, por mais experiente que seja, devido a natureza humana¹²⁷. De acordo com Sêneca, os primeiros movimentos não podem ser superados pela razão, embora, talvez a atenção e o conhecimento constante os possam enfraquecer, mas nunca eliminá-los. Todas as pessoas estão

¹²⁵ *Ibidem*, 34, 62, p.127

¹²⁶ *Ibidem*, 34, 62. p.127

¹²⁷ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, 57,4, op. cit., p. 196.

dispostas a experimentar tais movimentos, denominadas de perturbações da alma - as paixões. Por isso, tratando-se de uma tendência natural, não é curável, mas as emoções que resultam delas podem ser constantemente erradicadas. Tomando, por exemplo, o primeiro movimento que precede a raiva, ele deve ser considerado uma perturbação da mente, muitas vezes causada pela sensação de que de algum modo fomos feridos no nosso orgulho e necessitamos de vingança.

Zenão, em seus escritos sobre as paixões, afirma que existem basicamente quatro principais gêneros de paixões: *dor*, *medo*, *concupiscência (desejo)* e *prazer*, os quais se estabelecem na vida humana da seguinte forma:

« A dor é uma contração irracional da alma, suas espécies são: inveja, ciúme, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, angústia, desvario. A compaixão é a dor por um sofrimento imerecido de outrem, a inveja é a dor pela prosperidade alheia; o ciúme é a dor de quem vê possuído por outrem o que ele mesmo deseja; a rivalidade é a dor de quem vê que outros possuem aquilo que ele mesmo tem; a aflição é uma dor que oprime; a melancolia é uma dor constrangedora e depressiva; a inquietação é uma dor que se forma e desenvolve por causa de considerações falsas, a angústia é uma dor penosa, o desvario é uma dor irracional, que piora constantemente e impe e impede a visão global do presente. O medo é a expectativa de um mal. Existem as seguintes espécies de medo: terror, excitação, vergonha, consternação, inquietação: o terror é o medo causador da angústia; a vergonha é o medo da desonra, a consternação é o medo produzido pela impressão de um acontecimento insólito »¹²⁸.

A concupiscência para os estóicos é um apetite irracional, com as seguintes espécies subordinadas: necessidade, ódio, ambição, ira, amor, cólera e ressentimento.

« A necessidade é uma concupiscência determinada pela posse frustrada de alguma coisa, em que a pessoa é separada do objeto desejado, sendo, porém impelido para ele num ímpeto desesperado, o ódio é uma concupiscência crescente e duradoura em que se anseia pelo mal de alguém; a ambição é uma concupiscência relativa à escolha de fins pessoais; a ira é a concupiscência da vingança contra quem se pensa ser o autor de um mal imerecido. »¹²⁹.

Para os estóicos o ressentimento é a primeira manifestação da ira.

¹²⁸ DIÔGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 112, pp. 206-207.

¹²⁹ *Ibidem*, VII, 113, 114, p. 207.

“O prazer é uma exaltação irracional diante daquilo que se considera digno de ser escolhido. A ele subordinam-se o encantamento, o gozo malévolamente, o deleite, a efusão. O encantamento é um prazer que provoca o enlevo por meio dos ouvidos; o gozo malévolamente é o prazer em face dos males de outrem; o deleite é como se fosse um arrebatamento, ou seja, um impulso da alma em direção ao relaxamento; a efusão é a dissolução da excelência.”¹³⁰

Da mesma forma que se fala de algumas enfermidades do corpo, como a gota e o artrismo, também existem enfermidades da alma, como o amor à glória, a busca do prazer e similares. A enfermidade da alma é uma afecção ligada à debilidade, e consiste em imaginar que uma coisa é fortemente desejável, quando na realidade não é.

Contudo, ainda existem igualmente três disposições passionais boas na alma: a alegria, a cautela e a vontade. A alegria é contrária ao prazer, porquanto é uma exaltação racional; a cautela é contrária ao medo, porquanto evita racionalmente o perigo, logo, o sábio nunca será medroso, e sim cauteloso, e a vontade do sábio se opõe à concupiscência, por ser um apetite racional.

Com esta linha de pensamento, encontraremos no filósofo estóico a abertura de um domínio modelar reservado à perfeição, mesmo quando estamos advertidos das dificuldades e da inexistência de homens sábios. A sabedoria seria a medida perfeita da alma humana, embora Sêneca tenha a consciência que alguns homens estão a caminho da perfeição, ainda não se tornaram perfeitos. Contudo, escreve Sêneca,

« (...) há na escalada da perfeição diferentes classes de homens; há classes de homens que se encontram entre o sábio perfeito e o estulto, há aqueles que quase tocam a sabedoria, há aqueles que conseguiram libertar-se das principais enfermidades da alma e das paixões, porém não há ponto de gozarem definitivamente de um estado de perfeita tranquilidade, na expressão estóica - “*tranquillitas animi*” »¹³¹.

Sêneca lamenta o fato de tão poucos homens estarem predisposto a procurar a perfeição. A única exigência feita àqueles que buscam o caminho da perfeição é penetrar profundamente nos princípios morais mais elevados para atingir um estágio de conversão total e súbita. “Claro que esta zona de tranquilidade da alma é domínio de uns poucos privilegiados,

¹³⁰ *Ibidem*, VII, 115, p. 208.

¹³¹ SÉNECA, *Carta a Lucílio* 75, 8-15, op. cit., p. 309.

pois, para que possa ser atingida, exige dos aspirantes a utilização de meios com os quais a humanidade comum não se preocupa.”¹³² A vontade, para Sêneca, seria um fator decisivo para o seguimento desta vida feliz e de perfeita harmonia consigo mesmo.

O ponto de partida para se pensar o voluntarismo de Sêneca é a *Epistola 80*, na qual determina o filósofo romano: “Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: vontade, «*uoluntas*»”¹³³. Encontramos no seu epistolário várias ocorrências da palavra *uoluntas*, sobre o verbo latino «*uelle*» e suas flexões. O voluntarismo de Sêneca é o principal vetor de orientação para compreendermos sua construção moral, nesta compreensão, o *querer* nos faz garantir a liberdade para nos livrarmos dos grilhões das paixões e obtermos um impulsivo desejo de viver bem. Nesta afirmação, o móbil da ação encontra-se no campo do julgamento que o homem faz a partir da representação de uma coisa qualquer que a ele se apresente, portanto, isso foge do domínio de uma simples deliberação. Existe uma espécie de força interna cujo poder não pode ser desconsiderado, ela é para Sêneca o verdadeiro fundamento do agir, essa força é o querer. Com essa noção, o filósofo reforma as concepções do *Pórtico*, procurando trazer para o plano da moral prática os temas filosóficos considerados por mais abstratos e assim tornando-os de sobremaneira acessível.

No itinerário do raciocínio de Sêneca, Cícero em *Disputações Tusculanas IV*, procura explicar o significado da palavra vontade na vasta concepção da escola estoíca. Diz Cícero:

« A partir do momento em que se apresenta a imagem de uma coisa, qualquer que seja, que pareça boa, a natureza nos impulsiona a tentar alcançá-la. Quando essa tendência procede com constância e sabedoria, os gregos a denominam *boulêsis* - nós a denominamos *voluntas*. Eles dizem que ela só se encontra no sábio, e dão-lhe a definição seguinte: a *voluntas* é um desejo acompanhado de razão »¹³⁴.

¹³² OLIVEIRA, Luizir, *Sêneca uma vida dedicada à filosofia*, São Paulo, Paulus, 2010, pp. 103-104.

¹³³ SENECA, *op. cit.*, 80, p. 345.

¹³⁴ CICERO, *Disputações Tusculanas*, IV, 6,12, p. 60. « D'autre part, la joie et le désir reposent sur l'opinion qu'on a affaire à des biens, ce qui paraît être un bien exerçant sur le désir un attrait qui fascine et qui enflamme, et la joie s'exaltant et débordant à l'idée qu'on vient d'obtenir une chose que l'on convoitait. C'est naturellement en effet que tout le monde recherche ce qui paraît être un bien et évite le contraire, et c'est pourquoi, sitôt que se présente l'apparence d'un objet tel qu'il paraisse être un bien, l'instinct seul nous pousse à nous en assurer la possession. Cela se fait-il de façon pondérée et prudente, l'élan de l'âme qui a ce caractère est appelé par les Stoiciens, βούληση et nous l'appelons volonté : ils estiment que la volonté se trouve seulement chez le sage et la définissent ainsi: la volonté est un désir conforme à la raison.»

«Laetitia autem et libido in bonorum opinione uersantur, cum libido ad id quod uidetur bonum inlecta et inflammata rapiatur, laetitia ut adepta iam aliquid concupitum eferatur et gestiat. Natura enim omnes ea quae bona uidentur sequuntur fugintque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspian quod bonum

A representação imprime um desejo, esse quem nos impulsiona para a ação, em seguida o assentimento que só intervém em terceiro lugar produz o julgamento. Sêneca formula esta questão no início do livro II no *De Ira*, quando afirma que a cólera como qualquer outra paixão, só toma o homem a partir do momento em que ele se afasta do *lógos* e assente por um julgamento equivocado a uma representação não verdadeira. Sêneca, em prognóstico ao pensamento de Agostinho, pretende imputar à mente a possibilidade plena do domínio sobre as paixões:

« A questão é se ela (a paixão) segue imediatamente após a impressão e salta sem o concurso da mente, ou se surge somente com o assentimento dela. Nossa opinião é de que ela não se aventura a nada sozinha, mas age somente com a aprovação da mente [...] não é um mero impulso da mente agindo sem nossa vontade [*sine voluntate nostra concitatur*] É um processo mental complexo e composto de vários elementos; a mente aprendeu algo, indignou-se, condenou o ato e agora tenta vingar-se. Estes processos são impossíveis a menos que a mente tenha dado assentimento às impressões que a moveram »¹³⁵.

Cícero, em trabalho concebido como uma série de conversações filosóficas, escrito ainda durante uma reclusão lutuosa em Túsculo¹³⁶ e pensado para uma audiência mais ampla, defendendo uma conclusão mais tradicional dos estoícos, empenha-se em convencer de que a sabedoria é a cura para toda a sorte de aflição mental, inclusive para tristeza. Cícero considera que a pessoa sábia no clássico sentido da palavra é apática – não insensível ou morta por dentro, mas livre do tipo de paixão que arruína o autocontrole equilibrado e dá ocasião a mau julgamento¹³⁷.

uideatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούληση appellant, nos appellamus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat. »

¹³⁵ SÉNECA, *De Ira*, 113, 18. In *Dialogues*. Trad. par A. Bourgerly. Paris: Les Belles Lettres, 1951, p 16. Nossa tradução.

¹³⁶ Referência ao episódio ocorrido na vida de Cícero em meados de fevereiro do ano de XLV a.C., quando a sua filha única por nome Túlia, à qual era profundamente apegado, morrera em sua casa de campo em Túsculo, próximo a Roma, devido a complicações de parto. Seu bebê morre em seguida. Cícero permaneceu afastado de Túsculo por vários meses e efetivamente se afastou da vida pública. Muitos dos trabalhos filosóficos de Cícero foram à decorrência da morte de Túlia. Uma forma de autoconsolação de sua tristeza.

¹³⁷ Através das «*Cartas consolatórias*» Cícero pretendia diminuir a exteriorização de seu entristecer. Agostinho tinha conhecimento da *Consolatio* de Cícero, evocando este texto e *A Cidade de Deus 19,4* como a expressão paradigmática do gênero.

Para o filósofo das *Disputações Tusculanas*, o termo paixão «*passio*» na língua romana agrupava assim indistinguívelmente dois sentidos separados: *perturbação da alma* «*perturbatio animae*» e o sentido da doença «*morbus*». Ambos os significados, os movimentos perturbatórios como também no sentido de doenças degenerativas podem ocasionar desordem ou intranquilidade na alma¹³⁸. As *perturbationes animae* se apresentam de várias formas como movimentos intensos e muitas vezes violentos os quais a própria mente tem dificuldade de estabelecer o seu domínio. Analisaremos com Cícero a paixão da intemperança e sua repercursão na vida humana:

« A intemperança, por exemplo, gera uma *perturbatio animae* que é uma revolta geral contra a razão, e tal é o desprezo de seus conselhos que o homem intemperante não conhece nem regra nem limite no que ele quer. Enquanto a temperança acalma nossos movimentos interiores, submete-os ao império da razão, e nos faz senhores do refletir de modo maduro, a intemperança, sua inimiga, revira, agita, inflama nossa alma, e deixa entrar nela as frustrações, o terror e todas as outras paixões »¹³⁹.

A doutrina estoica das paixões, atribuída por Cícero está vinculada à tese acerca da natureza do ânimo, onde afirma que o ânimo está cindido em duas partes, uma participante da razão, onde a tranquilidade deve ser posta, outra que não participa da razão e nesta parte é que devem ser postos como predicados os movimentos perturbatórios «*motus turbidi*» tais como a

¹³⁸ CICERO, *Disputações Tusculanas*, IV, 6, 12, pp. 59-60 : «La définition que donne Zénon est donc que la passion – il dit πάθος – est un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire à la nature. [...] Certains disent plus brièvement que la passion est un élan trop violent, et par trop violent ils entendent qui s'écarte par trop de l'équilibre naturel.»

« Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam breuius perturbationem esse adpetitum eherentiorem, sed uehementiorem eum uolunt esse qui longius discesserit a naturae constantia. »

¹³⁹ CICERO, *Disputações Tusculanas*, IV, 9, 22, p.64 : « D' autre part les Stoïciens disent que la source de toutes les passions est l'intempérance, laquelle est un mouvement de révolte de l'esprit tout entier contre la droite raison, mouvement si contraire aux prescriptions de la raison qu'il n'y a plus moyen ni de régler ni de contenir les appétits de l'âme. De même donc que la tempérance calme les appétits de l'âme, obtient qu'ils obtient qu'ils obéissent à la droite raison et fait respecter les jugements éclairés de l'esprit, ainsi l'intempérance, son ennemie, eflamme, bouleverse, révolutionne toutes les assises de l'âme et engendre les ehagrins, les craintes et toutes les autres passions.»

« Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est[a] tota mente a recta ratione defectio sec auersa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant. Quem ad modum igitur temperantia sedat adpetitione et efficit ut eae rectae rationi pareant, conseruatique considerata indicia mentis, sic huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammat, conturbat, incitat, itaque et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea. »

concupiscência «*libido*»¹⁴⁰. Desta divisão, Cícero afirma “que da parte irracional predica-se todas as paixões «*perturbationes*» do ânimo que se agrupam como espécies e subespécies de quatro gêneros principais: o sofrimento «*aegritudo*», o medo «*metus*», a alegria «*laetitia*» e a concupiscência «*libido*»”¹⁴¹.

Nas *Tusculanas*, nota-se que o principal termo frequentemente utilizado por Cícero para designar a palavra emoção é *perturbatio animi*.¹⁴² Essa expressão latina aproxima-se do sentido grego quando expressam o conceito de paixão associando-o a uma alteração da ordem natural da alma, que causa perturbação ou desordem na vida humana, e de que são exemplo o medo, a ira e o desejo. Mas, Cícero também utilizou outra palavra efetiva para significar sentimentos mais afortunados de bom propósito, o termo «*constantia*»¹⁴³, que serve para nomear as emoções mais moderadas pela razão, isto é, mais do que emoções sábias, ou seja, racionais, eles são incorporações da razão. Nas *Disputações Tusculanas* desenvolve a análise da teoria estoica das paixões, incluindo, através de sua leitura, novos elementos para ampliação da tese de seus antecessores fundadores da Stoa. Aprofundando a sua doutrina das paixões, aporta definições mais gerais que servem para classificar os movimentos perturbatórios da alma em quatro paixões básicas que representam muito para a vida humana no cotidiano: « o sofrimento, o medo, o desejo e o prazer. O *desiderium* se encontra como objeto básico de quase

¹⁴⁰ *Ibidem*, IV, 6,11, p.59.

¹⁴¹ *Ibidem*, IV,7,16, p.61 « De plus chaque passion se subdivise en espèces qui se rattachent à une même catégorie : ainsi au chagrin se rattachent l'invidentia - l'intérêt de notre démonstration exige en effet que nous recourions à un terme peu employé, parce que invidia ne s'applique pas seulement à celui qui envie, mais aussi à celui qui est l'objet de l'envie - la jalousie. la rivalité, la pitié, l'angoisse, le deuil, l'affliction, l'abattement, la souffrance, la désolation, l'inquiétude, la peine, l'accablement, le désespoir et tout ce qui procède du même genre. »

« Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur, ut aegritudini invidentia (utendum est enim docendi causa uerbo minus usitato, quoniam invidia non in eo, qui inuidet solum dicitur, sed etiam in eo cui inuidetur), aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, maeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, adflictatio, desperatio, et si que sunt de genere eodem. »

¹⁴² As perturbações da alma « *perturbationes animorum* », que torna miserável e amarga a vida dos insensatos eram designadas pelos gregos com o termo *pathè*. Os estoicos chamavam-lhe *pathos*, as doenças que afetavam a alma humana. O termo *passio*, na língua latina surge tardiamente, numa leitura aristotélica onde o termo paixão tem ligação como a expressão *passividade*, algo ligado à afecção e sofrimento.

¹⁴³ *Ibidem*, IV, 6,13, p. 60 « Lorsqu'elle agit sur l'âme d'accord avec la raison et d'une façon paisible et équilibrée, alors c'est ce qu'on appelle contentement; quand au contraire l'âme exulte pour de vains motifs et sans retenue, alors c'est ce qu'on peut appeler joie débordante ou excessive, et les Stoïciens la définissent ainsi: une exaltation de l'âme dépourvue de raison. »

« Nam cum ratione animus mouetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens uel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem. »

todas as paixões, tipo o medo, a aflição, o sofrimento porque estão relacionados à dor e sua escusa »¹⁴⁴. Quando busco um prazer que me leva a abandonar o meu bom-senso, estou em estado de desejo; quando me contraio devido a uma dor suponho que estarei afligindo-me, pois estou em estado de medo. Esta definição foi bastante utilizada, bem mais tarde, por Agostinho de Hipona em *De Civitate Dei* no livro XIV 14, 5-9¹⁴⁵ onde legitima a classificação das paixões de Cícero em quatro grupos: a alegria, «*laetitia*», apetite «*cupiditas*», angústia, «*tristitia*», e medo, «*metus, timor*». Além de citá-las no seu texto, no itinerário de Cícero, Agostinho desenvolve o seu raciocínio das paixões como *perturbationes animae*, as quais desordenam a mente no seu itinerário para se apropriar da Sabedoria e da Verdade.

Os antigos estóicos procuravam estabelecer analogia das paixões com as enfermidades do corpo, ou doenças da alma; tal analogia permite dizer o sentido da doença «*morbo*» em oposição ao sentido da saúde do corpo que representa força, vigor, estabilidade, as quais devem ser também características de uma alma sã, imune da ilusão dos prazeres infames e dos vícios que degeneram a integridade da alma e causam desordem. A enfermidade da alma é uma afecção ligada à debilidade, e consiste em imaginar que uma coisa é fortemente desejada quando na realidade não é. Da mesma forma quando se trata das indisposições que afetam facilmente o corpo, como resfriado e diarreia, em analogia a alma é facilmente levada à inveja, ao ciúme e a contenda, isto é a degeneração espiritual.

De acordo com Sêneca, “mesmo os sábios, no seu estágio mais avançados de sabedoria já estão libertos das doenças da alma, mas conquanto próximos da perfeição, encontram-se ainda sujeitos às paixões, como tendências vinculadas ao instinto natural de conservação ou preservação de tudo aquilo que está em conformidade com a natureza;”¹⁴⁶ Sêneca em diálogo com Lucílio fazendo uso da analogia entre o sentido da doença do corpo e as paixões como doenças da alma, diz o seguinte:

« (...) já muitas vezes te tenho dito qual a diferença entre as doenças da alma e as paixões.” Vou recordar-te uma vez mais: doenças da alma são os vícios bem enraizados e violentos tais como a avareza ou a ambição, tais vícios ocupam a alma com tanta intensidade que se transformam em enfermidades crônicas. Numa palavra, a doença da alma é um juízo de valor que persiste no erro: por

¹⁴⁴ *Ibidem*, IV. 6.12. p. 59

¹⁴⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XIV, 14, 5-9, op. cit., pp. 1247-1268.

¹⁴⁶ SÊNeca, *Cartas a Lucílio*, IX, 75,12, p. 309.

exemplo, considerar muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis. Se quiseres ainda tens aqui outra definição: desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis; ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor têm. As paixões, essas, são impulsos condenáveis da alma, súbitos e intensos, os quais, se se tornarem frequentes e não forem refreados podem degenerar em doenças da alma. Em conclusão os filósofos mais sábios já estão libertos das doenças da alma, mas, conquanto próximos da perfeição, encontram-se ainda sujeito às paixões»¹⁴⁷.

Agostinho em *De beata vita*, quando vincula a felicidade ao viver de acordo com a sabedoria, quer aproximar-se da noção de paixão dos estoicos, ao dizer que a sabedoria é remédio essencial a sanidade da alma. Escreve Agostinho: “A sabedoria é a medida da alma porque é, efetivamente, o contrário da estultícia; ora, a estultícia é uma indigência e esta é o contrário da plenitude. A sabedoria é, então, a plenitude e se na plenitude existe a medida, a medida da alma consiste na sabedoria”¹⁴⁸.

A beleza robusta do corpo, o vigor e a sua virilidade dependem da nutrição, “do mesmo modo que um corpo sem alimento fica a maior parte das vezes, cheio de doenças e de sarna (deformidades que no corpo, revelam fome), a alma torna-se débil quando não é nutrida pela sabedoria”¹⁴⁹. Agostinho diz que: « àquele a quem a sabedoria falta experimenta uma grande indigência, e se aquele que domina a sabedoria não lhe falta nada, segue-se que estultícia é uma indigência. E, do mesmo modo que todo o estulto é infeliz, também todo o infeliz é a infelicidade, tal como a infelicidade é uma estultícia »¹⁵⁰.

¹⁴⁷ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, IX, 75, 11-12, pp. 308-309.

¹⁴⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre a Felicidade/De beata uita*. IV. 32. Edição bilingue. Tradução do original latino, introdução e notas por Mário Santiago de Carvalho, 2ª ed., Edições 70, Lisboa, 2010, p.83. As referências feitas a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim.

¹⁴⁹ *Ibidem*, II, 8, p. 37.

¹⁵⁰ *De beata uita*, IV, 28, p. 75.

CAPÍTULO III

LIBIDO E CUPIDITAS: DEBILIDADES DA ALMA E DO CORPO NA DOUTRINA DO «HOMO TOTUS»

« corpus animae cohaerere ut homo totus et plenus sit »

1. Influência da doutrina estoica das paixões em Agostinho de Hipona.

Agostinho em *Confissões* credita seu despertar filosófico a Cícero e afirma que ainda na adolescência despertou interesse pela leitura do *Hortênsio*, livro que reconfigurou seus afetos «*affectus*».¹⁵¹ Através da leitura de Cícero, Agostinho encontrou discernimento e sabedoria para viver, e, sobretudo a noção de uma vida digna de ser vivida na reflexão, não apenas devotada a vaidades que tendem a agradar a maioria dos jovens apaixonados de sua época. Agostinho compartilha essa experiência, numa espécie de autobiografia das paixões, em *Confissões*, obra na qual a descrição mais visível e marcante é sua partida da nativa Tagasta, norte da África romana, rumo a Cartago, a Roma Púnica. Aí, descreve-se como ser muito jovem e repleto de sonhos e paixões:

« Vim para Cartago e estreljava à minha volta, de todos os lados, a frigideira dos amores criminosos. Ainda não amava e amava amar, e em tão profunda indigência detestava-me por ser menos indigente. [...] E, por isso, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis. Mas, se estas não tivessem alma, por certo não seriam amadas. Amar e ser amado eram-me mais doce, se gozasse também do corpo de quem me amava. Por isso, manchava o veio da amizade com as imundícies da concupiscência e obscurecia a sua brancura com as nuvens infernais da luxúria, e, apesar disso, hediondo e desonesto, ardentemente desejava, com vaidade de sobra, ser elegante e civilizado »¹⁵².

O episódio de Cartago desenha uma vida desordenada conduzida totalmente pela insanidade das paixões em que chegou a acreditar no grotesco, momento em que se refere basicamente à sua adesão ao maniqueísmo. A natureza das paixões identificadas por Agostinho

¹⁵¹ AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões* III, IV, 7. *Confessionum libri tredecim*. Corpus Christianorum – Series Latina / CCL 27 (L. Verheijen, 1981). Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. INCM, Lisboa, 2004, p. 91. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição bilingue português/latim.

¹⁵² *Conf.* III, I, 1, p. 83: « Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. [...] Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundanti vanitate. ».

nas *Confissões* vai ao encontro da doutrina estoica das paixões caracterizadas por impulsos desmedidos, perturbações da alma ou doenças da alma: “E, por isso, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis”¹⁵³. A loucura ou a doença da alma faz com que a mera presença dos olhos e da faculdade da visão não seja suficiente para que a percepção oriunda da visão se produza nas coisas com luminosidade. É o próprio corpo que se vê privado daquilo que lhe proporcionam os sentidos. De fato, a conexão entre o órgão do sentido e a realização da função que lhe compete depende inteiramente do estado de lucidez da parte racional da alma. Se esta se encontra “cega” pela insensatez ou pela loucura, se tem olhos e não se vê, torna-se presa fácil das paixões.

Mesmo convertido, Agostinho evoca na memória aquele lamaçal de uma vida ávida por gozar dos bens sensíveis. De fato, a luta no combate para alcançar a vida sábia pode durar uma vida inteira, mas o coração humano ainda oscila entre a posse da Sabedoria encontrada, e as esperanças inanes das vãs paixões e suas loucuras enganosas.

O tema das paixões na filosofia de Agostinho, ainda que não sistematizado, está presente de modo evidente nos seus escritos de Cassiciaco, embora não haja consistência de uma teoria ou doutrina propriamente dita, assim como nos escritos estoicos. Inversamente, em *De civitate Dei*, obra cuja data de composição se situa entre os anos 413 e 426 –, a sua concepção de paixão aproximar-se-á consideravelmente dos estoicos. Assim, no livro treze, quando busca analisar a opinião de Apuleio sobre o que há na alma dos demónios em comum com os humanos e sobre se podemos fazer a analogia entre os movimentos perturbatórios da alma humana e o movimento natural que ocorre nos animais, Agostinho afirma:

« O movimento da alma contrário à razão denomina-se paixão, mas, se há algo de análogo nos animais não deve ser designado de perturbação, pois ela não é contra a razão de que os brutos carecem, porém nos homens, se se produzem tais perturbações, é em consequência da estultícia e da miséria: porque ainda não estamos na perfeita posse da Sabedoria »¹⁵⁴.

¹⁵³ *Conf.*, III, 1, 1, p. 83.

¹⁵⁴ *De ciuitate Dei*, VIII, 17, p. 747. « Quapropter, ut omittam cetera et hoc solum pertractem, quod nobiscum daemones dixit habere commune, id est animi passiones, si omnia quattuor elementa suis animalibus plena sunt, immortalibus ignis et aer, mortalibus aqua et terra, quaero cur animi daemonum passionum turbelis et tempestatibus agitentur. Perturbatio est enim, quae Graece dicitur; unde illa voluit vocare animo passiva, quia verbum de verbo "passio" diceretur motus animi contra rationem. Cur ergo sunt ista in animis daemonum, quae in

Na concepção dos estóicos, existem alguns demônios dotados de afetos e sentimentos comuns à condição humana que vigiam as suas vicissitudes.¹⁵⁵ Por isso, àqueles que têm o espírito embotado, obtuso ou dominado por hábitos errôneos, a esses há que raspar a ferrugem que tem na alma. O seu combate não admite complacências: ou vence ou será vencido.

Com efeito, podemos formular alguns argumentos absolutamente decisivos na elaboração da doutrina das paixões, em Agostinho. Ela vincula-se à doutrina estóica nos seguintes aspectos: (i) a felicidade do sábio não depende das realidades externas, a sua felicidade está dentro dele; fazê-la vir de fora seria expulsá-la da alma que é onde de fato a felicidade nasce;¹⁵⁶ (ii) O sábio, insiste o estoico, pode ser tocado ao de leve por um outro contratempo, mas para ele o sumo bem permanece inalterável¹⁵⁷; (iii) Quando a razão é plena e consumada proporciona ao homem a plenitude levando-o a atingir a sua finalidade natural.

A sabedoria para o estóico é um estado de vida sereno e constante, não passível de qualquer variação ou incremento, para ele somente a sapiência pode gerar *beatitudo*, mas a alma humana só terá motivos para alcançar a beatitudo “quando estiver liberta das trevas que ainda se debate e não se limitar a ver uma débil luminosidade, mas receber em pleno, o clarão da Verdade, é para lá que a chama o seu estado primordial”¹⁵⁸.

Agostinho, em *De libero arbitrio*, acredita que a mente governa as paixões, pois uma mente sábia e ordenada pela posse das virtudes não se torna escrava de nenhuma paixão. Por causa da sabedoria que ordena todas as realidades, não se permite que o superior domine o inferior: «o inferior não pode dominar por causa de sua debilidade, – resta, portanto, que nenhuma outra realidade torne a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbitrio»¹⁵⁹.

pecoribus non sunt? Quoniam si quid in pecore simile apparet, non est perturbatio, quia non est contra rationem, qua pecora carent. In hominibus autem ut sint istae perturbationes, facit hoc stultitia vel miseria; nondum enim sumus in illa perfectione sapientiae beati, quae nobis ab hac mortalitate liberatis in fine promittitur »

¹⁵⁵ DIÓGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres*, VII, 151, p. 215.

¹⁵⁶ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, VIII, 72, 5, p. 285.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 285.

¹⁵⁸ *Ibidem*, IX, 79, 13, p. 341.

¹⁵⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, I, 11, 21, p. 115. Augustinus, *De libero arbitrio* [CCL 29 (W.M. Green, 1970), p. 221-321]. Santo Agostinho, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim com a sigla LA.

Ao tratar das paixões dos que adoram os simulacros, em *De vera religione*, Agostinho lembra com repugnância os idólatras, espíritos errantes, que veneram as suas imagens e observam com o nome de religião pensam com soberba e orgulho, que absolutamente mais nada deve ser adorado na alma.

« Certamente permanecem nos vícios, pelos quais são atraídos, ao ponto de considerarem que os próprios vícios devem ser adorados. São de fato escravos de uma tríplice concupiscência/desejo desenfreados: do prazer, da superioridade e do espetáculo.(...) Contudo, ainda que estes infelizes se encontrem numa condição tão baixa ao ponto de padecerem e serem dominados pelos seus vícios, condenados pela luxúria, ou pela soberba ou pela curiosidade, ou por dois destes vícios, ou por todos; (...) esperam delas a felicidade¹⁶⁰.

Agostinho, ao tratar das perturbações da alma, não faz parcimônia em atribuí-las também à alma dos justos. De fato, não só os maus têm uma alma atormentada pelas paixões, mas também os bons, os que estão a caminho da sabedoria. Visto que Sêneca, também em *Carta a Lucílio no livro IX, 75* diz que por mais estudiosos que sejamos encontramos-nos ainda sujeito às paixões, embora sempre haja por parte dos sábios o contínuo esforço para se gozar definitivamente de um estado de perfeita tranquilidade, mas ainda estamos sujeitos a retroceder ao estágio precedente, isso se deve a condição da natureza humana, onde “muitas vezes, somos apenas honestos nas horas vagas, algo assim parecido quase sempre nos envergonha”¹⁶¹.

O esforço que os estóicos faziam no que diz respeito ao enfrentamento das paixões não consistia tão somente em negá-las como uma face obscura da existência humana, mas pelo uso da razão assumir uma atitude de indiferença com relação às paixões, tal treinamento era nomeado pelos estóicos de «*ataraxia*» ou *apatia*, que no idioma latino quer significar “*impassibilitas*” por assim dizer como a condição de termos de considerá-la (na alma e não no corpo,) como uma vida livre de todo sentimento oposto à razão e perturbador do espírito.

Com efeito, a reflexão de Agostinho sobre a natureza das paixões e sua preponderância na vida humana traz reverberações da doutrina estóica. Mas, para uma crítica aos estóicos, que realmente exigiam “arrancar” os afetos da alma, Agostinho utiliza o argumento do livro IX em *De civitate Dei* onde pretende esboçar sua própria teoria dos afetos.

¹⁶⁰ AGOSTINHO DE HIPONA, *De vera religione*, 38, 69-70, p. 137

¹⁶¹ SÊNeca, *Cartas a Lucílio*, IX, 75, 15, p. 310.

A posição inicial do hiponense é que o homem não pode modificar sua natureza, mas deve aprender a lidar corretamente com os seus afetos ¹⁶². As *paixões*, ou as *afecções* são dimensões da natureza humana, e seguem o curso da vida ao se tornarem presentes por todas as realidades práticas. Para Agostinho, existem paixões boas e desejáveis para a vida do espírito, embora pertençam propriamente à natureza sensível, só devendo ser erradicadas do espírito aquelas que não lhe convêm. Ora, nesta medida podemos dizer com razão que a perfeita *beatitudo* não conhecerá o aguilhão do temor nem o da tristeza. Inversamente, os estóicos consideram a possibilidade de erradicar as paixões pelo treinamento da razão, pois uma vida sábia configura-se na indiferença para com os sentimentos passionais, visto que as paixões, consideradas por doenças da alma a degeneram ao ponto de enfraquecê-la no seu curso natural. Em geral, a concepção segundo a qual a razão pode exercer o domínio no controle das paixões é tese comum entre o estoicismo e o agostinismo.

O homem, de acordo com Agostinho não pode modificar sua natureza, mas deve aprender a lidar com os seus afetos. Portanto, a forma mais apropriada para se lidar com os afetos se faz pela livre vontade ao escolher o que é bom para a grandeza da alma. Conforme diz Agostinhos quem tem uma boa vontade também terá afetos bons e apropriados; quem, no entanto, tem uma má vontade será arrastado mais profundamente ao mal dos afetos. Os afetos são bons quando pode ser subordinada a razão, isto é, quando, com sua própria força, impelem o homem ao alcance dos fins que a razão reconheceu como boa. Os maus afetos produzem uma divisão interior e evidencia um grau diminuído da unidade e da bondade¹⁶³.

Essa asserção vai ao encontro da análise conceptual dos estóicos: “para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: à vontade.” ¹⁶⁴ Por esta forma, tanto para o estóico como para Agostinho, a vontade consiste na possibilidade essencial, no sentido de transpor o homem de uma realidade que o descaracteriza enquanto humano, para outra realidade que o humaniza. A virtude autêntica, para Sêneca, só é possível a uma alma instruída, cultivada, uma alma que atingiu o mais alto nível através de uma contínua exercitação de si. Uma alma situada acima das contingências e eventualidades, uma alma bela e equilibrada em doçura e energia,

¹⁶², *De civitate Dei*, IX, 3-6 p. 823 e também ver livro XIV 5-24, p. 1303.

¹⁶³ Cf., *De civitate Dei*, XIV, 7, p. 1253.

¹⁶⁴ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, IX, 80, 4, p. 345

uma alma sã, íntegra, intrépida que força alguma possa vergar é a verdadeira personificação da Virtude¹⁶⁵, posto que a busca da verdade para ela não se torna fastiosa.

A vontade humana fica assim isolada nas suas decisões. Nela está contida a potência da alma para escolher o bem que se deve fazer e o mal que se deve evitar. Portanto, “ela é totalmente livre para querer ou não querer, isto é, ela é livre em relação a si mesma”¹⁶⁶. Dessa forma, a *libido* considerado por Agostinho como desejo desenfreado torna-se a maior inimiga da boa vontade, pois ela é o impulso que arrasta a alma para gozar dos bens materiais que são efêmeros, mutáveis, em detrimento do bem supremo que é imutável.

Para Sêneca como para Agostinho, somente a razão poderá dar a perfeição ao homem. Ora o único bem do homem é aquele que só por si o pode tornar feliz e esse bem é a virtude. Para os estóicos, ela não é outra coisa senão a recta razão – o *logos*. E a razão outra coisa não é senão uma parcela do espírito divino inserida no corpo do homem; e o espírito faz a conexão com a Verdade. Sêneca afirma que se a razão é divina e se todo bem é inseparável da razão, então todo bem é divino. Se todo o bem reside na alma, então será um bem tudo quanto contribui para dar à alma firmeza, elevação e largueza. Ora a virtude torna a alma mais forte, sublime, mais vasta e serena. Todo o contrário, isto é, tudo que excita os nossos desejos e concupiscência abate e amolece igualmente a alma¹⁶⁷. Os estóicos definem a concupiscência como apetite irracional e consideram que a ela se subordinam várias espécies de paixões: necessidade, ódio, ambição, ira, amor, cólera e ressentimento. A necessidade é sempre uma concupiscência determinada pela posse frustrada de alguma coisa, em que a pessoa é como que separada do objeto desejado, sendo, porém, impelida para ele num ímpeto desesperado. O homem pode ser considerado indisciplinado quando a faculdade da razão não é capaz de punir as concupiscência e sufocar a força das paixões.

¹⁶⁵ *Ibidem*, VII, 66, 6-7, p. 238

¹⁶⁶ Em Agostinho de Hipona não há de confundir em nenhuma instância livre arbítrio com liberdade. A distinção que leva a esta inferência é entre livre arbítrio e vontade, isto é, entre poder de escolha e capacidade de querer o bem. O primeiro é a faculdade de escolha com a qual nascem todos os homens, porquanto o segundo vale dizer, que a liberdade é o maior bem. Portanto, quanto mais próximo ao bem mais livre será a vontade humana. Segundo Mariana Palozzi, aqui não se trata de uma liberdade de escolha entre o bem e o mal - pensados como duas possibilidades comensuráveis de escolha, visto que o mal para Agostinho é deficiência, carência, ausência do bem, mas da liberdade daqueles que possuem as virtudes. Cf. CUNHA, Mariana Palozzi, *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, pp.91-92.

¹⁶⁷ Cf. SÊNeca, *Cartas a Lucílio*. IX, 75, 16-17, p. 310.

Para Agostinho o ser humano, na ordem de suas ações em busca da felicidade, deve identificar uma hierarquia de bens para a vida.¹⁶⁸ Em diversas circunstâncias ele toma posse de bens que podem ser considerados superiores, médios ou inferiores nessa ordem, substituindo muitas vezes bens que são superiores por bens inferiores,¹⁶⁹ alterando assim a ordem dos bens tal como estão dispostos no ser. Este repúdio ou agressão à verdade é estritamente voluntário. A questão derradeira é a de saber de onde procede este movimento de deturpação da ordem e agressão a ela, que a separa do bem incomutável: ou seja, qual a origem do pecado: se está realmente enraizado na vontade ou propriamente na natureza humana no que ela tem de involuntário e corpóreo.

O que parece comum entre o estoicismo e Agostinho é a consideração de que as paixões da alma são forças intempestivas, as quais não permitem ao homem o recolhimento da razão. De acordo com Agostinho, a razão exerce um papel importante na observância da ordem dos bens, mas uma mente turba na relação mente/vontade sempre hesita em sua deliberação, além de oscilar bastante devido a sua condição mutável. A mente¹⁷⁰, na sua capacidade de

¹⁶⁸ Esta temática se encontra no *Diálogo sobre a vida feliz*, onde Agostinho expõe sobre o conceito de Felicidade ligado ao conceito de sabedoria da vida, possivelmente retratando do conceito de vida feliz dos estoicos. A sabedoria é a medida do espírito, sem esta medida a alma procura os prazeres, o orgulho, a ambição. A fonte da beatitude consiste em conhecer a verdade, e a fonte da verdade é Deus. Leia-se em *Diálogo sobre a Felicidade I*, 1-2, p.20 onde se estabelece a relação entre felicidade e razão: Agostinho de Hipona, : “ Si ad philosophiae portum, e quo iam in beatae uitae regionem solumque proceditur. (...) Igitur hominum, quos philosophia potest accipere, tria quasi nauigantium genera mihi uideor uidere. Vnum est eorum, quo subi aetas compôs rationis adsumpserit, paruo impetu pulsuque remorum de próximo fugiunt seseque condunt in illa tranquillitate, unde ceteris ciuibis, quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui alicuius operis erigunt.”

¹⁶⁹ Uma teoria sobre a hierarquia dos bens ocorre na primeira parte do *Diálogo sobre o livre arbitrio* no qual Agostinho classifica os bens em pequenos, médios e superiores, nesse quadro ele procura situar o livre arbitrio da vontade como bem médio. De modo geral, a categoria dos grandes bens pertence às virtudes e à dos pequenos, as diversas espécies de corpos. Quando a vontade, que é um bem intermediário, se junta à sabedoria, que é o bem incomutável e comum a todos, consegue os principais e maiores bens do homem. O mal, pelo contrário, emerge quando o ser humano repudia este bem incomutável e se converte aos bens mutáveis.

¹⁷⁰ No vocabulário de Agostinho nota-se nitidamente a diferença entre os termos: «*Anima*», «*Spiritus*» e «*mens*». (i) *Anima* é o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. (ii) *Spiritus*, de acordo com Agostinho, o termo exerce dois sentidos basicamente distintos, o primeiro derivado de Porfírio e o segundo derivado das escrituras paulinas (Cf. *De Civitate Dei*, X 9,2). No contexto porfiriano, o termo *spiritus* designa bem o que denominamos imaginação reprodutiva ou memória sensível, portanto é superior à vida (*anima*) e inferior à mente (*mens*). Nas escrituras, *spiritus* designa a parte racional da alma e, por conseguinte torna-se uma faculdade específica do homem e o diferencia dos animais não possuem. (iii) *Mens* é a sede das faculdades de conhecer, querer e recordar, a parte superior da alma mais próxima de Deus, onde os bens inteligíveis são conhecidos e por onde ocorre a adesão a eles. A mente contém naturalmente a razão e a inteligência. *Ratio* é o movimento pelo qual o pensamento se processa de um conhecimento a outro. O *intellectus* pertence a mens e que é iluminada pela luz natural. SANTO AGOSTINHO, *Diálogo sobre a Ordem*. Tradução, Introdução e Notas de

conhecer as realidades imutáveis por ser iluminada pela luz da Verdade, também exerce a capacidade de conhecimento e julgamento, portanto ela se torna por assim dizer indissociável da capacidade de possuir os bens contemplados.

Devemos porventura elevar-nos desde já com as forças da nossa atenção, quaisquer que elas sejam para aquela suprema e sublime essência de que a mente humana é imagem imperfeita, mas, contudo, imagem, ou porventura devemos mais uma vez, por meio das coisas que percebemos exteriormente com os sentidos do corpo. Onde transitoriamente se imprime o conhecimento das coisas corpóreas, tornar mais claramente conhecidas essas três faculdades na alma? ¹⁷¹.

Agostinho no estudo que faz da mente humana na obra *De Trinitate* considera a *mens* e a *uoluntas* elementos essenciais do ser humano no esforço de alcançar a Verdade. Com efeito, a mente sã auxilia a vontade no percurso do homem interior, mas a mente sem a boa vontade torna-se isolada, de fato, incapaz de se estabelecer na ordem. Enquanto Sêneca considera “vontade boa” a potência da alma para a virtude, Agostinho vincula esta boa vontade à graça, pois sem a graça divina, o homem em decorrência do pecado original (vontade pervertida) tornaria incapaz de reconduzir a alma a sua origem – o ser.

Ao enfrentar o relativismo e o ceticismo de sua época, Agostinho indica alguns atributos universais para considerarmos as coisas criadas como boas. Segundo Agostinho, em qualquer que seja a substância, Deus lhe conferiu «*modus, species, ordo*»: a excelência humana vai depender do grau em que possui essas três perfeições¹⁷². Mas a natureza é proporcional ao bem, portanto *medida, forma e ordem* superiores supõem uma natureza superior, no entanto,

Paula Oliveira e Silva. Notas Complementares, Nota 1: *Anima, animus, spiritus*; Nota 3: *Intellectus/ Ratio*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 237-240; pp. 244-246.

¹⁷¹ AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade/ De Trinitate*, X, 12,19, p.709. « Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque intentionis uiribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago? An adhuc eadem tria distinctius declaranda sunt in anima, per illa quae extrinsecus sensu corporis capimus, ubi temporaliter imprimitur rerum corporearum notitia?» *A Trindade/ De Trinitate*, Trad. de A. do Espírito Santo, introd. e notas J. M. da Silva Rosa, trad. A. do Espírito Santo - D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.-M.S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007. Toda referência a esta obra segue doravante a esta edição bilíngue latim/portugues.

A obra máxima que sintetiza a filosofia e antropologia de Agostinho é a *Trindade/De trinitate*. Nela, o Hiponense afirma categoricamente que o homem foi criado, indubitavelmente, à imagem de quem o criou, não segundo o corpo, nem segundo a alguma parte da alma, mas segundo a mente racional onde pode residir o conhecimento de Deus.

¹⁷² AGOSTINHO DE HIPONA, *De natura boni contra Manichaeos liber unus*. Introdução, tradução e notas de Mario A. Santiago de Carvalho, Instituto de filosofia, Porto, Portugal, 1992, p. 39. As referências a esta obra segue doravante esta edição bilíngue latim/portugues.

boa por definição. Assim sendo o bem, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa. Mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida¹⁷³.

Com efeito, se, para nós, estar com a própria verdade pode ser um bem, é mau quando estamos apenas com vestígio seu e, portanto ainda será pior estar com a extremidade do vestígio, isso ocorre quando nos unimos aos prazeres da carne. A *beatitudo* nos estimula a vencer as carícias e fadigas deste desejo desenfreado¹⁷⁴. Marcia Colish evidencia elementos positivamente aproveitados por Agostinho para a construção de sua doutrina das paixões e percebe no hiponense características de uma sensibilidade considerada passiva e eticamente neutra, como herança de uma da cultura filosófica estóica¹⁷⁵.

2. *Fortitudo corporis* na relação dos bens criados.

É nosso objetivo identificar o caráter versátil da noção de paixão da alma e do corpo e suas variações no vértice do pensamento tardo-antigo, o qual representa a aurora do cristianismo, que teve como seu maior representante Agostinho de Hipona. As matrizes da doutrina de Agostinho sobre as paixões estão enraizadas na cultura helenística. De acordo com G. Madec, Agostinho, na sua dupla qualidade de orador e teólogo, realizou a produtiva confluência historial do cristianismo com o platonismo, sendo possível falar, na sua obra, não tanto de uma helenização do cristianismo como de uma "cristianização do helenismo"¹⁷⁶.

O obstáculo para se pensar uma doutrina das paixões em Agostinho decorre das fraturas deste tema das paixões na sua extensa obra, ou seja, o fato é que o problema das

¹⁷³ *Ibidem*, III, 4, p. 42.

¹⁷⁴ *De uera religione*, 41,78, p. 150.

¹⁷⁵ Cf. COLISH, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden-New York, E.J. Brill, 1990, p.169.

¹⁷⁶ MADEC, Goulven, *Petites Études augustiniennes*, Paris, Institut d' Études augustiniennes , 1994, p. 142.

paixões e sua relação com a estrutura ontológica do ser humano se encontra exposto nos escritos de Agostinho, de forma assistemática e bastante dispersa. Basicamente o seu pensar filosófico decorre quase sempre em torno de questões relativas à condição humana e suas quimeras, tais como as manobras do desejo, a natureza da alma e sua relação com a carne; o papel das paixões e o paradoxo da vontade; as fronteiras do humano, nos limites da liberdade e sua relação com o Bem. Agostinho, ao formular essas questões no âmbito da mundividência ‘*pre-medieval*’, foi influenciado por três vertentes da história da filosofia tardo-antiga: a antropologia maniqueísta, a qual defendia a materialidade da alma e o dualismo ontológico; o neoplatonismo o qual defendia a superioridade da alma sobre o corpo e, por último, a nascente doutrina cristã na sustentação da metafísica da carne e do corpo como morada do ser. O alvo de Agostinho será a demolição do grande edifício dualista maniqueísta, para propor em seu lugar uma ontologia relacional e unitiva, por sua vez, constitutiva da ideia de «*homo totus*» que se diz na fórmula corpo/alma/espírito. Assim, passo a passo o maniqueísmo vai sendo superado por Agostinho, pela ideia de um composto humano unitivo, guiado pelo princípio neoplatônico da superioridade da alma sobre o corpo, que eventualmente decorre da noção de interioridade da alma com relação ao corpo.

O problema antropológico formulado por Agostinho na descrição da relação corpo/alma/espírito, como partes integrantes da essência humana, também se destaca com algumas oscilações na evolução de seus escritos. Em dado momento, Agostinho assume uma posição propensa à negatividade do corpo e seu lugar na escala valorativa dos bens criados, pelo fato dos estímulos e solicitações que o corpo recebe da exterioridade dos sentidos, os quais poderão extraviar o homem no itinerário da Sabedoria e da Verdade, e a realização de sua vocação própria; em outros momentos, dessa forma assume a defesa do corpo como morada do ser, em contraposição aos platônicos, assim afirma a positividade do corpo com o valor estimado na ordem das criaturas.

A perspectiva hierárquica e relacional de alma/corpo situa Agostinho na posição neoplatônica. Uma vez que esta doutrina considera a alma uma realidade espiritual e superior no homem, o corpo deve colocar-se numa posição de subordinação. Dessa forma, a união corpo e alma se apresentam como meramente acidental. Em *De quantitate animae* (obra cuja data de

composição se situa entre 387 e 388), Agostinho confirma essa noção de alma como substância dotada de razão e, portanto devidamente apta para governar o corpo devido a sua grandeza¹⁷⁷.

O problema descrito inicialmente por Agostinho é axiológico e não ontológico, porque se refere ao lugar de destaque que o corpo e a alma ocupam na estruturação humana. De acordo com Agostinho, o erro dos platônicos está em compreender o corpo como antítese da alma, devido às dores e sofrimentos que a alma está forçada a suportar por sua vinculação com o corpo. Ora, o sofrimento é a causa de que a vida terrena esteja impedida de gozar a felicidade verdadeira. Nessa polêmica, Agostinho assume posições bem mais moderadas para amenizar o discurso negativo dos afetos e da sexualidade na relação corpo/alma. Em *De civitate Dei*, texto importante na relação de seus escritos tardios como expressão do filósofo amadurecido pelo tempo, o hiponense dedica os livros IX e XIV a esboçar uma teoria dos afetos na perspectiva avaliativa da sexualidade humana. A sua crítica opositora a metafísica platônica identifica o entrave negativo da estrutura ontológica do corpo na composição do *homo totus*, ou seja, do ser humano total. A este respeito diz o Hiponense:

« deixem-se, pois, os platônicos de apresentar o corpo humano como um castigo com que ameaça a alma, ou então não exaltem o culto desses deuses que nos exortam a fugir e a evitar com todas as nossas forças o corpo que eles nos deram, tanto uma coisa como a outra são totalmente falsas »¹⁷⁸.

Para Agostinho, os neoplatônicos representados por Plotino e Porfírio foram imprescindíveis na definição da natureza da alma e sua potência; a sua doutrina regista que a alma, se realiza a si mesmo quando orienta a sua vida pelo divino, isto é, Plotino afirmava que a alma é influenciada pelas características ontológicas daquilo pelo que se orienta. Se ela direciona o seu olhar para as coisas inferiores e espera a felicidade dos bens materiais, sensíveis, mutáveis e transitórios, ela se dispersa na multiplicidade, torna-se, ela mesma,

¹⁷⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, *De Quantitate animae*, 13, 22: « Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata. » SAN AGUSTIN, *De la cantidad del alma/De Quantitate animae in: Obras completas de san Agustín*. 3ª ed. Bilingue latim/espanhol. versión, introducciones y notas Trad. introd. y notas de Victorino Capánaga, et al. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963, p. 448. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição da BAC. Nossa tradução, do castelhano.

¹⁷⁸ *De Civitate Dei*, XII, 27, op. cit., p.1151.

instável, inquieta e fragmentada. Se, ao contrário, busca o Supremo bem no âmbito do divino que é sempre estável, ela própria adquire estabilidade, unidade e inteireza.

Através do neoplatonismo Agostinho procurou entender que a conversão da vontade para Deus pressupõe não apenas o ordenamento das paixões, ou fuga do sensível, não obstante, o conhecimento correto a respeito da essência e da existência de Deus. Pode se dizer que a alma no afastamento das realidades superiores, como também a conseqüente descida as realidades materiais corpóreas atinge a sua dispersão e, por conseguinte a dificuldade do retorno ao Uno-bem e a sua redescoberta como ser espiritual. De acordo com o comentário de Paula Silva, na edição portuguesa do *De Ordine*, « foi confiado ao magistério de Agostinho à tarefa de definir a Ordem e a Natureza de Deus, onde podemos identificar uma estreita convivência entre a alma do sábio e o divino; de fato, está com Deus o que entende Deus »¹⁷⁹. Isso significa que no encontro com a Sabedoria a alma humana encontrará sua face e sua dimensão última¹⁸⁰.

Os escritos primeiros de Agostinho que retratam ao período do retiro de Cassiciaco pretendem apresentar uma ontologia unitiva da relação corpo/alma, obtendo como vértice desta ontologia a alma. Em «*De libero arbitrio*» (388-90) assim como também em *De quantitate animae* (387-88) Agostinho procura sustentar a tese neoplatônica da natureza da alma e sua superioridade como substância que dá vida, atribuindo valor maior do que aquela que a recebe, pois um corpo, seja ele qual for, nutrido de paixões não poderia vencer um espírito dotado de virtudes. Além disso, toda a alma mesmo a mais viciosa é melhor do que o corpo. Por este fato, em «*De libero arbitrio*» Agostinho pretende duvidar do governo da *libido* sobre o corpo, visto que a sua debilidade e fraqueza o constitui como realidade ínfima, pois a mente contém a força de toda superação humana, assim enfatiza Agostinho:

« Pensas que a paixão é mais poderosa do que a *mens*, à qual reconhecemos ter sido confiado, por lei eterna, o domínio sobre as paixões? Eu, de facto, de modo algum penso que assim seja. E não seria absolutamente ordenado que as realidades mais fracas dominassem as mais fortes. Por isso, julgo que é necessário que a mente seja mais poderosa do que o desejo desenfreado, precisamente porque é recto e

¹⁷⁹ OLIVEIRA e SILVA, Paula, « Introdução » in *Santo Agostinho. Diálogo sobre a Ordem*, op. cit., pp. 53-54.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 151: « (...) na tentativa de definir a existência humana em conformidade com Deus, a Sabedoria, Agostinho diz a Licêncio que não está com Deus aquele que conhece por meio dos sentidos do corpo, mas o que ele percebe com o Espírito, ou com a mente.» Mais adiante, no parágrafo 19,50 Agostinho completa seu raciocínio: « quando a alma se adorna e se ordena e se torna harmoniosa e bela, ousará ver a Deus e a mesma fonte de onde emana toda a Verdade.»

justo que ela a domine. [...] E, então? Porventura duvidaremos que toda a virtude se deve antepor a todo vício, de tal modo que, quanto melhor e mais sublime for a virtude, tanto mais firme e invencível ela se torna? [...] nenhum espírito vicioso supera, portanto, um espírito armado de virtude »¹⁸¹.

O corpo se caracteriza como realidade inferior em relação à potência da mente, na qual se encontra o conhecimento e a força que orienta o homem para a unidade¹⁸². Quando a mente não tem domínio sobre o aspecto corporal, o homem será entregue às enfermidades que representam uma parcial disfuncionalidade do organismo – a desordem, pois da fraqueza não se pode obter êxito algum. De fato, a força se obtém da mente orientada pela vontade, esta reforçada pela virtude – o hábito se mantém em vigor para que o governo da *libido* não se sobreponha e certamente, se solidifica em necessidade para quem não resiste a ele, e por sua vez não lute contra ele; o exemplo é a lei do pecado que se exerce na tirania do hábito, pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, e merecidamente, porque, querendo ou não, se deixa cair voluntariamente na maldade.

Na ordem da beleza dos bens criados não podemos negar a bondade do corpo, mesmo que o pecado original possa lhe degenerar, contudo Agostinho já em seus primeiros escritos, como por exemplo, em *De Ordine* (obra cuja composição data do ano 386) identifica no corpo humano a dimensão valorativa, positiva, enquanto realidade animal – corpórea, mas dotada de racionalidade e mortalidade¹⁸³, todavia, o corpo não deve ser dissociado das demais realidades

¹⁸¹ LA, I, 10,20, p.115. « Sed alia contexamus. Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam, et eam posse etiam non regnare, compertum est. Aug. - Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorum esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur. Ev. - Ego quoque ita sentio. Aug. - Quid? virtutem omnem num dubitabimus omni vitio sic anteponere, ut virtus quanto melior atque sublimior, tanto firmior invictiorque sit?

Ev. - Quis dubitaverit? Aug. - Nullus igitur vitiosus animus virtute armatum animum superat. Ev. - Verissimum est.

¹⁸² *De ordine*, II, 11, 30, p.197: « Ratio est mentis motio, ea quae discutitur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est.»

¹⁸³ *De ordine*, II,11, 31, p. 197: « Ac primum videamus ubi hoc verbum, quod ratio vocatur frequentari solet; nam illud nos movere maxime debet, quod ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: *Homo est animal rationale mortale*. Hic genere posito quod animal dictum est, videmus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est ita regressus esse in rationem debet. Uno verbo a bestiis, quod rationale; alio a divinis separatur quod mortale dicitur.»

humanas. Através do corpo, a alma sente as dores e os prazeres, conhece as realidades sensíveis, faz intervenções no mundo e opera por meio dele. Assim, baseado na convicção de que a dimensão corpórea do homem, enquanto postulado filosófico foi a pedra angular rejeitada pelos clássicos no seu edifício conceitual, Agostinho, diferentemente, formula sistematicamente um problema decisivo para filosofia de sua época, sobre a positividade do corpo e sua posição na ordem dos bens criados. Isto é, propõe uma abordagem filosófica do corpo que lhe confira significação e valor.

O corpo mesmo situado como um bem ínfimo, que não tem vida própria, mas recebe sua vida da alma, na escala dos bens criados, encontra-se não obstante como um bem louvável pelo Criador - Deus. Agostinho já nos diálogos de Cassicíaco dá ênfase à defesa do corpo como bem louvável na ordem da criação:

« Contudo, é necessário que recordes que quer os grandes bens, quer os mais pequenos, só podem existir porque provêm Daquele de quem derivam todos os bens, quer dizer, de Deus. Foi disto que nos convenceu a discussão anterior, à qual tanta vez prestaste assentimento com alegria. Portanto, as virtudes, pelas quais se vive com rectidão, são grandes bens. E todo o tipo de beleza corporal, sem a qual se pode viver com rectidão, é um bem ínfimo. (...) A sua bondade deve louvar-se mais nos grandes bens do que nos médios, e mais nos médios do que nos ínfimos. Mas mais deve ser louvada por todos eles do que se os não tivessem dado todos »¹⁸⁴.

A concepção do homem e do mundo a partir de uma doutrina hierárquica dos bens, formulada por Agostinho no livro II do *De libero arbitrio* tem correlação estreita com as teses sobre a bondade da criação no *De vera religione*¹⁸⁵: em ambas obras procura explicar que a

¹⁸⁴ LA, II, 19,50, p. 237-238: « Ista ergo magna bona sunt: sed meminisse te oportet, non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est Deo. Id enim superior disputatio persuasit, cui totiens tamque laetus assensus es. Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt: potentiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt.[...] Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis: sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset. »

¹⁸⁵ Podemos ler em Agostinho uma exposição da hierarquia dos bens criados nos seguintes parágrafos do LA, II, XVII, 46; XVIII, 47, 48, 49; XIX, 50, 51, 52, 53; XX, 54, pp.229-245; ver também em *De vera religione* 18,35; 18,36;20,38. O argumento fundamental de Agostinho em *De libero arbitrio*, II, 17,46, parte da existência de três realidades *esse*, *uiuere* e *intelligere* e deduz a superioridade dos bens inteligíveis sobre os sensíveis. No final da exposição do argumento ele próprio as reduz a duas dimensões do existir, « *corpo* » e « *vida* » parece seguir analogicamente o método das três hipótese de Plotino, o Uno, a Inteligência (espírito) e a alma. Com efeito, corpo e alma tomam sua *forma* da forma imutável, sem a qual, dada a sua contingência, não teriam *ser*. E com isso, Agostinho estabelece a origem de todos os bens, a saber, Deus, sendo que nenhuma realidade pode existir sem que

bondade ou malícia do corpo dependem do bom ou mau uso que fazemos dele. Segundo Agostinho, a maior ou menor dignidade do corpo, e dos bens do mundo em geral, depende do uso que fazemos de seus membros, porque quando não usamos as coisas com retidão fazemos mau uso. “Assim, a primeira corrupção da alma racional está na vontade de fazer aquilo que a suma e íntima verdade impede”¹⁸⁶. “Toda criatura corporal é bem, por pouco que a alma – amante de Deus – a domine. É bem inferior, mas belo em seu gênero, por levar impressa uma forma ou espécie”¹⁸⁷. Portanto, a negatividade não se encontra no corpo como criatura, mas na vontade, pela qual fazemos uso dos bens. A bondade ou malícia depende do uso que fazemos deles. Quando eles são usados com sabedoria e retidão os seus membros sempre fazemos referência ao Supremo criador da vida.

« Portanto, se entre os bens do corpo encontramos alguns de que o ser humano pode não usar com retidão, nem por isso dizemos que eles não lhe deviam ter sido dados, pois reconhecemos que são bens: por que razão nos havia de admirar o fato de existirem igualmente no espírito alguns bens de que também podemos não usar com retidão, mas, porque são bens, não nos poderiam ter sido dados a não ser por Aquele de quem derivam todos os bens? »¹⁸⁸

Contudo, Agostinho assume a tarefa de livrar o corpo de tantas penas impostas pela tradição platônica, porque na sua concepção o bojo do problema humano e seu agir não se encontra na malícia dos sentidos do corpo, mas na alma propulsora da vontade, pois, “sofremos tantas coisas que não seríamos forçados a sofrer se a nossa natureza obedecesse à nossa vontade, de todas as formas e em todas as suas partes”¹⁸⁹. Estamos plenamente embaraçados

tenha vindo dele; ou seja, nada existe sem que tenha recebido *forma* da forma imutável, por consequência, todo o ser que se afasta de Deus, o Supremo *ser*, tende ao *não-ser*.

¹⁸⁶ *De uera religione*, 20, 38, p. 89: « Est autem vitium primum animae rationalis, voluntas ea faciendi quae vetat summa et intima veritas. »

¹⁸⁷ *De uera religione*, 20, 40, p. 91: « Ita omnis corporea creatura, si tantummodo possideatur ab anima quae diligit Deum, bonum est infimum, et in genere suo pulchrum; quoniam forma et specie continetur: si autem diligitur ab anima quae negligit Deum, ne sic quidem malum fit ipsa; sed quoniam peccatum malum est, quo ita diligitur, fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus voluptatibus. »

¹⁸⁸ *LA*, II, 18,48, p. 233.

¹⁸⁹ *De civitate Dei*, XIV, 15, p.1284: « Dolores porro, qui dicuntur carnis, animae sunt in carne et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit? Sed quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus, aut aliquid animae, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem, vel lenis, ut voluptatem. Sed dolor carnis tantum modo offensio est animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio, sicut animi dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt. Sed tristitiam plerumque praecedit metus, qui et ipse in anima est, non in carne. Dolorem autem carnis non

quando as dores resultantes das paixões que se dizem da carne são elas da alma que as sente na carne; e procedem da carne, pois “no próprio prazer corporal, encontramos como aprender a desprezá-lo, não porque o corpo seja mau por natureza, mas porque é vergonhoso revolver-se no apego aos últimos bens, quando nos é permitido apegar-nos a bens mais altos e deles fruir”¹⁹⁰.

Com efeito, não há nada inútil na criação, porque tudo na natureza proclama o louvor ao Criador e a própria beleza nos convoca a conhecê-lo. Em *De civitate Dei* Agostinho diz que todas as naturezas, pelo fato de existirem, têm a sua medida e forma e certa harmonia, isto é ordem, consigo mesmas, e, portanto, são boas.¹⁹¹ Desse modo, devemos amar a beleza do corpo, porque o amor ao próprio corpo deve ser cultivado pelo ser humano positivamente, com medida, forma, ordem e seu devido lugar na escala axiológica dos bens criados. Quando se ama de forma desordenada com o amor desmedido ao bem ínfimo em detrimento ao bem supremo podemos nos aproximar do *não-ser*. Na verdade, o amor à beleza do corpo, bem ínfimo e carnal poderá ser mal quando esse amor a ele se antepõe ao amor a Deus:

«Assim como a beleza do corpo, obra de Deus, sem dúvida, mas bem ínfimo, carnal e temporal, é mal amada quando Deus, bem eterno, interior e sempiterno é posto em segundo plano e tal como, abandonada a justiça, o ouro é amado pelo avaro, não por falta do ouro mas do homem, - assim é também em relação a toda criatura: por muito boa que seja, ela pode ser amada com um amor bom ou mal, bom se a ordem é salvaguardada, mal se é violada »¹⁹².

praecedat ullus quasi metus carnis, qui ante dolorem in carne sentiatur. Voluptatem vero praecedat appetitus quidam, qui sentitur in carne quasi cupiditas eius, sicut fames et sitis et ea, quae in genitalibus usitatus libido nominatur, cum hoc sit generale vocabulum omnis cupiditatis.

¹⁹⁰*De vera religione*, 45, 83, p.159. « Quapropter, etiam in ista corporis voluptate invenimus unde commemoremur eam contemnere; non quia malum est natura corporis, sed quia in extremi boni dilectione turpiter volutatur, cui primis inhaerere fruique concessum est.»

¹⁹¹*De civitate Dei*, XII, 5 p.1089: « Naturae igitur omnes, quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quendam secum pacem suam, profecto bonae sunt; et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt; et quae semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum, quibus Creatoris lege subduntur, in melius deteriusve mutantur, in eum divina providentia tendentes exitum, quem ratio gubernandae universitatis includit. »

¹⁹²*De civitate Dei*, XV, 22 p. 1397-1398. « Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale carnale infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno interno sempiterno bono, quemadmodum iustitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis. Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene amari potest et male: bene scilicet ordine custodito, male ordine perturbato. »

O fato é que o corpo distinto da alma não deve ser culpado pela origem da desordem, mas os homens que fazem uso do corpo, uma vez que, fazendo uso das mesmas realidades, uns empregam-nas bem, outros mal. Visto que a precariedade da natureza humana vive sempre na extremidade do confronto consigo mesma ou com as partes que a compõe – corpo, alma, espírito e vontade - há, portanto, nessa extremidade uma força que perpassa todas as fronteiras da miséria humana e o transpõe em direção ao ser. Esta força denomina-se *mens*. Por conseguinte, diz Agostinho, “a mente não pode ser disposta das alturas onde domina, e da reta ordem, por nenhuma outra realidade, a não ser pela vontade”¹⁹³.

O governo da mente é revigorado pelo movimento da vontade que pela sua força poderá frear as paixões desmedidas. Agostinho credita a posse da beatitude à boa vontade:

« Creio que recordas, portanto, que na primeira discussão ficou suficientemente patente que nenhuma realidade torna a mente serva da paixão, a não ser a própria vontade. Na verdade, a mente não pode ser forçada a essa desonra nem por uma realidade superior, nem por igual a ela, porque isso seria injusto. Também não pode ser forçada por uma realidade inferior, porque esta não tem poder para fazê-lo. Resta, portanto, que seja próprio dela este movimento pelo qual a mente converte a vontade da fruição do Criador para a fruição das criaturas »¹⁹⁴.

Corpo/alma/espírito constitui unidade substancial do homem. Porém, aqui não entendemos “unidade corpo e alma” no sentido radical do termo, como se fosse uma única natureza, mas no sentido de que essa composição que forma o homem por inteiro integra-se de maneira harmoniosa. Essa junção é ontológica, ou seja, está na natureza constitucional da alma unir-se com o corpo e na do corpo unir-se com a alma, pois foram assim ontologicamente designados pelo Criador para viver em unidade. Tal que a reunião alma e corpo definem a essência metafísica de homem, visto que não é possível obter na doutrina agostiniana nenhuma prova da união accidental entre corpo e alma, assim como para o platonismo que em parte compreendia o corpo como punição para alma. Agostinho afirma que por testemunho da nossa

¹⁹³ LA, I, 16, 34 p. 137.

¹⁹⁴ LA, III, 1, 2 p. 253 « Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi própria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit. »

natureza íntegra o corpo está unido à alma para que o homem seja inteiro e completo: “*corpus animae cohaerere ut homo totus et plenus sit.*”

Com Agostinho, o corpo adquiriu radicalmente novo significado para filosofia, não apenas na fórmula da metáfora cristã sob o signo de que o corpo não deverá ser apenas a morada da alma, mas uma dimensão integrante e constitutiva do homem, em união com a alma. Aquilo que sou, possui indissociavelmente uma dimensão corpórea. Sendo assim, a discussão antropológica da distinção corpo e alma ganha espaço no agostianismo, e a sua nova versão será “a do *homo totus*, que consta de alma e carne, ou melhor, como se diz, de alma, espírito e carne”¹⁹⁵. Tal versão antropológica pressupõe a totalidade do ser humano corpo/alma/espírito como elemento importante para a definição de sua essência, e não apenas a alma. A natureza íntegra do homem é espírito, alma e corpo, diz Agostinho: quem pretende excluir o corpo da natureza humana pode causar um delírio¹⁹⁶. Com esta definição de homem, a dimensão carnal adquiriu uma pertinência antropológica, graças não somente as intervenções de Agostinho, mas também a alguns autores cristãos primitivos da patrística, que argumentaram vigorosamente contra o dualismo platônico¹⁹⁷.

De acordo com Margaret Miles, as doutrinas estoicas e platônicas ainda permanecem fechadas no sentido dualista, por não haver espaço para uma filosofia do corpo bastante articulada com a alma, na história metafísica, assim como emerge fortemente na ética de ambas

¹⁹⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *De anima et eius origine*, I, 17, 28 « Si autem illud est verum, quod totus homo ex toto homine propagatur, id est, corpus, anima et spiritus: ibi proprie dictum est, In quo omnes homines peccaverunt; hic autem tropice, *ex uno sanguine*, totum significatur a parte, id est, totus homo, qui ex anima constat et carne, vel potius, ut iste amat loqui, ex anima et spiritu et carne. Isto é todo o homem, que consta de alma e carne, ou melhor, como se gosta de falar, de alma, espírito e carne. » SAN AGUSTIN, *Del alma y su origen/ De Anima et eius origine, libri quatuor*, (PL 44) edição bilingue latim/espanhol. Versión, introducciones y notas, Victorino Capanaga, O.S.A. et al., Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1963, p. 329. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição da BAC. Nossa tradução, do castelhano.

¹⁹⁶ *De anima et eius origine*, IV, 2,3 p.383. « Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus: quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit. »

¹⁹⁷ Identificamos o termo, «*Caro e carnalis*» por algumas vezes no *De libero arbitrio*. No livro II, o termo aparece uma única vez, em contexto aproximado ao neoplatônico como ente material, ou, aquelas ações apartadas de luz, ou do Uno: “Infelizes os que se afastam da tua luz e aderem docemente à sua própria obscuridade! De fato, como quem te volta às costas, fixam-se nas obras carnis como na sua própria sombra e, contudo, mesmo o que aí os deleita, ainda o recebem da irradiação da luz”. Cf. LA, II, 16,43. Já no livro III, contudo, os termos *caro* e *carnalis* aparecem por várias vezes, podemos examinar nas seguintes partes do livro; III, 5, 17; III, 9,27; III, 9,28; III, 10,29; III,18,52.

as escolas clássicas¹⁹⁸. Agostinho inaugura no pensamento tardo-antigo os alicerces de uma ontologia do ser humano menos fracionado desde sua essência a demanda de sua existência. Enquanto os platônicos não tinham a menor preocupação em assegurar a preciosidade da unidade nem a permanência do composto humano, Agostinho responderia ao platonismo que uma alma só será alma se tem um corpo que possa usar, e que um corpo só é corpo se estiver a serviço de uma alma. Assim, elucida o hiponense no diálogo *Sobre a Vida Feliz*, já que estamos de acordo em reconhecer que não pode existir homem algum sem corpo e alma,¹⁹⁹ compete-nos agora investigar a natureza da alma e sua relação com o corpo na produção das paixões.

Para melhor definição acerca da natureza da alma e sua dinâmica, sobressai no vocabulário agostiniano à distinção entre os termos “*anima*” e “*animus*” os quais são aplicados em contextos diferentes. O termo “*Anima*” é usado para significar o princípio vital que anima/dá vida os corpos tanto dos homens quanto dos animais, enquanto o termo “*animus*” é preferencialmente usado por Agostinho para denominar a alma humana, sendo, portanto, além de *princípio vital*, uma *substância racional*, pois em *De Civitate Dei*, Agostinho com a finalidade em destacar a relevância da alma humana, a nomeia de “*animus*” ou de “*summus gradus animae*”²⁰⁰, e por vezes, faz a associação entre “*animus*” e “*mens*.” A mesma

¹⁹⁸ MILES, Margaret, *Augustine on the Body*, op. cit., , p.2 « Classical thought valued the mind with the result that the body, the denied or repressed component, was left to “return” negatively and regressively in such cultural phenomena as the popular demand for entertainment featuring sex and violence-the. [...] metaphysical dualism is the conceptual formulation of this experience: “it’s not because two worlds or two principles have been conceived, that the necessity of a difficult passage and a profound change has been affirmed, but it is because this passage and this change have been affirmed that two worlds have been imagined. Stoic and Neoplatonic thought remains close to felt dualism in that although this experience is never given a full metaphysical, it emerges strongly in the ethical teachings of both schools. »

¹⁹⁹ *De beata vita*, 2,7, p.124.

²⁰⁰ *De civitate Dei*, VII, 23, 1, p.661 « É certo que, no mesmo livro acerca dos deuses escolhidos, Varrão afirma que, no conjunto da natureza, a alma apresenta três graus. No primeiro, ela circula por todas as partes vivas do corpo, mas não tem sensibilidade, sendo apenas princípio de vida. No nosso corpo, diz ele, esta virtude impregna os nossos ossos, as nossas unhas, os nossos cabelos, como no mundo as árvores se alimentam, crescem e vivem à sua maneira sem gozarem de sensibilidade. No segundo grau, a alma possui sensibilidade, e essa virtude penetra nos nossos olhos, nos nossos ouvidos, nas nossas narinas, na nossa boca, no nosso tato. No terceiro grau, o mais elevado, a alma chama-se espírito e a inteligência domina aí: desta carecem todos os mortais exceto o homem. »

« Et certe idem Varro in eodem de diis selectis libro tres esse affirmat animae gradus in omni universaque natura: unum, quod omnes partes corporis, quae vivunt, transit et non habet sensum, sed tantum ad vivendum valetudinem; hanc vim in nostro corpore permanere dicit in ossa, ungues, capillos; sicut in mundo arbores sine sensu aluntur et crescunt et modo quodam suo vivunt: secundum gradum animae, in quo sensus est; hanc vim pervenire in oculos, aures, nares, os, tactum: *tertium gradum esse animae summum*, quod vocatur animus, in quo intelligentia praeminet; hoc praeter hominem omnes carere mortales. Hanc partem animae mundi dicit Deum, in nobis autem genium vocari. »

interpretação sucede com relação aos termos, mente «*mens*» e espírito «*spiritus*» (...), quer dizer, com as coisas invisíveis que não se encontram ao alcance de nosso sentido interior”²⁰¹. Aliás, o próprio termo *spiritus* possui dois sentidos diferentes no vocabulário de Agostinho; o primeiro deriva de Porfírio e está associado a *imaginação* ou *memória sensível*, que reproduz a imagem dos objetos apreendidos pelos sentidos, é, portanto, superior à vida «*anima*», mas inferior ao pensamento «*mens*».²⁰² Por conseguinte, Agostinho dá outro sentido à palavra “*spiritus*”, desta feita mais diretamente inspirada nas *Escrituras*, o qual designa a *parte racional da alma* e, por conseguinte, aquela que especifica o homem enquanto tal, distinguindo-o dos animais. No texto, *De Genesi ad Litteram*, a noção de espírito refere-se a qualidade da alma e se encontra inferior a mente, nele estão representados as semelhanças das realidades corporais²⁰³. De acordo com Paula Oliveira e Silva²⁰⁴, no interior do corpus agustiniano, nem sempre *spiritus* é empregue no sentido da atividade específica da mente, pois se toda mente é espírito, o contrário não ocorre necessariamente. A mente apenas recolhe a atividade intelectual, enquanto que o *spiritus* também integra a dimensão da alma que recolhe as imagens corpóreas, cuja a atividade relaciona-se de algum modo com a visão sensível e com os corpos. Para o termo *mens* reservam-se as operações das suas faculdades próprias, a fim de nela se produzir a imagem de Deus, incorpórea e espiritual. Com efeito, pode-se falar de uma visão espiritual quando nos referimos àquela que se gera na alma através da memória sensível.

²⁰¹ *Ibidem*, VII, 23, 1, p. 662.

²⁰² AGOSTINHO DE HIPONA, *Comentário literal ao Gênesis*, XII, 24, 51. AVGVSTINVS, *De Genesi ad litteram*. CSEL 28 (J. ZYCHA, 1972)]. *La Genèse au sens littéral*. Traduction introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. DESCLÉE DE BROUWER, Paris, 1972, p. 415. Toda referência feita a esta obra segue doravante a esta edição bilíngue francês/latim.

« Quamquam itaque in eadem anima fiant uisiones, siue quae sentiuntur per corpus, sicut hoc corporeum caelum, et terra, et quaecumque in eis nota esse possunt, quemadmodum possunt; siue quae spiritu uidentur similia corporum, de quibus multa iam diximus; siue cum mente intelliguntur, quae nec corpora sunt, nec similitudines corporum; habent utique ordinem suum, et est aliud alio praecellentius. Praestantior est enim uisio spiritalis quam corporalis, et rursus praesantior intellectualis quam spiritalis. [...] Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur. »

« Sans doute est-ce dans la même âme (*anima*) que se produisent toutes ces visions: celles qui sont perçues par le corps, comme ce ciel corporel et la terre et tout ce qui peut y être connu, autant que cela peut l’être ; - celles qui sont vues par l’esprit, c’est-à-dire les images des corps dont nous avons déjà longuement parlé ; - celles qui sont saisies par l’âme intellectuelle (*mens*) et qui ne sont ni corps ni images de corps. Mais ces visions s’ordonnent selon une hiérarchie et les unes sont plus excellentes que les autres. La vision spirituelle est supérieure à la vision corporelle ; à son tour, la vision intellectuelle est supérieure à la vision spirituelle.

²⁰³ *De Genesi ad litteram*, XII, 9, 20, p. 357.

²⁰⁴ *De ordine*, Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva, nota complementar, Lisboa, INCM, 2000, pp. 238-239.

A «*ratio*», segundo a clássica definição do *De Ordine*, é o movimento pelo qual a *mens* passa de um conhecimento a outro, compondo-os ou dividindo-os: “A razão «*ratio*» é o movimento da mente «*mens*» capaz de distinguir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem”²⁰⁵. A mente, mesmo misturada do composto humano – corpo, vontade, paixões – mas ilumina pela luz natural, a luz da verdade, procura fazer a mediação entre a natureza humana e o divino, para ordenar a alma na sua relação com o corpo, e através do comando da sabedoria reconduzir o homem à sua origem espiritual. A *mens* é a parte superior da alma racional «*animus*»; é ela que adere aos inteligíveis e a Deus. Ela contém, naturalmente, duas outras faculdades, a «*ratio*» e a «*intelligentia*», conforme atesta o próprio Agostinho em *De Civitate Dei* que a mente, se encontram unidas, por natureza, a razão e a inteligência, embora as suas funções sejam diferentes no ato de conhecer a Verdade.

« De fato, Deus não fala ao homem por uma criatura corpórea – como se ferem os ouvidos do corpo fazendo vibrar o ar entre aquele que fala e aquele que ouve; [...] mas fala pela própria verdade se alguém está apto a ouvir pelo espírito e não pelo corpo. Fala deste modo à parte mais excelente do homem, superior a todos os elementos que consitem o homem e à qual só Deus é superior. (...) Mas como a própria parte mental, sede natural da razão e da inteligência, está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem, necessitava, antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável e dela gozar, ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz duma tão grande felicidade »²⁰⁶.

A noção de corporeidade na antropologia agustiniana perpassa esse composto corpo/alma/mente/espírito. A noção de corpo como morada do espírito se dá na defesa de que pela carne também se cultivam as artes, os estudos, os encargos; a vida de uma pessoa é dada à carne, de modo que a morte e a vida pertencem à carne. Se todas as coisas são subordinadas à

²⁰⁵ Cf. *De ordine*, II, XI, 30, p. 197.

²⁰⁶ *De civitate Dei*, XI, II, pp. 989-990. « Sic enim Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem, corporalibus instrepens auribus, ut inter sonantem et audientem aëria spatia verberentur, neque per eius modi spiritalem, quæ corporum similitudinibus figuratur, sicut in somnis vel quo alio tali modo; [...] sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine ceteris, quibus homo constat, est melius, et quo ipse Deus solus est melior. [...] Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantæ felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. »

alma, mediante a carne, torna-se impossível ter outro instrumento, no qual haja movimento de vida, senão a própria carne.

A alma existe no corpo para dar forma ao ser. Logo, a função do corpo é ser veículo-instrumento para as ações da alma. A ideia de vida interior com ressonâncias na vida exterior foi também um problema dispensado pelos platônicos, mas, assumido com ênfase por Agostinho na sua tarefa de religar a alma a seu corpo, para que ela não tornasse o elo frágil ou inseguro no seu percurso para a Verdade. A união alma/corpo deve antes constituir um ponto de partida seguro, e o corpo não deveria ser condenado por sentir as paixões que a alma lhe imprime, mas unido à alma tornaria um campo maior de força no combate as paixões que obstruem o conhecimento da Verdade.

Em *De beata uita*, Agostinho deduz que “da composição humana, de alma e corpo não se pode duvidar, mas resta saber se não existe outra coisa que seria para o homem um complemento de perfeição. De fato, para as duas formas desejou alimento, a natureza fixou aos corpos a dimensão à qual pode atingir, porém sequer atingiriam essa dimensão se lhe faltasse o alimento”²⁰⁷. E qual o alimento da alma? A resposta é sem dúvida a Sabedoria. Por este alimento, em certo sentido, os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre. Já os espíritos desprovidos de saber estão cheios de vícios e maldades.²⁰⁸ Do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante fica impregnado de doenças²⁰⁹.

Agostinho descreve a sabedoria como tônico essencial à cura das doenças da alma. E o que são consideradas por doenças da alma? As más paixões, ou *a libido* caracterizadas por desejos desenfreados, os quais degeneram a alma na sua medida, forma e ordem, isto é, na sua integridade, porque elas têm na sua origem o excesso, a desmedida, a desordem e nos arrastam para a *nequitia*, ou seja, para o nada, o esvaziamento existencial. As doenças da alma

²⁰⁷ *De beata vita*, II, 7, p.125: “Ergo duo ista inquam esse non dubitas, corpus et animam ; sed incertus es utrum sit aliud quod ad complendum ac perficiendum hominem valet. (...) Modum—inquam—suum a natura constitutum habent omnia corpora, ultra quam mensuram progredi nequeant; tamen ea mensura minora essent, si eis alimenta defuissent; quod et in pecoribus facilius animadvertimus. Et nemo dubitat cibis subtractis omnium animantium corpora macrescere.

²⁰⁸ *Ibidem*, II, 7, p.126.

²⁰⁹ *Ibidem*, II, 8, p.128: « Ista ipsa est inquam, crede mihi, quaedam sterilitas et quase lames animorum. Nam quemadmodum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo vitia indicant famem, ita et illorum animi pleni sunt morbis quibus sua ieiunia confitentur. Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt. »

decorrentes de sua inanição e carências tornam-se a mãe de todos os vícios, e a alma afetada por essas doenças, se escoar, decompõe, dissolve e de certo modo não cessa de deteriorar e decair. Qual seria o estorvo para a felicidade humana? Para os platônicos,²¹⁰ a resposta seria breve seria o desejo. Esse pela sua necessidade de repleção representa a fraqueza do corpo em sua contingência e a origem de muitas mazelas humanas, pelo qual se expõe a vulnerabilidade do ser humano. Porém, Agostinho apresenta outra formulação para o conceito de desejo na filosofia; com efeito, os desejos são as ressonâncias da alma que reagem no corpo. A debilidade do corpo, na verdade são ressonâncias daquilo que a alma sente no seu ato de desejar os objetos sensíveis, por isso que para Agostinho não devemos culpabilizar o corpo por sentir as afecções impulsivas da alma que deseja.

O desejo tem sua origem na alma, pois « quanto às dores que se dizem da carne, são elas da alma que as sente na carne e procedem na carne. Na verdade, o que é que pode sofrer ou desejar a carne por si só sem a alma? “O que se diz desejar ou sofrer a carne é o próprio homem, como já expusemos, ou algo da alma que recebe na carne uma impressão penosa”²¹¹. “As paixões vão serpenteando aos poucos, a vida humana, por meio de todas as entradas dos sentidos, entrega-se às aparências; acomoda-se às cores; apega-se aos sons; esconde-se na ira, nos discursos falaciosos; subjuga-se aos odores; inunda-se nos sabores e obscurece os sentidos com o movimento furioso da imundície tenebrosa; abarca com certa obscuridade todos os meandros da inteligência, por meio dos quais o fulgor da mente costuma difundir a luz da razão”²¹².

²¹⁰ Observamos muitas oscilações na evolução do pensamento platônico no que diz respeito às paixões entre a alma e o corpo. Platão afirma no diálogo *Górgias* que os prazeres são do corpo e da alma, o desejo é uma sensação de dor: Cf. *Górgias* 496 d-4-7. Já no *Fédon*, Platão admite que no corpo se encontre amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem número de banalidades. Essa visão dualista de Platão, distinguindo o corpo da alma constitui o marco conceitual da profusa lista de desejos e afecções que provém do corpo. Mas existe um prazer em si mesmo, o prazer de nossas horas de filosofia que não gira em torno do corpo e tem como horizonte a temperança, a liberdade e a verdade: Cf. *Fédon* 114 d; 59a 3.

²¹¹ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 15 p. 1285.

²¹² AGOSTINHO DE HIPONA, *Oitenta e três Questões Diversas, Qu XII*. « Declaração de um certo Sábio » Tradução de Paula Oliveira e Silva e Diogo Morais Barbosa, edição em preparação. Agradeço aos autores a cedência do texto já traduzido, ainda em versão de *instrumentum laboris*. « Agite », inquit, "o miseri mortales, hoc agite ne umquam polluat hoc domicilium malignus spiritus, ne sensibus immixtus incestet animae sanctitatem lucemque mentis obnubilet. Serpit hoc malum per omnes aditus sensuales: dat se figuris, accomodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subicit, infundit saporibus, ac turbidi motus illuvie tenebrosis affectibus tenebrat sensus, quibusdam nebulis implet omnes meatus intellegentiae, per quos expandere lumen rationis radius mentis solet. »

3. *De bono et malo corporis* na ordem da criação.

Agostinho dedica parte do *De Genesis ad litteram* ao estudo da alma e sua natureza, porque, segundo ele, o assunto não será de pouca importância para a filosofia²¹³. A sua tarefa consiste em combater as infundadas teses do maniqueísmo²¹⁴ ao definir a natureza da alma como algo criado, obviamente não da mesma substância e essência do criador.

A perspectiva conceptual do maniqueísmo é a da divergência entre duas substâncias, ou seja, a da existência de uma identidade da natureza humana dilacerada, tal concepção trouxe consequências para a compreensão antropológica da unidade do ser. Agostinho em polémica antimaniquéia acusa Mani pela sua ineficiência em compreender a doutrina da criação do

²¹³ O estudo sobre a natureza da alma foi abordado por Agostinho no livro VII do *De Genesi ad litteram libri duodecim*, onde formula as questões sobre a natureza da alma sustentada na doutrina da criação.

²¹⁴ De acordo com José Rosa, « o maniqueísmo, para o jovem Agostinho, se manifestava como a grande tentação de se encontrar a felicidade no simulacro, na medida em que lhe prometia resolver os problemas que mais atormentavam a sua consciência: a existência do mal no mundo (em todas as suas expressões físicas e morais, passivas e ativas) e o desejo de conhecer a natureza de Deus. » ROSA, José, «*Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X*», op. cit, pp. 697-722.

De acordo com José Rosa, no Livro III de *Confissões*, Agostinho faz uma longa exposição daquilo que ele considera detestável no maniqueísmo. Declara o filósofo de Hipona: “Eu ignorava outra coisa, aquilo que verdadeiramente é, e como que era levado, um tanto subtilmente, a sufragar àqueles estultos enganadores, quando me perguntavam de onde vinha o mal, e se Deus era delimitado por uma forma corpórea e se tinha cabelos e unhas, e se devia ser tido por justo quem tivesse várias esposas ao mesmo tempo e matasse seres humanos e oferecesse sacrifícios de animais. [...] Eu, que ignorava estas coisas, perturbava-me com elas, e, apartando-me da verdade, parecia-me caminhar para ela, porque não sabia que o mal não é senão a privação do bem, até ao ponto de não ser absolutamente. E como podia vê-lo eu, cujos olhos não conseguiam ver para além do corpo e cujo espírito não via para além dos fantasmas?” (*Conf. III. 6, 12, p. 95*). Agostinho enquanto estivera na seita dos maniqueístas durante nove anos, teve como verdade absoluta a crença de que o mal praticado pelos homens era culpa de sua própria natureza, o que eximia cada ser humano da culpa particular pelos atos maus. O maniqueísmo, além de atribuir o ser aquilo que é privado de ser – o mal, ou seja, além de substanciar o mal, viola efetivamente a própria sociedade que o homem deve ter com Deus, quando a mesma natureza, de que ele é autor, se polui na perversidade do prazer. (Cf. *Conf. II, VIII, 15*). A propósito do itinerário de Agostinho no maniqueísmo e da conversão ao cristianismo, leia-se ROSA, José Maria Silva, «*Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X*», In: ROSA José Maria Silva (Org.), *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 697-722. De acordo com CARL G. VAUGHT, Agostinho rejeita a doutrina maniqueísta porque ela apresenta duas vontades dentro do indivíduo, afirmando que existem dois tipos de mente, uma boa e outra má. O paradoxo da vontade que Agostinho tem em mente é entre dois atos de vontade, em vez de ser entre duas faculdades da vontade e, como consequência, ele descreve o conflito dentro de si mesmo como um confronto entre duas vontades concorrentes, em vez de entre dois princípios opostos. Agostinho também sugere que esse conflito interno reflete o pecado original que cada homem herda de Adão. CARL G. VAUGHT. *Encounters with God in Augustine's Confessions - Books VII-IX*. New York, University of Press: 2004, p. 86.

homem e a natureza da alma, pelos seguintes aspectos. Em primeiro momento, os maniqueus investigam de forma inútil e infundada a ideia de homem criado do limo da terra, porque nela há insinuações de que faltava talvez uma matéria mais nobre e celeste que pudesse inserir o homem numa posição mais similar ao criador, para que não fosse criado da impureza terrena e assim tornasse de forma frágil e mortal. Por conseguinte, segundo Agostinho se os maniqueus preferissem examinar os segredos das palavras, não as censurando e difamando-as, mas as investigando e respeitando-as, sem dúvida não seriam maniqueus²¹⁵, pois os maniqueus não entendem os muitos significados que se encontram nas *Sagradas Escrituras* referentes à terra e à água²¹⁶.

O limo, de acordo com Agostinho não representa a fragilidade terrena da alma no corpo, mas a natureza carnal e suas vicissitudes, pois a alma foi criada de uma substância incorpórea, uniforme, não obstante, dotada de razão e mente e, portanto não pode ser alterada em sua forma criada. Mas, o que levou à deformidade da alma? Agostinho diz que foram os vícios, pois a natureza da alma pode sofrer modificações pelos vícios das paixões, diferindo precisamente por isso, em essência e substância, da natureza do criador. A alma humana sofre mudanças pelo pecado considerando a grande variedade de sentimentos e afetos. A alma pertence deste modo, às realidades fugazes, devido a sua mutabilidade. E o corpo, somente depois do pecado passou a se corromper, por conseguinte, a tornar-se débil e sujeito à morte²¹⁷.

« O homem foi feito de corpo e alma, e, portanto não é absurdo que tenha recebido o nome de *limo* devido a sua composição, pois, assim como a água se une, se aglutina e se junta à terra, quando dela se

²¹⁵ AGOSTINHO DE HIPONA, *De Genesi contra Manicheos*, II, 2, 3: « Si los maniqueos quisieran esclarecer estos secretos de las palabras divinas, siendo más bien investigadores reverentes que no censuradores vituperantes, ciertamente no serían maniqueos, porque a los que piden se da, los que buscan encuentran y a los que llaman se abre. Los que investigan con más cuidado y piedad que estos miserables e impíos, encuentran que en estas palabras se encierran muchas y graves cuestiones; mas esto es propio de los que buscan con intención de encontrar; ellos, por el contrario en nada trabajan si no es para no encontrar lo que buscan. » SAN AGUSTIN, *Del Génesis contra los maniqueos*, in: *Obras completas de san Agustín*. Edição bilingüe Latim/espanhol. Vol. XV. Trad. introd. y notas de Balbino Martín. Madrid, BAC, 1957, p. 428. As referências a esta obra seguem doravante esta edição. Tradução nossa, do castelhano.

« Haec secreta verborum si non reprehendentes et accusantes, sed quaerentes et reverentes Manichaei mallent discutere, non essent utique Manichaei; sed daretur petentibus, et quaerentes invenirent, et pulsantibus aperiretur. Plures enim quaestiones in hoc sermone proponunt, qui diligentia pía quaerunt, quam isti miseri atque impii: sed hoc interest, quod illi quaerunt ut inveniant, isti nihil laborant, nisi non invenire quod quaerunt. »

²¹⁶ Cf. *De Genesi contra Manicheos*, II, 7, 8, p. 436

²¹⁷ Cf. *De Genesi contra Manicheos*, II, 7, 8, II, 7, 8 p. 436 « Dicimus enim tabidum et fragüe et morti destinatum corpus humanum post peccatum esse coepisse. »

faz o limo pela mistura de ambos, assim a alma, comunicando a vida à matéria do corpo, conforma-se numa unidade harmônica e não permite que se corrompa e se destrua.”²¹⁸ (...) “Contudo se a alma fosse um ser inmutável, não deveríamos de forma alguma procurar sua matéria; mas agora sua mutabilidade mostra claramente que se tornou disforme pelos vícios e embustes, e que se forma pelas virtudes e pela doutrina da verdade, mas em sua natureza pela qual é alma, assim como acontece com a carne que em sua natureza pela qual é carne se aformoseia com a saúde e se desfigura tanto pelas doenças como pelas chagas »²¹⁹.

De acordo com a doutrina da criação, foi através do sopro divino que o criador insuflou no corpo humano um espírito de vida que se tornou uma alma viva. Se o homem era apenas um corpo animal, foi através desta ação que a alma se uniu ao corpo dando-lhe vida. Contudo, a alma humana já estava nas entranhas do pensamento do criador. O sopro vivificante do criador dignificou a dimensão corpórea humana comunicando-lhe vida, saber e querer, momento em que o homem recebe do Verbo, forma e o começo de Ser.

Agostinho assimila da metafísica neoplatônica, a « *doutrina da participação* » e reformula em *De Diversis quaestionibus octoginta tribus*, (obra cuja composição se situa entre os anos 389-96), na questão 46. Como nota Pegueroles “a participação que os seres racionais têm é tríplice; participa do Ser; em seu ser, seu saber e seu querer, e, por conseguinte recebe do criador algum conhecimento da Verdade (*memoria Dei*), algum amor do Bem (*uelle beate vivere*)”²²⁰. O Verbo, enquanto princípio criador, contém em si as formas, a ideia e a matéria informe, ou seja, o modelo de todas as coisas criadas.²²¹ Agostinho, tomando o contexto neoplatônico pretende afirmar a originalidade do projeto de Deus para o homem²²². Em outras palavras, dizemos que em sua origem, o homem é deus por participação do Deus Verdadeiro.

« o ser natureza advém-lhe de ter sido feita por Deus: mas decair do que é, advém-lhe de ter sido tirada do nada. O homem não decaiu ao ponto de se tornar mesmo nada, mas, inclinando-se para si próprio tornou-se menos do que era quando estava unido ao que é plenamente. Abandonar a Deus para ficar em

²¹⁸ *Ibidem*, *op. cit.* II, 7, 8, p. 437.

²¹⁹ *Ibidem*, VII, 6, 9, p. 520: « Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo eius quasi materiam quaerere deberemus; nunc autem mutabilitas eius satis indicat eam interim utiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem uirtutibus ueritatisque doctrina, sed in sua iam natura, qua est anima, sicut etiam caro in sua natura, qua iam caro est, et salute decoratur et morbis uulneribusque foedatur.»

²²⁰ PERGUEROLES, Juan. «*San Agustín – um platonismo Cristiano*», PPU, Barcelona, 1985. p. 266.

²²¹ AGOSTINHO DE HIPONA, *Sermão 141*; cf. *De Div.* 46 e 86,2.

²²² PERGUEROLES, Juan. *Metafísica de San Agustín*, in OROZ RETA, J. y GALINDO RODRIGO, J. As.) *La filosofía agostiniana (I): el pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1998, p. 269.

si próprio, isto é, para em si próprio se comprazer, anda não é o nada, mas é já aproximar-se do nada. [...] porque deuses criados não são na verdade deuses por si mesmo mas pela participação do verdadeiro Deus. [...] Porque deuses criados não são na verdade deuses por si mesmos mas pela participação do verdadeiro Deus. Mas encontra menos de ser, ao procurar mais de ser, aquele que, ao escolher bastar-se a si, se afasta d'Aquele que, na verdade, lhe basta »²²³.

Contudo, isso não justifica a falsa interpretação dos maniqueus ao considerarem a alma humana como que parte da natureza de Deus porque dessa forma seremos obrigados a afirmar que a natureza de Deus é mutável e corruptível. Para Agostinho, a tese de *Mani* tornou-se absurda com base na soberba humana de querer ser o que não é; jamais a alma poderá ser uma parcela da natureza de Deus, se fosse não seria corrompida pela nódoa dos vícios. Essa astúcia do maniqueísmo deve ser considerada a maior evidência de soberba, ao querer dizer que a alma humana é o que Deus é, se ainda geme sob o tão grande peso dos vícios e das misérias. De fato, o homem foi potencializado pelo sopro divino, dando-lhe a potência da alma racional²²⁴ pelo qual se diferencia de todos os seres criados, dos animais e sobre eles domina pela lei da natureza.

Elegendo para si a difícil tarefa de demolir o edifício maniqueísta, sobre a origem e natureza da alma, Agostinho escreve a obra intitulada *De Natura boni contra Manichaeos*, datada do ano 405, para enaltecer o espírito do homem pela capacidade superior, apesar de sua corrupção. A natureza é boa porque nela se encontra a marca do Criador. Mas, diz Agostinho,

« (...) pode acontecer que certa natureza superiormente ordenada segundo o modo e a espécie natural se torne pervertida. De forma que mesmo corrompida, melhor do que outra incorrupta, segundo seu modo de grau mais baixo e uma espécie natural inferior. Assim, nas naturezas superiores e espirituais, é melhor um espírito racional mesmo corrompido por uma vontade má, do que um irracional incorrupto. “E qualquer espírito, mesmo corrompido, é

²²³ *De civitate Dei*, XIV, 13, 2, pp. 1278-1279. « Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare [...] Dii enim creati non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii. Plus autem appetendo minus est, qui, dum sibi sufficere deligit, ab illo, qui ei vere sufficit, deficit.»

²²⁴ *De Genesi contra Manicheos*, II, 8, 11, p. 440: « Sic ergo debemus intelligere hunc locum, ut non quia dictum est, *Insufflavit in eum spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem*, credamus illam veluti partem naturae Dei in animam hominis fuisse conversam, et cogamur dicere naturam Dei esse mutabilem: in quo errore máxime istos Manichaeos ventas premit. Sicut enim est mater omnium haereticorum superbia, ausi sunt dicere quod natura Dei sit anima. »

melhor do que qualquer corpo incorrupto [...]. Por muito corrompido que seja um espírito, ele pode dar vida a um corpo. Por isso, mesmo corrompido ele é melhor do que um corpo incorrupto »²²⁵.

A polêmica levantada por Agostinho contra os maniqueus está articulada nos diálogos de Cassiciaco, bem como em *De quantitate animae*, *De beata uita*, *De ordine*, *Soliloquia*, e *De libero arbitrio*. As linhas gerais dos seus argumentos contra a doutrina de Mani consistem em negar o dualismo ontológico da natureza humana,²²⁶ a natureza e valor da alma e do corpo, por seu turno, a posição destes bens na hierarquia dos seres criados. Em *De Quantitate animae* Agostinho aplica-se ao estudo profundo da grandeza da alma na sua relação com o corpo. A expressão latina « *quantitate* » não foi cunhada no sentido de grandeza material ou dimensional (*quantitativo*), mas no sentido de potencialidade, designando o aspecto propriamente *qualitativo da natureza da alma*, horizonte a partir do qual podemos avançar no conhecimento de sua natureza e no seu interior para captar o conhecimento que talvez não encontrasse na exterioridade da vida corpórea. De fato, a pergunta pela grandeza e natureza da alma presume entender qual a sua ascendência sobre o corpo, sua ascendência sobre si mesma e a sua potencialidade junto ao Sumo bem.

A polêmica da natureza da alma humana e sua relação com o corpo torna-se-á mais aprofundada com a publicação *De Natura Boni contra Manichaeos*, obra na qual Agostinho ainda pretendeu provar em tese, contudo de maneira formal e incisiva, que a natureza do homem é boa porque provém de Deus, seu criador e Supremo Bem, assim refutando a ontologia do mal sustentada pelos discípulos de Mani, “os quais, consideram no homem a

²²⁵ Cf. *De natura boni*, I, 5, p. 43; II, 2 p.39.

« Fieri autem potest, ut quaedam natura, quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est. Sicut in hominum aestimatione secundum qualitatem, quae aspectibus adiacet, melius est utique etiam corruptum aurum quam incorruptum argentum et melius est etiam corruptum argentum quam plumbum incorruptum: sic et in naturis potentioribus atque spiritualibus melior est etiam corruptus per malam uoluntatem spiritus rationalis quam irationalis incorruptus; et melior est quilibet spiritus etiam corruptus quam corpus quodlibet incorruptum melior est enim natura, quae cum praesto est corpori, praebet ei uitam, quam illa, cui uita praebetur. »

²²⁶ Os maniqueus afirmam que há dois géneros de almas: um bom, que procede de Deus, não porque o tenha feito do nada, senão porque é uma parte da mesmíssima substância de Deus; e a outra má por desconhecer a Deus. Cf. SAN AGUSTÍN. « *Las dos almas* » I, *Obras completas de san Agustín*. Ed. Bilingüe latim/espanhol. Tomo XXX Trad. introd. y notas de Pio de Luís. Madrid: BAC, 1986 p. 171-224. Nessa configuração, o bem é apresentado como um elemento passivo e sujeito a ser corrompido pelo mal. Nesse caso, o homem não era culpado pelo mal que praticava, mas a responsabilidade recaía sobre o principio ontológico do mal.

existência de duas vontades no ato de deliberar, e, por conseguinte, duas naturezas próprias de duas mentes: uma boa, outra má. [...] julgando que a natureza da alma é aquilo que Deus é, deste modo se tornaram trevas mais densas, com abominável arrogância”²²⁷.

Agostinho, jocoso, refuta as ideias levianas dos maniqueus sobre a dualidade da natureza humana, escrevendo:

“ (...) com efeito, se são tantas as naturezas contrárias quantas as vontades que a si mesmas resistem, já não serão duas as naturezas, mas várias. Se alguém ponderar se há de ir à assembleia deles, os Maniqueus, ou ao teatro, eles dizem: Eis aqui as duas naturezas, uma, a boa, que conduz para aqui, e outra, a má, que leva para acolá. Pois, donde vem essa hesitação das vontades que a si mesmas são contrárias?”²²⁸

Agostinho coloca a discussão a partir da radicalidade do conceito de criação, ao situar a natureza do bem ao nível de uma ontologia antignóstica e antimaniqueia, que parte do dinamismo ontológico já marcado pela sua doutrina da criação.²²⁹ Em resposta aos maniqueus, justifica, em *Confissões*, que o mal ontologicamente não existe, ou seja, não consiste em uma substância, por não ter parte na criação, porque tudo que Deus criou é louvável e belo. Tal argumento já havia sido fundamentado anteriormente, nas teses do *De libero arbitrio*, dado que em *Confissões* há apenas referência:

“E, para ti, o mal não existe absolutamente, não apenas para ti, mas também não para toda a tua criação, porque não existe nada fora de ti que irrompa e corrompa a ordem que lhe impuseste. Mas, nas suas partes, algumas coisas são consideradas más para outras coisas, porque não estão em conformidade; mas essas mesmas coisas estão em conformidade com outras e são boas, e boas em si mesmas”²³⁰.

²²⁷ *Conf.*, VIII, 10, 22 p. 357.

²²⁸ *Conf.*, VIII, 10,23 p.145. « Nam si tot sunt contrariae naturae, quot voluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures erunt. Si deliberet quisquam, utrum ad conventiculum eorum pergat an ad theatrum, clamant isti: "Ecce duae naturae, una bona hac ducit, altera mala illac reducit. Nam unde ista cunctatio sibimet adversantium voluntatum?". Ego autem dico ambas malas, et quae ad illos ducit et quae ad theatrum reducit.

²²⁹ SANTIAGO de CARVALHO, Mário, *A Natureza do bem*, Notas introdutórias, op. cit., 1992 p. 31.

²³⁰ *Conf.*, VII, 13,19, p. 120 : « Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra te non est aliquid, quod irrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei. In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt. »

A tese essencial da obra *De Natura Boni contra Manichaeos* presume que a natureza do corpo, enquanto circunscrição axiológica, equivale à natureza do espírito porque provém do criador de todas as coisas. Diz Agostinho:

“Mas como ele é também justo, não podia igualar o que fez do nada àquilo que gerou. Porque todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda natureza enquanto natureza é um bem; nenhuma natureza pode existir senão pelo sumo e verdadeiro Deus. Logo, todo espírito é também mutável e todo o corpo provém de Deus. O espírito imutável é Deus; o espírito mutável é uma natureza criada, entretanto melhor que o corpo”²³¹.

Em *De vera religione*, Agostinho pretende formular uma preleção ao *De Natura Boni* quando afirma que todos os bens criados são bons, pois a corrupção da alma não é pela sua natureza, mas somente contra a sua natureza e não é outra coisa senão o pecado e sob a pena do pecado compreende-se claramente que nenhuma natureza ou, melhor dizendo, nenhuma substância ou essência é coisa má²³².

4. *Affectiones animae* no embate com o corpo, doutrina da *sensação* em *De musica*.

O corpo e alma na filosofia de Agostinho estão marcados pela noção de relação, porque além de corpo e alma formarem um composto do homem total, posto que é no corpo que a alma se exprime, também na integralidade do humano a alma imprime suas paixões e manifesta o seu domínio. Agostinho observou que a cada momento em que as paixões no embate com o corpo são ordenadas, a alma se fortalecerá. Inversamente, quando a luta contra os desejos da carne é perdida, o mal vence, e nesse caso a alma é contaminada por ele.

²³¹ *De natura boni*, I, 2, p.37.

« quia uero et iustus est, ei, quod de se genuit, ea, quae de nihilo fecit, non aequauit. Quia erto bona omnia, siue magna siue parua, per quoslibet rerum gradus non possunt esse nisi a deo ; omnis autem natura, in quantum natura est, bonum est : omnis natura non potest esse nisi a summo et uero deo, quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono et rursus omnia etiam nouissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono. Omnis ergo spiritus, etiam mutabilis, et omne corpus a deo : haec spiritus incommutabilis deus est, spiritus mutabilis facta natura est, sed inuisibilis est, et tamen uis eius non parua sentitur, alio quodam modo spiritus dicitur.

²³² *De uera religione*, 23, 44, p. 97

O domínio da alma sobre os ritmos do corpo poderá conduzir a espiritualização das afecções *corporis*, restituindo-lhe o seu valor na escala axial da ordem da criação. A natureza corpórea ordenada e constituída de vida íntima da alma poderá se tornar sacrário da alma, não obstante, dependendo do estado em que se encontra a própria alma, o corpo também poderá se constituir reservatório de perturbações da alma. De acordo com Agostinho “a virtude, norma da vida recta, dá as suas ordens aos membros do corpo a partir da sua sede - a alma, e a espiritualização do corpo tem como instrumento a boa vontade,”²³³, visto que o corpo é parte natural do homem e de modo nenhum é um ornamento ou instrumento que se usa por fora.²³⁴

De acordo com o hiponense, o corpo não poderá ser de forma alguma, impedimento para a redenção do homem, pelo fato de se constituir sacrário da alma. Com essa concepção, Agostinho pretendeu fugir dos modelos platônicos baseados numa dicotomia alma/corpo, para afirmar que Deus, ao criar corpo, alma e espírito, quis atribuir dignidade à condição humana, e ainda mostrar que no corpo a alma perde ou ganha a batalha contra as desordens em decorrência do pecado. Mas, « não é o corpo em si que constitui uma carga para a alma, mas sim o corpo corruptível (...) ao acrescentar corruptível, assinalam que não é qualquer corpo que se tornou um fardo para a alma, mas o corpo como tal se torna em castigo do pecado »²³⁵.

O criador quis dotar o corpo humano de resistência e sacralidade, antes do pecado original, determinando-o como lugar de excelência para a morada do ser.²³⁶ Mas, em razão do pecado original, a criatura humana conheceu a maldade, e deixando-se fermentar pelo desejo do fruto proibido da desobediência, logo experimentado, perde a perenidade, e passa a viver de forma desordenada, atendendo às vicissitudes dos prazeres da carne, ocasião em que a vontade se exonera da força de viver em função do Sumo bem. Dessa forma, a vida perde a sua gravidade, com a opção pelo pecado, como escreve Agostinho: “ (...) eis como a vida se torna

²³³ *De civitate Dei*, I, 16, p.147. « Sit igitur in primis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae voluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid alius de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valeat vitari, praeter culpam esse patientis. »

²³⁴ *Ibidem*, I, 13, p. 139.

²³⁵ *Ibidem*, XIII, 16, p. 1191

²³⁶ Cf. *Carta aos Coríntios* I, 18, 20. Paulo, em suas cartas, conclama ao povo de Coríntios a fugir da imoralidade contra o seu corpo. Ou seja, a viver ordenadamente em suas paixões, assim diz Paulo “você não sabem, que o seu corpo é templo do Espírito Santo, que está em vocês, e lhe foi dado por Deus”? *Bíblia de Jerusalém*, Tradução e notas do francês, São Paulo, Paulus, 2011.

terrena e carnal, o objeto de seu amor lhe escapa, isso porque amamos o corporal que é menos do que a vida”²³⁷.

Em *De musica*, Agostinho apresenta sua teoria das sensações em analogia com os ritmos que a harmonia dos sons produz na audição. Com isso, pretende continuar a grande tarefa de conhecer a alma na sua relação com corpo, a partir das sensações. A sensação é uma experiência do corpo percebida em si mesma pela alma, pois sentir não é algo que ocorre no corpo, mas sim na alma por meio do corpo. Agostinho percebe que a sensação é uma ação da alma sobre a afecção do corpo, e não uma afecção da alma originada pelo corpo. Contudo, ela comporta uma afecção do corpo por um corpo exterior. Sendo pertença da alma, a sensação não é, porém, uma afecção da alma, porque, nesse caso, a sensação seria o efeito de uma ação do corpo sobre a alma, por causa de um princípio geral da filosofia agustiniana, herdeira do neoplatonismo, segundo o qual aquilo que é inferior por natureza não pode agir sobre o que é superior.

Identificada a sensação como uma ação primordial da alma, e não do corpo, desaparece o problema da ação do corpo sobre ela, assim como se estabelecia no modelo clássico da história da filosofia. Não obstante, a sensação sendo a atividade propriamente da alma, lançou Agostinho a procurar na alma o conhecimento de Deus, também circunscrito nas impressões sensíveis. No estudo das sensações o hiponense avistou o horizonte donde indicava o absoluto habitável para cada ser, na medida em que Deus poderia ser conhecido a partir do sentido interior. Por que buscar fora, aquilo que podemos encontrar dentro de nós – a ordem, medida e ser? A ordem transporta-nos para um conhecimento de realidade interior e a medida é a proporção na qual orienta os movimentos, tornando-os rítmicos, modulação e compassos simétricos, que se integram em harmonia²³⁸. Conforme Agostinho, deveríamos admirar-nos antes pelo fato do corpo poder agir sobre a alma.²³⁹ Logo, a alma em sua potência não pode sofrer nenhuma influência da parte do corpo na penalidade de ficar sujeito a ele.

²³⁷ *De uera religione*, II, 12, 23, p.69.

²³⁸ Em *De musica*, Agostinho observa que existe uma modulação intrínseca no canto do rouxinol, é a própria natureza que se encarrega desta harmonia. Cf. Agostinho de Hipona, *De musica* I. 4, 5. SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, IV La Musique*. texte de L'edition Bénédictine, introduction, traduction et notes de Guy Finaert, A.A. Desclée, de Brouwer et cie, Études Augustiniennes. Paris, 1947, p.361. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilíngue latim/francês.

²³⁹ *De musica*, VI, 4,7, p. 359: «mirare potius, quod facere aliquid in animam corpus potest».

Agostinho em sua exposição sobre a sensação e os ritmos em *De musica*, recolhe da tradição pitagórica a noção de número como princípio imaterial e ordenador das coisas - o Uno. « Na tradição pitagórica o número é o fundamento do movimento e da harmonia, portanto gerador da ordem. Através da ordem obtida dos números pode-se obter um conhecimento racional de ritmos e movimentos no qual nossos sentidos são capazes de perceber e experimentar. Os sentidos percebem os movimentos dos ritmicos quando necessitam ativar os vestígios da harmonia superior que estão expressos no espírito»²⁴⁰. Mas, os números²⁴¹ presentes na alma não podem ser produzidos apenas pelo corpo, mas devem estar em sintonia com o sentido interior.

O conhecimento das realidades procede da participação que a alma tem no Uno, de fato, a unidade é a marca que possibilita a existência dos seres em sua singularidade.²⁴² Em *De musica* Agostinho afirma que a harmonia dos seres começa pela unidade:

« Agora, bem, a harmonia começa pela unidade, portanto é bela graças à igualdade e à simetria, e se une pela ordem. Por essa razão, todo aquele que afirma que não existe natureza alguma que, para ser o que é, não deseje a unidade e se esforce por ser igual a si mesma, na medida de sua possibilidade,

²⁴⁰ ORTEGA, Alfonso. Notas introdutórias de *La Musica. Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue latim/espanhol. Vol 34, Madrid, 1988, p. 54.

²⁴¹ A noção de « número » retrata basicamente a antiguidade pitagórica e permanece na filosofia até a idade média. No aspecto ontológico, os números são as leis das coisas: todo movimento sensível está sujeito ao número e ao ritmo. Diz Agostinho, quando se investiga a grandeza da alma, sua imortalidade e outras altíssimas verdades, recorre-se a ajuda da matemática. O número se relaciona com a beleza e com a harmonia e, portanto, com o aspecto racional do cosmos. Para Agostinho, o número é a ponte entre o mundo sensível e o mundo inteligível. E por isso, os seres formam como um magnífico poema. Cf. CAPANAGA, Victorino. *Obras de San Agustín, Introducción general y primeros escritos*. Ed. bilingue. Vol I. Trad. y org. Victorino Capanaga. Madrid, BAC, 1994, pp. 52.53. Sobre a definição de número, afirma Agostinho em *Confissões*: « De igual modo a memória contém as noções e as regras inumeráveis dos números e das dimensões. Não foram os sentidos quem nos gravou estas idéias, porque estas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis. Quando delas se fala, ouço os sons das palavras que as significam. Mas os números são uma coisa e as idéias que exprimem, outra; os primeiros soam diferentemente em grego e em latim. Porém as idéias nem são gregas nem latinas, nem de nenhuma outra língua. (...) Mas esses números com que contamos são bem diferentes: não são as imagens dos números sensíveis. Por conseguinte, são mais reais. » *Confissões* X 12, 19, p.463

« Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. Audivi sonos verborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. Nam illi aliter Graece, aliter Latine sonant, istae vero nec Graecae nec Latinae sunt nec aliud eloquiorum genus.(...) sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. »

²⁴² Cf. HINRICHSEN, Luís Evandro. *A Estética de Santo Agostinho, o belo e a formação do humano*. Porto Alegre RS, Estef, 2009, p. 38

e que guarde sua própria ordem, seja em lugares ou tempos, ou mantenha sua própria conservação num corpo que sirva de equilíbrio; deve afirmar que tudo o que existe, e na medida em que existe, foi feito e fundado por um Princípio Único, por intermédio da beleza, que é igual e semelhante às riquezas de sua bondade »²⁴³.

Em defesa da noção do *homo totus*, caracterizada pela junção corpo, alma e espírito, Agostinho rende louvor à unidade, porque para Ele, toda beleza que consta de partes é muito mais digna de louvor no todo.

« Com efeito, se cada uma das obras de Deus, ao serem consideradas por pessoas sensatas, depara-se que estão dotadas de medidas, números e ordem, e formadas cada uma em seu gênero; quanto mais todas ao mesmo tempo, ou seja, sua universalidade que se forma pela reunião de cada uma em particular? Toda a beleza, que consta de partes é muito mais digna de louvor no todo do que na parte, assim como acontece no corpo humano, quando louvamos apenas os olhos, ou apenas o nariz, ou apenas as faces ou só a cabeça, ou então só as mãos ou só os pés, etc; se são belos, louvamos apenas cada um; quanto mais todo o corpo, ao qual todos os membros, que são belos como unidade, proporcionam sua beleza. São tamanhos a força e o poder da integridade e da unidade que, mesmo que sejam muitas as coisas, causam prazer quando se juntam e contribuem para formar um todo. Mas, a universalidade é um nome derivado de unidade »²⁴⁴.

Em *De Libero Arbitrio*, Agostinho quando indaga sobre a origem da ideia de unidade pela qual os corpos se organizam na sua diversidade constitutiva, diz que não podemos aprender a unidade pelos sentidos corporais, mas pelas realidades inteligíveis, na qual está o número em sua estabilidade de leis universais, que se oferece a todos os seres racionais:²⁴⁵

²⁴³ *De musica*, VI, 16, 56 tradução nossa. « Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quid est, appetat unitatem, siquidem similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat : debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt. »

²⁴⁴ *De Genesi contra Manicheos*, I, 21, 32, pp. 403-404: « Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte: sicut in corpore humano, si laudamus oculos solos, si nasum solum, si solas genas, aut solum caput, aut solas manus, aut solos pedes, et caetera si pulchra singula et sola laudamus; quanto magis totum corpus, cui omnia membra, quae singula pulchra sunt, offerunt pulchritudinem suam: ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separetur a corpore, et ipsam amittat gratiam suam, et caetera sine illa inhonesta sint? Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit. »

²⁴⁵ *LA*, II, 8, 22, p. 184 « Non resisto tibi uerissima et certissima respondenti. Sed ipsos quoque números non per corporis sensos adtractos esse facile uidebis, si cogitaueris quemlibet numerum tot uocari quoties unum habuerit; uerbi gratia, si bis habuerit unum duo uocantur, si ter tria, et si decies unum habent tunc uocantur decem, et

« Portanto, onde é que conheço que o corpo não é o uno? De fato, se eu não conhecesse o uno, não poderia enumerar o múltiplo nos corpos. Mas, seja lá onde for que eu conheça o uno, não é certamente pelos sentidos do corpo que eu conheço, porque por meio dos sentidos do corpo só conheço corpos, os quais provarão que não são o uno verdadeiro e puro. »²⁴⁶

A matriz de conhecimento do Uno, para Agostinho, não deve ser certamente o sensível, embora, no *De musica*, possa afirmar que a beleza da harmonia da Verdade e da sabedoria pode, de certa forma ser cogitadas pelas sensações. “Com efeito, a mente por reunir as faculdades do conhecimento – entre elas a inteligência, pode fazer a conexão das sensações com a Sabedoria”²⁴⁷.

As matrizes do pensamento agostiniano sobre as paixões são as sensações e os sentidos; a sensação pertence à alma e os sentidos ao corpo. Obviamente a sensação é a estrutura fundamental para a formação do conhecimento sensível; por sua vez, os sentidos do corpo são instrumentos de que a sensação se serve para conhecer as realidades do mundo. De imediato, identificamos que os sentidos do corpo participam da sensação e da estrutura da alma, mas, o corpo com os seus sentidos não formam, em hipótese alguma, o conhecimento, porém apenas captam os dados sensíveis para que a alma como sede da sensação formule o conhecimento: “(...) por isso que sentir não é próprio do corpo, embora se disserte com agudez que os sentidos do corpo estão distribuídos de acordo com a diversidade de elementos corpóreos, a alma, à qual é inerente a potência do sentir por um corpo mais sutil ”²⁴⁸.

quilibet omnino numerus quotiens habet unum hinc illi nomen est et tot appellatur. Vnum uero quisquis uerissime cogitat profecto inuenit corporis sensibus non posse sentiri. »

²⁴⁶ LA, II, 8, 22 p. 187. « Vbi ergo noui quod non est corpus unum? Vnum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Vbcum-que autem unum nouerim, non utique per corporis sensum noui, quia per corporis sensum non noui nisi corpus, quod uere pureque unum non esse conuincimus. »

²⁴⁷ HINRICHSEN, Luís Evandro. *Op cit.* p. 39.

²⁴⁸ *De Genesi ad litteram*, III, 5, 7, p.88. « Ac per hoc quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus, licet acute disseratur secundum diuersitatem corporeorum elementorum sensus esse corporis distributos; anima tamen cui sentiendi vis inest, cum corporea non sit, per subtilius corpus agitatur vigorem sentiendi. Inchoat itaque motum in omnibus sensibus a subtilitate ignis, sed non in omnibus ad idem peruenit. In visu enim peruenit represso calore usque ad eius lucem. In auditu usque ad liquidiorum aerem calore ignis penetrat. In olfactu autem transit aerem purum, et peruenit ad humidam exhalationem, unde crassior haec aura subsistit. In gustatu et hanc transit, et peruenit usque ad humorem corpulentiorum: quo etiam penetrato atque trajecto, cum ad terrenam gravitatem peruenit, tangendi ultimum sensum agit.

A sensação deve ser considerada na sua dupla relação alma/corpo, privilegiando a sua origem na alma, pois a sensação é uma função da alma,²⁴⁹ mas apesar de pertencer à alma ela necessita do corpo para sentir, não obstante, necessitado do corpo, a sensação como tal, só pode ser produzida pela alma. É a alma que sente, tem a visão da beleza, contempla a harmonia, percebe o sabor, cheira, deleita-se. O corpo, mesmo sendo na constituição ontológica do ser humano o outro da alma, não passa em sua funcionalidade, de mera extensão sensível da alma. O corpo sofre as paixões da alma sem a menor capacidade de agir sobre ela.

A sensação é, portanto, toda paixão sofrida no corpo. No Livro VI do *De musica* Agostinho afirma que esse processo inclui um duplo movimento no corpo sensitivo. A sensação é um composto de afecção do corpo e de ação da alma, afecção do corpo pela realidade exterior e ação da alma em resposta a afecção do corpo, as quais são sentidas no corpo pela alma. O próprio sentir é mover o corpo em resposta ao movimento que nele foi produzido.²⁵⁰ Há, portanto, dois princípios ativos nesse movimento da sensação, o corpo exterior e a alma, mas o corpo estabelece relação com a alma, o que supõe afirmar que só há sensação numa ação exercida de fora por um objeto sobre um órgão sensível. Porém, para Agostinho existem certos vestígios da razão nos sentidos, no que se refere à visão, à audição, e também no próprio prazer. Nesse caso há algo de belo no sentir que o corpo reproduz²⁵¹.

²⁴⁹ A sensação tem relação com o conhecimento e com o espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionados ao corpo. De acordo com Étienne Gilson, este é o ponto fundamental, a partir do qual as consequências se desenvolvem numa dupla direção. Os sensíveis contêm em si a causa da sensação, mas não a sentem em nenhum grau. A doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretação da de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelo corpo que ela anima. Cf. GILSON, Étienne, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo, Paulus 2006, p. 123.

²⁵⁰ *De musica*, VI, 5,15. Cum igitur ipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum qui in eo factus est, nonne existimas ideo nos non sentire cum ossa et ungues et capilli secantur, non quia ista in nobis omnino non vivunt, non enim aliter aut continerentur aut nutrirentur aut crescerent, aut etiam vim suam in serenda prole monstrarent; sed quia minus libero aere penetrantur, mobili scilicet elemento, quam ut motus ibi possit ab anima fieri tam celer, quam est ille adversus quem fit cum sentire dicitur.

²⁵¹ *De ordine*, II, 11,33, p. 202 « Tenemus, quantum investigare potuimus, quaedam vestigia rationis in sensibus et quod ad visum atque auditum pertinet, in ipsa etiam voluptate. Alii vero sensus non in voluptate sua, sed propter aliquid aliud solent hoc nomen exigere: id autem est rationalis animantis factum propter aliquem finem. »

Gilson Étienne, explica deste modo a doutrina da sensação em Agostinho: « Nomeia-se a sensação de dor ou prazer o ato da atenção exercido pela alma sobre uma modificação nociva do corpo animado. A princípio, ela pode diversamente modificada, ser estendida das sensações de dor para as sensações de prazer e para todas as outras sensações orgânicas. A fome ou a sede não são diversas da atenção especialmente dada pela alma à falta de alimento ou bebida de que o corpo sofre momentaneamente. Se forem oferecidos para ele alimentos que restabeleçam o equilíbrio corporal momentaneamente destruído pela necessidade, a alma mostrar-se-á atenta e a

De fato, uma coisa é o sentido, outra aquilo que passa pelo sentido. Como escreve Agostinho, « o movimento belo afaga o sentido, posto que, a significação bela no movimento afaga só o espírito »²⁵². Torna-se importante ressaltar que Agostinho ao formular esta concepção das sensações procura dissociar estritamente a realidade percebida e a sensação que temos dela, de modo que, não considera a sensação uma forma de conhecimento, mas como elemento importante da relação da alma com o espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionados ao corpo. Igualmente dizemos que a paixão deverá existir na relação corpo e alma, isto é, na sua correlação mútua, pois a carne não imprime qualquer movimento sem a união da alma. Agostinho, apesar de afirmar que a sensação é própria da alma, insiste que esta necessita dos sentidos corpóreos para se manifestar.

Levando-se em consideração que a alma produz a sensação e necessita do dado sensível captado pelo corpo, então como explicar que a alma permanece inafetada pelo corpo, mesmo recebendo dele as impressões do mundo sensível? Agostinho, em *De musica* pretende responder algumas questões em torno desta problemática, sempre ancorando na atenção da espiritualidade da alma. Na medida em que considera a alma como realidade espiritual que anima a vida que está presente em todos os órgãos do corpo ao mesmo tempo, quando o corpo é afetado pelas realidades externas, essa afetação só se torna sensação quando a alma dirige a sua atenção para aquela parte do corpo afetada. Assim sendo, não é o corpo que, ao ser afetado, age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atenção para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar a sensação sem sofrer nenhuma ação do corpo²⁵³.

Sendo assim, o corpo foi entendido por Agostinho, como instrumento ao serviço da espiritualidade da alma, isto é, quando o corpo faz uso de seus sentidos exerce sua função de existir sendo instrumento da alma. De fato, o corpo sofre as paixões da alma, a tristeza, a raiva, o desejo desmedido produz dores. No entanto, para reconhecer as afecções corporais, a sensação utiliza a memória, onde se encontram as imagens que fazemos das coisas que não

sensação que sentirá será de prazer. O excesso de alimentos ingeridos torna-se para o corpo uma mortificação a ponto de retardar suas operações; ao percebê-lo, a alma tem sensações internas de cruzeza. » GILSON Étienne, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, op. cit., p. 131.

²⁵² *Ibidem*, II, 11,34 p. 203.

²⁵³ *De musica*, VI, 5, 10: « Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive fáciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentiré dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est.

vemos. De acordo com Agostinho, os ritmos da sensação são realizados pela memória,²⁵⁴ porque mesmo no silêncio e sobretudo no sono recordo as paixões da alma no corpo como se a alma estivesse em plena atividade resistindo ou consentindo as paixões do corpo.

E como ocorre a percepção? A percepção torna-se possível por um tipo de experiência que distingue entre o sensível e o sentido. A experiência perceptiva foi descrita por Agostinho, no estudo do verso ambrosiano, «*Deus Creator omnium*». A sua exposição se encontra destacada no sexto livro de *De musica*, onde explica que que nos é proposto, não é somente uma sensação de prazer sonoro aos ouvidos pela harmonia dos sons e que o prazer maior vem da alma e da força da verdade de sua declaração²⁵⁵. A afirmação «*Deus criador de todas as coisas*, » finitas e infinitas, do tempo e da eternidade, não se encontra apenas na vibração do som que atinge o ouvido, ou no sentido da audição, ou no ato de quem decide, deve-se, portanto, admitir que esses ritmos também estão em nossa memória, lá onde também se encontra o espírito e os vestígios do conhecimento da Beleza²⁵⁶. Sendo assim, podemos comparar os movimentos das atividades recentes com aqueles guardados na memória. Por conseguinte, quando os sons chegam aos ouvidos a alma não pode cessar de experimentar gozo.

5. *Libido siue cupiditas*: as debilidades da alma na relação com o corpo.

A polêmica das paixões se torna instigante, em *De libero arbitrio*, momento em que Agostinho se utiliza de um termo diferente dos estóicos para designar as paixões humanas. O

²⁵⁴ *De musica*, VI, 6, 16: « Redi ergo mecum ad propositum, atque responde de tribus illis generibus numerorum, quorum alterum in memoria est, alterum in sentiendo, alterum in sonó, quodnam tibi videatur excellere. Sonum duobus illis postpono quae in anima sunt et vivunt quodammodo: sed horum duorum quod praestantius iudicem, incertus sum, nisi forte quoniam illos qui sunt in actione, non ob aliud praeponendos íis qui sunt in memoria dixeramus, nisi quod illi facientes sunt, isti ab his facti; eadem ratione istos etiam qui dum audimus insunt in anima oportet iis anteponere qui ab iisdem in memoria fiunt, sicuti et dudum mihi videbatur.»

²⁵⁵ *De musica*, VI, 17, 57: « Quare ille versus a nobis propositus: *Deus creator omnium*, non solum auribus sono numeroso, sed multo magis est animae sententiae sanitate et veritate gratissimus. Nisi forte movet te tarditas eorum, ut mitius loquar, qui negant de nihilo fieri posse aliquid, cum id omnipotens Deus fecisse dicatur. »

²⁵⁶ *De musica*, VI, 2, 2: « Quamobrem tu cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si videtur, cum istum versum pronuntiamus: *Deus creator omnium*, istos quatuor iambs quibus constat, et tempora duodecim ubinam esse arbitreris, id est, in sono tantum qui auditur, an etiam in sensu audientis qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, na quia notus versus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est? »

termo *libido* na obra de Agostinho aparece como sinónimo de *cupiditas* e de amor às coisas que não está em nosso poder possuir²⁵⁷. De fato, o domínio da *libido* está correlacionado com uma infinidade de desejos, não só de domínio corporal/ sexual, mas nos quais se integram também a ambição, a avareza e o orgulho. Na medida em que impede o ser humano de direcionar seus esforços para a obtenção da sabedoria, a *libido* é considerada inimiga da sabedoria e contrária a ela²⁵⁸. Em notas introdutórias de *De libero arbitrio*, Paula Silva ressalta o fato de Agostinho, na busca por identificar a origem do mal que afeta a alma, destacar dois elementos da atividade humana que, não obstante se poderem relacionar, por certo não são exatamente idênticos: a paixão (*libido*) e o desejo desenfreado (*concupiscência*), assim a paixão pode ser considerada a tendência natural do ser humano para alcançar algum bem, enquanto o desejo desenfreado supõe certa perversão dessa intencionalidade²⁵⁹.

A *libido* é definida como «*motus animae*» que o ser humano, na medida em que reúne em si os três graus de vida «*esse, vivere*» e não obstante a estes se sobrepor o *intelligere*, compartilha com os animais irracionais. Mas, existem desejos que são propriamente da condição humana, como o amor à glória e à riqueza e o desejo de dominar, que não se encontram nos animais irracionais, porque derivam da atividade do espírito ou da razão. De acordo com Bermon, “Agostinho procura resolver essa questão na tese primeira no *De libero arbitrio* ao definir a luz do *Evangelho de São João* essas paixões como *concupiscência* ou cobiças, momento em que procura distinguir, a *concupiscência* da carne que corresponde ao movimento desordenado da alma, da *concupiscência* dos olhos e do orgulho »²⁶⁰.

²⁵⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, *LA*, I, 4, 9, p. 91 « *Aug.* - Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari? - *Ev.* - Scio. *Aug.* - Quid? inter hanc et metum nihilne interesse, an aliquid putas? *Ev.* - Imo plurimum haec ab invicem distare arbitror. *Aug.* - Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit. *Ev.* - Est ita ut dicis. *Aug.* - Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? Num homicida iste non erit? *Ev.* - Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere. [...] Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt.

²⁵⁸ Cf. *LA*, I, XII, 24, p. 119.

²⁵⁹ OLIVEIRA e SILVA, Paula, notas introdutórias de *Diálogo sobre livre arbítrio*, p. 52.

²⁶⁰ Como explica Bermon, Agostinho explica que o corpo sem corrupção não se denomina no sentido próprio ‘carne e sangue’ mas sim, corpo. Realmente se é carne, é corruptível e mortal, mas se não morre mais, não é doravante mais corruptível; e é porque, pelo fato de a espécie permanecer sem corrupção, não é mais denominado carne, mas “corpo”. A carne é o corpo enquanto sensível e mortal. BERMON, Emmanuel. « *A teoria das Paixões em Santo Agostinho* », in BESNIER, B. – P.-F. MOREAU – L. RENAULT (org.), *As paixões antigas e medievais-*

Nos escritos de Agostinho ocorre uma variedade de uso linguístico para determinar o desejo desenfreado, «*cupiditas e libido*». Este conceito desempenha um papel importante na sua filosofia, na medida em que, nele a perda da unidade ocorrida pelo pecado original se revela com especial clareza. Mais violento que todos os outros afetos, a *libido* se torna independente da razão e passa a concorrer com ela. A descrição da *libido* feita por Agostinho no *De civitate Dei*, revela o aniquilamento de qualquer possibilidade da vida feliz porque perturba o dinamismo da mente humana. Com efeito, “A *libido*, se apossa de todo o corpo, excita o homem todo, e disso deriva a volúpia, incomparável a qualquer prazer físico, que, ao atingir seu ápice apaga todo pensamento e consciência de si”²⁶¹. Nessas imagens podemos identificar a obscuridade da mente diante da *libido*. Não há governo de si quando se está sob o domínio da desmedida do desejo e muito menos possibilidade de discernimento da Verdade.

« Mas nem mesmo os que se entregam a esta volúpia se sentem excitados quando querem, quer na união conjugal quer nas impurezas da devassidão. Às vezes esta emoção é inoportuna, surge sem ser solicitada; outras vezes abandona o que arde em desejo: a alma arde em desejo e o corpo fica gelado. Assim – coisa estranha! Não é só à vontade de gerar que a paixão se recusa a obedecer, mas à própria paixão de gozar. E embora, na maior parte das vezes, se oponha ao espírito que a refreia, vezes há em que se divide contra si própria agitando a alma sem agitar o corpo »²⁶².

A *libido*, mesmo em oposição à vida do espírito é uma realidade natural, portanto não há possibilidade de erradicá-la, ou seja, de uma vida totalmente ausente do desejo, o que podemos é refrear a força dos desejos desenfreados. “Às vezes esta emoção é inoportuna, surge sem ser solicitada; outras vezes abandona o que arde em desejo: a alma arde em desejo e o corpo fica gelado”²⁶³. A natureza se encarrega de produzir o desejo na alma, o corpo apenas corresponde aos apelos da natureza. A *libido*, segundo Agostinho, pode representar uma

Teoria e crítica das paixões. Tradução por Miriam Campolina Diniz Peixoto e Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha, São Paulo, Loyola: 2008, p- 201.

²⁶¹ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 16, p. 1287.

²⁶² *De civitate Dei*, XIV, 16, p. 1288: « Sed neque ipsi amatores huius voluptatis sive ad concubitus coniugales sive ad immunditias flagitiorum cum voluerint commoventur; sed aliquando importunus est ille motus poscente nullo, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore; atque ita mirum in modum non solum generandi voluntati, verum etiam lasciviendi libidini libido non servit, et cum tota plerumque menti cohibenti adversetur, nonnumquam et adversus se ipsa dividitur commotoque animo in commovendo corpore se ipsa non sequitur.

²⁶³ Cf. *De civitate Dei*, , XIV, 16,p. 1288

consequência punitiva do pecado original, mas isso não significa dizer, por exemplo, que o ato sexual seja considerado algo pecaminoso. Adão e Eva, de fato só geraram filha após o pecado original, e ainda dada à ordem da multiplicação no *Gn 1,8* visto que a reprodução sexual evidentemente pertence ao plano da criação e como tal é desejada por Deus. Agostinho, entretanto, diz que a relação sexual antes do pecado original era desprovida de paixão e guiada puramente pela razão.

« Por isso as núpcias dignas da felicidade do paraíso, se não tivesse havido o pecado, teria gerado filhos dignos de amor e não teriam vergonha da volúpia (*libido*). Mas como poderia isso acontecer – não é possível mostra-lo agora como exemplo. Não deve, todavia, parecer incrível que só este órgão podia obedecer sem a volúpia à vontade à qual tantos órgãos obedecem agora »²⁶⁴.

No decurso desta pesquisa, percebemos que Agostinho não considera os membros do corpo o castigo para a alma pelo fato de sofrer paixão. No *livro XIV* de «*De civitate Dei*», Agostinho faz objeção ao discurso platônico do *Fédon*,²⁶⁵ na medida em que este determina o corpo como portador das mazelas do mundo e de todos os males e perturbações tão conhecidas da alma, assim como o desejo, o temor, a alegria e a tristeza. Assim diz o Hiponense:

« Se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios porque a alma é revestida de carne vive nos maus costumes, mostra claramente que não presta atenção a toda natureza do homem. [...] Somos, pois, sobrecarregados pelo corpo corruptível e sabendo que a causa desta carga não é a natureza e a substância do corpo, mas a sua corrupção, nós não queremos ser despojados do corpo mais revestidos de sua imortalidade. [...] então, decorre em erro todos os que pensam que todos os males da alma provém do corpo »²⁶⁶.

De acordo com a sua preleção,

²⁶⁴ *De civitate Dei*, XIV, 23 p. 1303. « Et ideo illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent. Sed quomodo id fieri posset, nunc non est quo demonstretur exemplo. Nec ideo tamen incredibile debet videri etiam illud unum sine ista libidine voluntati potuisse servire, cui tot membra nunc serviunt.»

²⁶⁵ No *Fedon*, identificamos várias ocorrências aonde se castiga o corpo por sofrer paixões. Cf. Ver *Fedon* 64e e 65b p. 69 e 65c/e p. 71 Platão, *Fedon*. Tradução do texto grego de John Burnet, por Carlos Alberto Nunes, edição bilíngue, 3ª edição Belem: ed.ufpa, 2011.

²⁶⁶ *De civitate Dei*, XIV, 3, p. 1239: « Quod si quisquam dicit carnem causam esse in malis moribus quorumcumque vitiorum, eo quod anima carne affecta sic vivit, profecto non universam hominis naturam diligenter advertit. Nam *corpus* quidem *corruptibile* *aggravat animam*. »

« realmente quem considera a natureza humana como um bem supremo e acusa a natureza da carne como um mal, não há dúvida de que aprecia isto com a vacuidade humana e não com a Verdade divina. É certo que os platônicos não são tão insensatos como os maniqueus que detestam os corpos terrenos como se fossem maus por natureza; todavia entendem que estes órgãos feitos de terra e estes membros, que têm que morrer impressionam as almas a ponto de nelas fazerem nascer às doenças caracterizadas de desejos, temores, quer do prazer quer da tristeza. Estas quatro perturbações, denominadas por Cícero de paixões, segundo as traduções gregas todas as más propensões dos costumes humanos »²⁶⁷.

De acordo com Agostinho, não é a carne que causa o pecado, mesmo existindo o pretense pecado da carne; é sempre a alma que arrasta a carne para o pecado, isto é, não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou este corpo corruptível e pesado.²⁶⁸ Embora existam procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos, não se pode dizer que todos os desejos sejam da carne.

« Mas, na ordem natural a alma sobrepõe-se ao corpo; todavia a alma tem mais fácil domínio sobre o corpo do que sobre si própria. Todavia esta paixão libidinosa, de que agora estamos a tratar, excita a vergonha tanto mais quanto ao espírito nem se mostra capaz de a si próprio se dominar eficazmente para se não deixar deleitar inteiramente nessa paixão, nem sobre o corpo tem pleno domínio para que seja precisamente a vontade (e não a paixão) a excitar as regiões vergonhosas; se assim fosse já nem seria vergonhosas. O que agora é vergonhoso para a alma é a resistência que lhe opõe o corpo que, por sua natureza inferior, lhe está submetido »²⁶⁹.

A referência aos desejos da carne, associado ao termo «*libido*», torna-se bastante recorrente no *De libero arbitrio*, quando se trata das paixões ligadas aos desejos mais violentos.

²⁶⁷ *De civitate Dei*, XIV, 5, p. 1247. « Non quidem Platonici sicut Manichaei desipiunt, ut tamquam mali naturam terrena corpora detestentur, cum omnia elementa, quibus iste mundus visibilis contrectabilisque compactus est, qualitatesque eorum Deo artifici tribuant; verum tamen ex terrenis artubus moribundisque membris sic affici animas opinantur, ut hinc eis sint morbi cupiditatum et timorum et laetitiae sive tristitiae; quibus quattuor vel perturbationibus, ut Cicero appellat, vel passionibus, ut plerique verbum e verbo Graeco exprimunt, omnis humanorum morum vitiositas continetur. »

²⁶⁸ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 3, p. 1241.

²⁶⁹ *De civitate Dei*, XIV, 23 p. 1304. « Et utique ordine naturali animus anteponitur corpori, et tamen ipse animus imperat corpori facilius quam sibi. Verum tamen haec libido, de qua nunc disserimus, eo magis erubescenda exstitit, quod animus in ea nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat, nec omnimodo corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat; quod si ita esset, pudenda non essent. Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est. »

Outras vezes, o termo *libido* aparece nos escritos de Agostinho, associado ao termo latino «*cupiditas*». Contudo, os correlativos termos expressam bem a categoria desejo, mesmo sendo diversamente usados por Agostinho em circunstâncias diferentes para enfatizar determinadas situações em que se encontra o desejo no seu ato de desejar. Por exemplo, o uso do termo latino, «*cupiditas*», aparece citado mais regularmente nas obras de Agostinho quando se trata da noção de pecado original com a finalidade de explicar a natureza primária destas paixões da alma, a saber, a luxúria, «*cupiditas*» ou «*libido*», a curiosidade «*curiositas*» e o orgulho «*ambitio, superbia*». E também, torna-se usual ao tratar das coisas que o ser humano deseja possuir descomedidamente, Agostinho se refere às concupiscências dos olhos caracterizadas pela ambição, a cobiça, e a soberba que se manifestam desde os primórdios da vida humana, pois da concupiscência do orgulho é gerado a perversidade da natureza humana, pela qual o ser humano prefere a si mesmo antes que a Deus.

Já com referência ao termo «*libido*», poderemos identificar várias ocorrências no *De libero arbitrio*²⁷⁰. Mas identificamos no próprio Agostinho a dificuldade para definição do termo, sendo assim de difícil tradução no vocabulário latino, Muitas vezes foi associado à noção de “desejo desordenado”, identificado por uma espécie de lascívia ou concupiscência. A complexidade do termo se dá quando em *De libero arbitrio* a palavra *libido* está associada em algumas vezes à concupiscência ou *cupiditas*. Diz o Hiponense: “Sabes ainda que essa concupiscência é também chamada por outro nome, a saber, o desejo.”²⁷¹ O próprio Agostinho, ao sentir necessidade de uma definição apropriada, explica o termo, afirmando *libido* ser um “desejo culpável,” ou amor das coisas exteriores, efêmeras, isto é, daqueles bens que se podem perder contra a própria vontade²⁷².

No exame aprofundado sobre a análise do desejo como parte da estrutura humana, percebe-se que o valor, da bondade ou malícia de suas ações têm raízes afixadas nas paixões, para um aprofundamento do tema Agostinho correlaciona as duas paixões correlacionadas a seguir; o desejo «*libido*» e o medo «*metus*» e sua pertinência ao agir humano. Agostinho no livro primeiro de *De libero arbitrio*, procura explicar o conluio ardiloso destas duas paixões, o

²⁷⁰ Podemos identificar em Agostinho De Hipona, no referido *Diálogo sobre o livre arbítrio*, bastantes ocorrências do termo «*libido*», portanto, seguem algumas para exame mais detalhado no livro I: I, 3, 6; I, 3,8; I, 4,9; I, 4,10; I, 5,11; I, 5,12; I, 5,15; I, 8,18; I, 9,19; I, 10, 20; I, 11,21; I, 11,22; I, 11, 23; I.12, 24; I.13, 27 e também em livro II, 18, 48. Ocorrências no Livro III: III, 1, 2; III, 2, 5; III, 10, 31; III, 18, 52; III, 19, 53.

²⁷¹ LA, I. 4, 9, p. 91: «*Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari?* »

²⁷² Cf. LA, I. 4, 9-10, p. 91.

medo e o desejo, que são movimentos da alma propulsores do agir humano independentemente do seu valor moral. O desejo se caracteriza como impulso vital dos humanos em busca de apropriação de algum bem, o medo se caracteriza pelo recuo às situações que poderão se apresentar como benéficas ou maléficas para si. Ou seja, “o desejo procura obter e o medo sempre evita”²⁷³. Em algumas situações agimos por medo e por desejo, o exemplo de um agir movido por estas paixões é a prática do homicídio, “pois se alguém matasse um homem, não pelo desejo desenfreado de obter alguma coisa, mas não seria por isso que tal ação deixaria de está dominada pelo desejo desenfreado, na verdade, quem mata um homem por temor, certamente deseja viver sem medo”²⁷⁴.

A *libido* parece ser o movimento mais impetuoso da alma, potencializa e põe em atividade tantas outras emoções humanas, visto que a alma na atividade do movimento das paixões, naturalmente guiada por uma ânsia de gozo sempre quer satisfazer a qualquer modo, o tipo de coisas em cuja direção se encaminha. O medo exprime na sua forma mais radical a falta de poder sobre a vida e as coisas, com efeito, as que não podemos possuir sem o risco de perder²⁷⁵. Assim, o medo está subordinado ao desejo, esse representa a causa eficiente das paixões humanas, visto que a alma permanece naturalmente sempre guiada por um desejo de gozo; o medo emerge em virtude do tipo de bens para o qual somos levados pelo desejo. De acordo com Agostinho, “o medo surge quando o desejo se orienta na direção da posse de bens que não se podem ter sem perigo de se perder”²⁷⁶. O desejo também pode nos levar a querer gozar de realidades das quais não obtemos a felicidade. Porém, quando coloca o desejo na posse de bens que se podem perder, o próprio desejo fica sob o domínio do medo: medo de perder as coisas que possui e que o próprio medo leva a proteger.

No *De libero arbitrio*, ao procurar a origem do mal, Agostinho exorta Evódio a buscar o mal não na própria ação ou na exterioridade dos feitos, mas na vontade.²⁷⁷ A ação que se analisa para esclarecer esta questão é o vício do adultério. Indaga Agostinho:

²⁷³ LA, I, 4, 9, p. 92: « Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas adpetit, metus fugit. »

²⁷⁴ *Ibidem*, I, 4, 9, p. 92: « Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? Num homicida iste non erit? »

Ev. - Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere. »

²⁷⁵ Cf. LA, I, 4,10, p. 92.

²⁷⁶ Cf. LA, I, 4, 10, p. 92.

²⁷⁷ Cf. LA, LA, I, 3, 8, p. 91.

“Na verdade, para compreenderes que a paixão é o mal no adultério, se não for dada a alguém a possibilidade de se deitar com a mulher do outro, e, no entanto, se fosse evidente, por algum outro modo, que o desejava fazer – e, se tivesse tido oportunidade, tê-lo-ia feito –, não será, por isso, menos réu, do que se fosse surpreendido em tal acto”²⁷⁸.

Todavia, o que condena o homem é a paixão, pela qual ele se designa a realizar determinadas ações, essa paixão tem o nome de desejo, ou seja, «*libido*»: uma tendência desordenada do corpo, ou desejos desenfreados para tomar posse de algo age de forma intensa.²⁷⁹ Nesse caso, o mal no adultério é a concupiscência,²⁸⁰ portanto, a *libido* é quem exerce sua dominação em todo gênero de más ações,²⁸¹ de sorte que a sua perversão atinge a vontade e a domina, tornando o homem escravo dos seus prazeres e, ao desregrar a alma, a impedindo de ser feliz. Assim, o desejo desenfreado é mesmo culpável e pertence a um reino tirânico, escraviza tiranicamente e com crueldade, perturbando a vida do espírito. A vida governada por este reino dos desejos desenfreados, «*cupiditas*», é representada por meio de tempestades diversas e contrárias às ordens da razão.

Considerando que o desejo desmedido é o que exerce sua dominação em todo gênero de más ações,²⁸² quem poderá julgar a tirania do desejo desenfreado, senão a mente? Para Agostinho a existência da mente no homem permite que este subjugué o desejo desmedido «*libido*» e o domine, uma vez que a mente é hierarquicamente superior ao corpo. Não seria absolutamente ordenado que as realidades mais fracas dominassem as mais fortes²⁸³. Presumindo-se que nenhuma outra realidade poderá tornar a mente escrava das paixões senão a nossa vontade e o livre arbitrio, Agostinho supõe que a vontade livre é a causa do pecado.

A segunda parte desta tese sobre as paixões tem como um de seus objetivos a tentativa de analisar a concepção do desejo nos escritos filosóficos de Agostinho, portanto, além dos

²⁷⁸ LA, I, 3,8 p. 90 « Fortassis ergo libido in adulterio malum est: sed dum tu foris in ipso facto quod iam videri potest, malum quaeris, pateris angustias. Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur. »

²⁷⁹ Cf. LA, I, 3,9, p.91.

²⁸⁰ Cf. LA, p. 91: “Fortassis ergo libido in adulterio malum est.”

²⁸¹ Cf. LA I, 3,8, p. 91.

²⁸² Cf. LA, I, 3, 8, p. 91.

²⁸³ Cf. LA, I, 10, 20, p. 113.

textos de juventude, os escritos no período de Cassiciaco, utilizamos uma obra considerada de escritos de maturidade do Hiponense, intitulada por *De Civitate Dei*, (413-26) onde o livro XIV apresenta uma exposição sobre o tema das paixões. (o fato é que já tentamos fazer no decurso desta investigação). São textos consideravelmente distantes, no que se refere à sua data de composição, mas que apresentam ampliações e convergências na compreensão do termo *paixão*. A respeito da *libido* relacionada ao desejo violento como causa do mal nas ações humanas, o *De civitate dei*, procura seguir a linha de raciocínio do *De libero arbitrio*, (388-95) porém com algumas divergências na ocorrência do termo, sobretudo na distinção entre paixões carnis, denominados de *libido* e as paixões do espírito que se caracterizam por outros tipos de *libidines*. Com efeito, no texto a seguir Agostinho formula a distinção entre os tipos de desejos:

« A dor da carne mais não é que uma repugnância da alma proveniente da carne, uma espécie de discordância com a paixão corporal – como a dor da alma chamada tristeza é uma discordância com o que nos acontece contra vontade. Mas a tristeza é, na maior parte das vezes, precedida pelo medo que, também ele, está na alma e não na carne, ao passo que a dor da carne jamais é precedida por medo algum da carne, que o corpo experimenta antes da dor. O prazer, porém, é precedido de certa apetência sentida na carne como desejo seu – tais como a fome, a sede e isso a que, nos órgãos genitais, geralmente se chama libido, embora este nome seja genérico de todo desejo. [...] há, portanto um desejo de vingança a que se chama ira, um desejo de ter dinheiro a que se chama avareza, um desejo de glória a que se chama jactância. São muitos e variados os desejos (*libidinis*) alguns têm nome próprio, outro não »²⁸⁴.

Os desejos sexuais são definidos em analogia aos desejos naturais, fisiológicos, como fome, sede, os quais são caracterizados por movimentos naturais da paixão corporal. A seguir, os desejos carnis, as *libidines* são consideradas de estorvo ao exercício do pensamento, por exercer uma violenta força sobre todo o corpo e alma, o *homo totus*.

« Este desejo apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnis para esta volúpia, a maior de todas

²⁸⁴ *De civitate Dei*, XIV, 15 p.1285:« Dolores porro, qui dicuntur carnis, animae sunt in carne et ex carne. Quid enim caro per se ipsam sine anima vel dolet vel concupiscit? Sed quod concupiscere caro dicitur vel dolere, aut ipse homo est, sicut disseruimus, aut aliquid animae, quod carnis afficit passio, vel aspera, ut faciat dolorem, vel lenis, ut voluptatem. Sed dolor carnis tantum modo offensio est animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio, sicut animi dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt.»

entre os prazeres do corpo; e isto de tal forma que, no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento »²⁸⁵.

Agostinho descreve os desejos libidinosos de forma horripilante, como uma espécie de espasmo, movimentação involuntária, onde todo corpo é agitado por sobressaltos horríveis, o desejo não se contenta de tomar conta do corpo inteiro, dentro e fora, sacode o homem inteiro, misturando paixões da alma e os apetites carnis. Nesse ato, o pensamento perde toda a sua acuidade, isto é, ao que parece na descrição acima feita por Agostinho pode-se chegar à compreensão que não há domínio da razão sobre a *libido*. Há total perda de domínio da razão sob a força da *libido*, por que não é só a vontade de gerar que a paixão se recusa a obedecer, mas a própria paixão de gozar²⁸⁶.

Mas, por outro lado, a *libido*, não consitui um obstáculo externo à vontade, ela é um componente interno da vontade e não algo que lhe é exterior, mesmo quando o homem ignora a resistência de seus membros à vontade. O problema se encontra na desordem que há no seu interior, pelo fato do ser humano ser um composto de carne e espírito, a vontade fica dilacerada entre as solicitações do espírito e as da carne. Na verdade, Agostinho tinha plena consciência desta condição, portanto não lhe faltava sagacidade e habilidade para lidar com o humano.

No todo, o problema das paixões nos escritos agustinianos também está correlacionado com a figura do pecado original. Em decorrência da queda que separa a criatura do seu Criador e torna-se um ser errante e solitário, doravante compete ao homem, com auxílio da graça restabelecer a religação corpo e alma com a Suprema Verdade²⁸⁷. No *De Civitate Dei* XIV, Agostinho se refere às paixões que excitam a *libido*, resultante do pecado original, visto que antes do pecado, no paraíso, os homens estavam nus e não se sentiam embaraçados, de acordo com Agostinho “não é que a nudez lhe passasse despercebida – é que ela ainda não era vergonhosa; ou seja, a paixão ainda não agitava os seus membros sem consentimento e a

²⁸⁵ *De civitate Dei*, XIV, 16, p. 1287. « Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur. »

²⁸⁶ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 17, p. 1288.

²⁸⁷ Esta relação pecado-graça não é pensada por Agostinho em *De libero arbitrio*, mas posteriormente nas suas obras apologéticas e dogmáticas. Há uma breve referência no livro III quando se trata do papel da vontade-pecado.

desobediência da carne”²⁸⁸. Contudo, a partir do pecado original quando se enxergara a sua nudez, perceberam-se despidos da graça que os impedia de ter vergonha, de fato, a nudez dos primeiros homens não era ainda infame e vergonhosa.

Visto que o desejo desenfrado é situado por Agostinho na lista das más paixões, isso não significa dizer que todos os desejos sejam maus por natureza, porque existem bons desejos os quais consolidam a potencia da vontade para a posse do bem. Percebe-se, por conseguinte, o seu contentamento em discernir os desejos maus dos bons desejos:

« Ev.- alegre-me de ter percebido tão claramente o que é esse desejo desenfrado e culpável, que se chama paixão. Já se vê que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade. De fato, estamos de acordo em que todas as más ações não o são por outra razão, a não ser porque se fazem por paixão, ou seja, por um perverso desejo desenfrado – (*libidine*) »²⁸⁹.

Presumindo que nenhuma outra realidade torna a mente companheira das más ações senão o próprio livre arbítrio da vontade²⁹⁰, Agostinho supõe que a vontade livre poderá ser a causa de praticarmos o mal, ou seja, a vontade humana é a causa daquilo que escolhemos para nós, mas sendo boa por natureza dada pelo criador, ela é totalmente livre para querer ou não querer. Dessa forma, a *libido* poderá ser considerada como a maior inimiga da boa vontade, pois ela é o impulso que arrasta para gozar bens materiais que são efêmeros e mutáveis, em detrimento do bem supremo que é imutável.

A análise das paixões *libidinosas* está situada por Agostinho na ordem do pecado original e não apenas na ordem natural das coisas, assim em *De vera religione* afirma que “se a vida tende ao nada, foi por se ter desviado por uma defecção voluntária, de quem a criou, e cujo

²⁸⁸ *De civitate Dei*, XIV, 17, p. 1289. « Nam sicut scriptum est: *Nudi erant, et non confundebantur* non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat. »

²⁸⁹ *LA*, I, 4,10 p. 92-93. « *Ev.* - Nullo modo perperam punit, quandoquidem punit eum qui volens et sciens dominum necat, quod nullus illorum. *Aug.* - Et quid, recordaris te paulo ante dixisse, in omni facto malo libidinem dominari, et eo ipso malum esse? *Ev.* - Recordor sane. *Aug.* - Quid? illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu vivere, non habere malam cupiditatem? *Ev.* - Et hoc recordor. *Aug.* - Cum ergo ista cupiditate a servo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate, fiunt. »

²⁹⁰ Cf. *LA* I, 11,21, pp. 116-117.

ser desfrutava, foi por querer contra a lei divina gozar dos seres corpóreos ao qual Deus a tinha colocado superior – essa é a perversão, não porque o corpo seja nada, pois ele possui certa harmonia em suas partes, sem o que, não poderia existir o homem”²⁹¹.

Qual teria sido a causa do homem preferir os vestígios ao Criador? Essa talvez fosse a pergunta que mais incomodasse a mente de Agostinho. O demasiado apego a si mesmo seria a causa original deste afastamento, no momento em que a vontade se afasta do bem Imutável e converte-se aos bens mutáveis, o amor às realidades sensíveis e ao transitório, decorre numa perversão da vontade. Assim o ser humano, soberbo, curioso e lascivo é absorvido por outro tipo de vida que em comparação com a beatitude é morte²⁹². A origem desse movimento da alma que conduz a vontade ao afastamento do bem imutável para assim querer gozar dos bens mutáveis chama-se a *libido*. Essa paixão pode causar movimentos contraditórios no interior da vontade, causando o seu dilema entre o querer e o não, ou seja, entre o ser e o não-ser. Nesse movimento da vontade dilacerada, o homem permanece ofuscado nas paixões, pois o corpo já não obedece à alma, e a vida se torna débil, por seu turno é a vontade que perde a força se distanciando da ordem e do Ser²⁹³.

Visto que a natureza sempre se curva forçosamente em busca do preenchimento de si, assim justifica-se o desejo de escolher deleitar-se em realidades vantajosas. O desejo se curva diante do amor ignóbil e marca as fronteiras do humano entre a finitude e a possibilidade do absoluto que se abre nos horizontes para transcendência humana. Quando a mente é movida pelas paixões, mergulhada na estultice de uma vida débil e miserável, o falso fica pelo verdadeiro, portanto não há discernimento e o desejo desenfreado torna-se inimigo fiel da boa vontade, confiado aos golpes das paixões. Como já vimos no capítulo anterior que o desejo tem na sua própria natureza um caráter agradável ou desagradável, pois enquanto movimento desagradável ele se apresenta como uma sensação incômoda, inclusive pode coincidir materialmente com a dor, mas difere dela formalmente, por sua tendência natural a encher-se,

²⁹¹ *De uera religione*, II, 11, 21: « Vita ergo voluntario defectu deficiens ab illo qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, vergit ad nihilum; et haec est nequitia: non quia corpus iam nihilum est. Nam et ipsum habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset. Ergo ab eo factum est et corpus, qui omnis concordiae caput est ».

²⁹² Cf. *LA*, II, 19,53. p. 24.

²⁹³ Agostinho afirma que a vontade sozinha não é suficiente para poder querer se aproximar de Deus. O homem é, por isto, incapaz de se voltar para Deus por si só, ele necessita da ajuda divina, da Graça. A Graça precede em nós qualquer esforço, no sentido de nos retornarmos a Deus em cumprimento de Sua vontade.

visto que, entre ambos ocorrem movimentos contrários, enquanto o movimento próprio da dor é a fuga, é própria da sensação do desejo a busca infundável²⁹⁴.

Agostinho, em analogia a teoria estoica das paixões, aproxima-se das *Cartas de Sêneca*, ao descrever no *De libero arbitrio*, as imagens de uma alma ardida de desejos e despojada da riqueza das virtudes, no entanto,

« (...) como aquele reino do desejo desenfreado usa tiranicamente a crueldade, e perturba todo o espírito e a vida do ser humano por meio de tempestades diversas e contrárias – de um lado, o temor, de outro, o desejo; de um lado, a ansiedade, de outro, as alegrias falsas e vãs; de um lado, o tormento das coisas perdidas que ele amava, de outro, o ardor de possuir aquelas que não tinham; de um lado, aceitando as dores da injúria recebida, de outro, o flagelo da vingança – para onde quer que ele se vire, a avareza força-o, a luxúria dissipa-o, a ambição domina-o, a soberba incha-o, a inveja trucidá-o, a desídia sepulta-o, a obstinação agita-o, a humilhação aflige-o, bem como tantas realidades inumeráveis que povoam e atormentam o reino daquela paixão »²⁹⁵.

O desejo, na engrenagem causal das paixões, pode ser determinado como o liame de todas as paixões, por isso que Agostinho examina na profundidade de sua alma a natureza desta paixão para encontrar nela também algo de positividade. O problema não consiste no ato de desejar em si mesmo, mas o que desejamos e a forma como desejamos, que de fato poderá determinar a nossa felicidade.

²⁹⁴ BRAVO, Francisco. *As ambiguidades do prazer, ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni, São Paulo, Paulus, 2009, pp. 168-169. Platão, no *Filebo*, 35 a 3-4, diz: « Quem está vazio deseja o contrário do que sente, ou seja, deseja encher-se. [...] quem deseja, deseja algo e esse algo não é o vazio atualmente sentido, mas a sua repleção. » O *Filebo* determina a natureza do desejo como *vazios sentidos* que suscitam na alma uma tendência para o estado contrário. No desejo, com efeito, representamos o desejado como algo bom e o captamos em imaginação de modo similar a como captamos o percebido no ato da percepção. O *Filebo* parece atribuir ao desejo uma função de representação e, portanto, de percepção. Insistamos, por ora, em que os desejos são vazios não simplesmente dados no sujeito, mas por ele sentidos. Por serem vazios sentidos, suscitam na alma uma tendência para o estado contrário, isto é, para o estado de repleção e plenitude.

²⁹⁵ LA, I, 11, 22, p.117 « [...] Cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat, et variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus vindicandae: quaquaversum potest coarctare avaritia dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere invidia, desidia sepelire, pervicacia concitare, affilettare subiectio, et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent? Possumusne tandem nullam istam poenam putare, quam, ut cernis, omnes qui non inhaerent sapientiae, necesse est perpeti? »

« De fato, amamos e possuímos muitas coisas que temos medo de perder, e por isso guardamo-las com medo. Porém, ninguém pode guardar com medo o facto de não ter medo. De igual modo, quem ama não ter medo e ainda o não possui, e espera vir a possui-lo, necessariamente não tem medo de que isso não seja alcançado. De fato, com este medo outra coisa se teme senão o mesmo medo. (...) Se de facto deseja desenfreadamente [*cupiditas*], dado que o desejo desenfreado [*cupiditas*] outra coisa não é senão o amor das coisas que passam, é necessário que tenha medo, ou de perder as coisas que alcançou, quando as tiver alcançado, ou de não as alcançar. Mas não tem medo. Portanto, não deseja desenfreadamente »²⁹⁶.

O medo é quem estabelece a dependência, a fuga de si mesmo. Não apenas o desejo que é mal porque se transforma em cobiça, «*cupiditas*» ou por se orientar para o de fora, mas sim a pertença do homem as mazelas do mundo que são tomadas de medo e desejo, medo de perdê-la e desejo de possuí-la, a intensidade do desejo de possuir a beatitude é a mesma do medo perder a segurança dos bens sensíveis, os prazeres da vida material nos apetece de tal forma que nos escravizam. De acordo com o hiponense, em busca de satisfazer suas concupiscências, no ato de querer gozar das coisas sem medo de perdê-las, o homem constrói uma existência infeliz guiada pela força habitual enraizada de vícios, cuja inclinação o impede de submeter às paixões ao governo da razão, dessa forma, a vontade perde sua força daí não haver mais temor e quando não há temor, cede-se espaço para as concupiscências.

Agostinho afirma que os movimentos viciosos e perversos da alma ocorrem através do consentimento da vontade:

« Realmente, o que é o desejo «*cupiditas*» ou a alegria senão a vontade que consente no que queremos? Que é o temor ou a tristeza senão a vontade que nos desvia do que recusamos? Chama-se desejo quando no desejo estamos de acordo com o que queremos. Também quando a nossa recusa recai sobre o que não desejaríamos experimentar, esta forma de vontade chama-se medo; e, quando recai sobre o que experimentamos a nosso pesar, esta forma de vontade é a tristeza. Em suma: a vontade do homem é atraída ou repelida conforme a diversidade dos objetos que procura ou evita e assim se muda ou transforma nestes diferentes afetos »²⁹⁷.

²⁹⁶ *Div. Qu.*, 33.1. « Multa enim quae amamus et habemus, metuimus amittere, ita ea custodimus metu. Non metuere autem nemo potest custodire metuendo. Item quisquis amat non metuere atque id nondum habet speratque se habiturum, non eum oportet metuere ne non adipiscatur. Hoc enim metu nihil aliud metuitur quam idem metus. Si enim cupit, quia nihil aliud est cupiditas nisi amor rerum transeuntium, metuat necesse est, ne aut amittat eas cum adeptus fuerit aut non adipiscatur. »

²⁹⁷ *De civitate Dei*, XIV, 6, p. 1249. « Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur.

Com esta referência, retomemos a nossa discussão do capítulo anterior, da noção de assentimento como base da doutrina estoíca das paixões. Para o estoicismo o consentimento ou assentimento, é uma adesão mental das impressões sensíveis em torno dos movimentos da alma. O que os estoícos denominavam de assentimento, Agostinho descreve por vontade, nela está o poder de querer ou não querer e assentir os movimentos que o desejo lhe impõe. Na dinâmica da mente humana, cabe a liberdade e a vontade assentir as paixões que cravam a alma humana. O assentimento é o ato em que o processo de conhecimento ou da ação passa da passividade e da receptividade do dado, ao comprometimento.

Agostinho, *no livro das 83 questões diversas, questão 35*, define o amor como uma forma de desejo que, dentro das condições de tempo e espaço se apresenta como anseio de se apropriar deste algo bom. Com efeito, o amor-desejo é caracterizado por Agostinho de apetite²⁹⁸. O desejo, que Agostinho ora define como desejo-amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem que o considera a Vida feliz. O homem define-se pela sua capacidade de amar e por aquilo que se ama, portanto é necessário ter cuidado em relação ao que se ama no sentido de estar atento ao objeto deste amor. Naquilo que se ama, está sua força, sua atenção, ali está o seu destino, pois quando colocamos nossas forças nos bens imutáveis, fora de nós, perdemos o centro de gravidade da vida.

Hannah Arendt na obra *O conceito de Amor em Santo Agostinho*²⁹⁹ segue o raciocínio do hiponense ao dizer que o amor pode ser caracterizado por um desejo, esse pode ser caracterizado de *cupiditas ou caritas*, porém depende do objeto do amor é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem.³⁰⁰ Entretanto, a vida feliz é a vida que não deve ser perdida, pois todos os homens querem viver felizes, mas o que cada um entende por felicidade e pelos bens que o levam à felicidade que, portanto deseja, é algo diferente, para uns, o amor é

Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur. »

²⁹⁸ *Div. Qu.*, 35.2 « Namque amor appetitus quidam est; et videmus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit menti contemplari quod aeternum est. Ergo etiam ceteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente noscendum est. Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat. Quocirca ea demum vita beata quae aeterna est. Quid vero aeternum est quod aeternitate afficiat animum nisi Deus? Amor autem rerum amandarum caritas vel dilectio melius dicitur. »

²⁹⁹ ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

³⁰⁰ *Div. Qu.*, 33.1

cobiça, (*cupiditas*) desejo sôfrego, veemente, de possuir bens materiais; que significa avidez, cupidez, para outros, o amor é *caritas* caracterizado por um desejo imenso de doação para promover a felicidade do outro e de si mesmo, o desejo de ser sempre mais e melhor.

6. *Spiritus et cogitatio sui ipsius* nos movimentos da alma.

Agostinho inicia o Livro XIV de *A Cidade de Deus* acusando a alma de ser propulsora dos vícios, e não a carne, porque segundo ele, a soberba, o amor demasiado a si mesmo é a origem de todos os vícios, esta paixão da soberba que reina na mente humana, também, sem a condição carnal impera no diabo. Certo que existem na carne determinados impulsos para o vício e até desejos viciosos, mas não se deve atribuir à carne todos os vícios de uma vida iníqua.³⁰¹ Seríamos, portanto, injustos com o Criador ao acusar, por nossos vícios e pecados, a natureza da carne que, no seu género e na sua ordem, é boa³⁰².

Um espírito submerso e oprimido pelas paixões transparece na expressão do rosto, sem que nada tenhamos feito para manifestá-lo, da mesma maneira, acontece com qualquer outro movimento da alma. O exemplo de que a paixão reflete no espírito está na imagem da perturbação da alma no encontro com Alípio no Jardim de sua morada, momento em que Agostinho percebe a angustia no rosto de Alípio e descreve em *Confissões*:

« Então, naquela intensa luta da minha morada interior, luta que eu intensamente desencadeara com a minha alma no nosso quarto, que é o meu coração, perturbado tanto no rosto como no espírito, dirijo-me intempestivamente a Alípio, exclamo: ‘Porque padecemos? [...] A fronte, as faces, os olhos, a cor, o tom de voz revelavam o meu estado de espírito mais do que as palavras que proferia »³⁰³.

Os movimentos da alma, por vezes, se revelam nitidamente na imagem corporal. Os olhos são as janelas da alma, por meio deles cogitamos partes da realidade do espírito humano.

³⁰¹ *De civitate Dei*, XIV, 3 p.1241: « Ex qua corruptione carnis licet existant quaedam incitamenta vitiorum et ipsa desideria vitiosa, non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem. »

³⁰² Cf. *De civitate Dei*, XIV, 5, p. 1247

³⁰³ *Conf.*, VIII, 8, 19, p. 353. « Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam mente turbatus invado Alypium, exclamo: "Quid patimur? (...) Plus loquebantur animum meum frons, genae, oculi, color, modus vocis quam verba, quae promebam. »

O rosto de um homem traduz o sentimento de sua alma, ainda que ele não tivesse nenhuma intenção de exprimir tais sentimentos. No espírito humano reflete-se as paixões da alma e do corpo, porque é o homem todo que sente, « de fato, quer pela alma quer pela carne, que são partes do homem, pode designar-se o todo que é o homem nas expressões da alma. Desta forma, o homem animal não é uma coisa e a outra o homem carnal, ou outra coisa o homem racional, mas a mistura de um e outro designam o mesmo homem »³⁰⁴. A carne a nada pode aspirar sem a alma, por isso, a causa da concupiscência carnal não reside apenas na alma e muito menos apenas na carne, de fato tem origem nas duas; ou seja, na alma, porque sem ela não se sente prazer algum, e na carne, porque sem ela não se sente prazer carnal³⁰⁵.

Agostinho no encontro com Licêncio e Trigécio numa manhã de colóquio, no *De Ordine*, descreve o estado de espírito de Trigécio e Licêncio como rostos inflamados de desejo para ouvir. No rosto de cada um manifestava a expressão do desejo, afirma Agostinho: “quando eu os vi, pelo silêncio, pelo rosto, pelo olhar, pela contenção e imobilidade dos membros, não só bastante sensibilizados para a grandeza do assunto como inflamados do desejo de ouvir”³⁰⁶. Também, no mesmo colóquio, por conseguinte Agostinho ao relatar o seu tempo de escola, lembra com tristeza dos rapazes quando não se deixavam guiar pela utilidade e pelo esplendor das disciplinas, mas por um amor absolutamente vão aos louvores, a ponto de alguns deles não terem mesmo qualquer pudor de recitar palavras e de receber aplausos³⁰⁷.

A alma ferida pelo orgulho que tem sua origem na soberba, no desejo de glória, de riqueza e poder desordena a boa convivência dos homens e o significado de suas vidas, embaraçados confundem o seu projeto de *beatitudo*. Tais desejos são desejos propriamente

³⁰⁴ *De civitate Dei*, XIV, 4, p.1245. « Et ab anima namque et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari, quod est homo; atque ita non est aliud animalis homo, aliud carnalis, sed idem ipsum est utrumque, id est secundum hominem vivens homo. »

³⁰⁵ *De Genesi ad litteram*, X, 12, 20, p.359: « Verissime quippe ac veracissime scriptum est: *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*: sed tamen carnem sine anima concupiscere nihil posse, puto quod omnis doctus indoctusque non dubitet. Ac per hoc ipsius concupiscentiae carnalis causa non est in anima sola, sed multo minus est in carne sola. Ex utroque enim fit: ex anima scilicet, quod sine illa delectatio nulla sentitur; ex carne autem, quod sine illa carnalis delectatio non sentitur. Carnem itaque concupiscentem adversus spiritum dicit Apostolus carnalem procul dubio delectationem, quam de carne et cum carne spiritus habet adversus delectationem, quam solus habet. »

³⁰⁶ *De ordine*, I, X, 28, p.129. « Hic ubi eos, silentio, vultu, oculis, suspensione atque immobilitate membrorum et rei magnitudine satis commotos et audiendi desiderio inflammatos esse conspexi: Ergo, inquam, Licenti, si tibi videtur, collige in te quidquid virium potes, elima quidquid habes acuminis et ordo iste quid sit definitione complectere. »

³⁰⁷ *De ordine*, I, X, 30, p. 133.

humanos, porque derivam da atividade do espírito e, portanto não os encontramos nos animais selvagens. O desejo de dominação levou muitos homens a admiráveis feitos, a exemplo de Nero e alguns imperadores romanos, os quais atingiram o cume deste vício, incomensuráveis foram os seus vícios por poder, domínio e glória que até destruíram Roma³⁰⁸. Em *De civitate dei*, no estudo dedicado a *cupiditas* da glória e da dominação, Agostinho descreve com detalhes a relação entre as duas grandes sedutoras paixões da alma, a saber, o desejo de glória e o desejo de domínio:

« Com certeza que quem põe todas as suas complacências na glória humana está inclinado a também desejar ardentemente o domínio; todavia, os que aspiram à verdadeira glória, mesmo que seja a dos louvores humanos, põem todo o cuidado em não desagradar aos bons julgadores. [...] Mas aquele que, sem ter ambições de glória que provoca o temor de desagradar aos bons julgadores, deseja o poder e o domínio, procura quase sempre obter o que ama mesmo por meio de crimes evidentes »³⁰⁹.

Para Agostinho, existem diferenças entre *cupiditas* da glória e a *cupiditas* do domínio, no entanto, aquele que se deleita na glória humana, também é aficionado a dominar. E o que deseja a glória, tem esse como o melhor caminho, embora esteja enganado pelo fulgor da paixão. Alguns homens tomados pelo vício da paixão da glória são tão ávidos de domínio que em várias ocasiões superaram as bestas quer pela crueldade, quer pela luxúria, em nome da glória.

A alma humana, mergulhada no pecado original foi infectada por inúmeros vícios. Desta forma, o mais deleitável vício da jactância criou no homem a necessidade de ser vangloriado por mais falso que seja o louvor, e assim, enquanto cada um pretende ser maior do

³⁰⁸ Cf. *De civitate Dei*, V, 18, p. 522. Essa é uma referência que Agostinho faz em *De civitate Dei* sobre o patriotismo na vida social dos romanos. Por amor a pátria o homem realiza grandes proezas. Daí que amor e liberdade se conjuguem do ponto de vista da coletividade, tomado por um desejo de glória e domínio.

³⁰⁹ *De civitate Dei*, V, 19, p. 529. « Interest sane inter cupiditatem humanae gloriae et cupiditatem dominationis. Nam licet proclive sit, ut, qui humana gloria nimium delectatur, etiam dominari ardentem affectet, tamen qui veram licet humanarum laudum gloriam concupiscunt, dant operam bene iudicantibus non displicere. Quisquis autem sine cupiditate gloriae, qua veretur homo bene iudicantibus displicere, dominari atque imperare desiderat, etiam per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit. Proinde qui gloriam concupiscit, aut vera via nititur aut certe, *dolis atque fallaciis contendit*, volens bonus videri esse, quod non est. Et ideo virtutes habenti magna virtus est contemnere gloriam, quia contemptus eius in conspectu Dei est, iudicio autem non aperitur humano. »

que na realidade o é, o homem se apodera de todo louvor e glória, a esquecer de oferecer louvor ao Criador Onipotente. Alimentado do vício da jactância, o homem em suas ações se preocupa sempre em alcançar a vanglória, o orgulho toma dianteiro, é como um general, a todos exorta e encoraja, não é só aos grandes que dá alento, mas também aos pequenos. O orgulho é o movimento pelo qual a alma se compraz em torno de si mesmo, portanto deve ser a raiz de muitos males. O orgulho que sem a carne já reinava no diabo, e pelo fato de este não possuir um corpo de carne, seduziu fortemente a carne orgulhosa³¹⁰, isto é, o orgulho reina no Diabo, que não tem carne, por que é vício propriamente do espírito desordenado.

Antes de qualquer definição mais generalizada do conceito de ‘carne’ para a história da filosofia tardo-antiga, recorreremos ao vocabulário agostiniano para elucidar-nos a noção mais clarificada do termo *carne*, «*caro*» embora haja muita variedade de fontes e também causam equívocos³¹¹. No *De civitate dei*, Agostinho propõe interpretar o termo *carne* no contexto das *Sagradas Escrituras*,³¹² por se referir ao termo não apenas no sentido de *corpus*, mas para designar o próprio homem todo, isto é a natureza humana.³¹³ A exortação paulina para não « viver segundo a carne » significa não viver de acordo com as vicissitudes humanas, dos prazeres carnis, tais como “as fornicções, as impudicícias, as luxurias, a embriaguez, os quais são condenáveis, e considerados de movimentos contrários ao espírito”. De acordo com Agostinho, « pode acontecer que as idolatrias e as heresias constituam motivos para nos abstermos dos prazeres corporais, mas quem nos garante que são vícios mais da alma do que da

³¹⁰ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 14, 3, 2. Ver também *Confissões* X, 42, 67.

³¹¹ A dimensão carnal do ser humano adquiriu uma pertinência antropológica graças aos autores cristãos da época primitiva - patrística, assim como Tertuliano que argumentou vigorosamente contra o dualismo platónico corpo e alma. A própria concepção cristã de ser humano perpassava a noção de defesa que pela carne se cultivam as artes, os estudos, os encargos; a vida de uma pessoa é dada à carne e não há vida, quando ocorre a separação da carne e da alma, de modo que a morte e a vida pertencem à carne. A distinção entre os termos carne e corpo, foi o debate enfrentado por Agostinho, na luta contra as heresias apolinaristas. Cristo assumiu por benevolência as paixões da alma ou afecções da alma, como por exemplo, a tristeza. Isto é, assumiu a carne humana, mas não pecadora. Assumindo a carne, ou seja, não apenas um corpo, mas também uma alma humana, o Verbo indicou que não apenas a alma, mas a carne como um todo pode ser eternizada.

³¹² Uma breve referencia feita por Agostinho a *Carta aos Coríntios*, 14, 39 para explicação do termo carne.

³¹³ *De civitate Dei*, XIV, 2, p.1235: « « Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere, quia et hominis animus quid est nisi spiritus? Sed sicut loquitur Scriptura divina, secundum carnem vivere utrique monstrantur. Carnem quippe appellat non solum corpus terreni atque mortalis animantis, sed et aliis multis modis significatione huius nominis utitur, inter quos varios locutionis modos saepe etiam ipsum hominem, id est naturam hominis, carnem nuncupat, modo locutionis a parte totum. »

carne, o culto dos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissensões, as animosidades, as heresias e as invejas? »³¹⁴

No vocabulário agostiniano o termo *concupiscência da carne*, «*concupiscentia carnis*» também exprime a noção de paixão relacionada ao pecado da carne, próprio da alma maculada na lástima da desobediência a Deus. Agostinho, em *Confissões*, no final do livro X³¹⁵, numa longa descrição sobre os tipos de concupiscências, percebe que existe uma estreita ligação entre os desejos carnis, «*concupiscentia carnis*», por exemplo, a luxúria «*cupiditas*», e as paixões do espírito, «*concupiscentia oculorum*» a curiosidade «*Curiositas*» e o orgulho «*ambitio, superbia*».

Agostinho descreve a curiosidade «*Curiositas*» de segundo género das concupiscências da carne, essa paixão consiste no desejo desenfreado de conhecer as realidades a qualquer preço, com efeito, são os olhos que ocupam em primeiro lugar na ordem dos sentidos.

“A isto acresce outra forma de tentação, perigosa sob muitos mais aspectos. Com efeito, além da concupiscência da carne, que é inerente ao deleite de todos os sentidos e prazeres, postos ao serviço da qual perecem os que se afastam de ti, existe na alma, disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência, uma espécie de apetite vão e curioso, não de se deleitar na carne por meio dos mesmos sentidos do corpo, mas sim de sentir por meio da experiência da carne. Visto que esse apetite está no desejo de conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado na Escritura por concupiscência dos olhos. Aos olhos pertence essencialmente a função de

³¹⁴ *De civitate Dei*, XIV, 2, p.1237: « In operibus namque carnis, quae manifesta esse dixit eaque commemorata damnavit, non illa tantum invenimus, quae ad voluptatem pertinente carnis, sicuti sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, ebrietates, comisationes; verum etiam illa, quibus animi vitia demonstrantur a voluptate carnis aliena. Quis enim servitutem, quae idolis exhibetur, veneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidias, non potius intellegat animi vitia esse quam carnis? »

³¹⁵ Em *Confissões*, Agostinho dedica o final do livro X, cinco capítulos, (ver capítulo 30 ao capítulo 35) ao exame e tipificação das concupiscências, explicando a diferença entre a concupiscência da carne, e a concupiscência dos olhos, e da ambição. « As riquezas, porém, que se desejam para servir a uma destas três concupiscências, «a luxúria, curiosidade e orgulho» ou a duas delas, ou a todas, se o espírito não pode perceber claramente se as despreza, possuindo-as, elas podem ser abandonadas, para que o espírito se ponha à prova a si mesmo. (cf. *Confissões*, X, 37,60, p.525); Por isso considere as fraquezas dos meus pecados na tríplice concupiscência e inoquei a tua dextra para minha salvação. » (cf. *Confissões*, X, 41,66, p. 533).

ver. Usamos também a palavra «ver» para os outros sentidos quando os aplicamos ao ato de conhecer. ”

316

Assim, pode se dizer que a curiosidade «*curiositas*» é uma experiência prazerosa dos sentidos, em decorrência da concupiscência dos olhos, «*concupiscentia oculorum*». Contudo, nos convém saber distinguir claramente o que de prazer e o que de curiosidade é obtido por meio dos sentidos dos olhos, porque o prazer procura coisas belas, suaves, agradáveis aos sentidos. O perigo desta concupiscência que é obtida por meio dos sentidos, «consiste no fato de existir na alma, disfarçado de conhecimento, uma espécie de apetite vão e curioso de se sentir por meio da experiência da carne »³¹⁷. O nosso cotidiano está plasmado por tantas realidades, muitas vezes insignificantes e desprezíveis, mesmo assim desperta tanta vã curiosidade, por onde somos levados a nos vangloriar-mos nelas. Ainda em *De vera religione*, um texto que antecede as *Confissões* em cerca de oito anos encontramos Agostinho já preocupado com a precariedade da natureza humana, ao se referir por vezes a tríplice concupiscência da carne: o prazer, a ambição e a curiosidade, por conseguinte, o Hiponense formula a seguinte questão «se entre os homens que proclamam nada merecer culto, seja possível encontrar alguém que não esteja sujeito aos prazeres carnis ou em busca de glória e vão poder »³¹⁸.

Como podemos ler, também, em *De Civitate Dei*, algumas paixões são representações de um espírito que ainda não conseguiu o comando das turbulências das partes inferiores da alma para regê-las e moderá-las. Portanto,

«a luxúria não é um vício dos corpos belos e graciosos, mas de uma alma que ama de forma pervertida as volúpias corporais, discuidando da temperança que nos dispõe para as realidades mais belas do espírito. A jactância não é um vício do louvor humano, mas da alma que perversamente gosta de ser louvada pelos os homens com desprezo do testemunho da consciência. A soberba não é um vício

³¹⁶ *Conf.*, X, 35, 54, p. 515 « Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Praeter enim concupiscentiam carnis, quae inest in delectatione omnium sensuum et voluptatum, cui servientes depereunt qui longe se faciunt a te, inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, *concupiscentia oculorum* eloquio divino appellata est. Ad oculos enim proprie videre pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. »

³¹⁷ *Conf.*, X, 35, 55, p. 516.

³¹⁸ *De uera religione*, 38,69, p. 137

de quem ortoga o poder ou do próprio poder, mas o da alma que ama perversamente a sua própria autoridade e despreza a autoridade justa de um mais poderoso »³¹⁹.

Nas análises de *De civitate dei*, Agostinho identifica as “paixões do espírito” como as mais perigosas porque são puramente intelectuais, logo atingem a parte do governo do corpo, a saber, a mente e as enfraquece na posse da graça. A razão exige que o espírito governe a alma, que governe ela própria o corpo, embora muitas vezes o espírito humano nem sempre se percebe quando alma agita o corpo com a paixão, porque a alma arde em desejo e o corpo reage as vicissitudes da alma.

Levando-se em consideração a natureza das paixões e sua relação com o espírito, percebemos que as paixões não são apenas fruto da *libido* do corpo, mas também se encontram na mente humana. O exemplo do orgulho como vício associado à glória e ao poder que torna o homem medíocre e incapaz de premeditar seus atos em função dos outros; tudo nele é sem calor, a sua vida é uma espécie de letargia, tudo o que procura é com passos vagarosos, covardes e descuidados, porque a vaidade é em nós como um espírito dobrado que nos anima. Quer maior delírio do que sacrificar o descanso ao desejo de sermos admirados? Quer maior desvario que o fazer ídolo da reputação, tornando-nos, por isso, dependentes não só das ações dos homens, mas também das suas opiniões, não só das suas obras, mas também dos seus conceitos?

Todavia, o que chamamos de inveja não é senão sinônimo da vaidade. Desejamos o que os outros possuem, porque nos parece que tudo o que os outros têm nós o merecíamos melhor. Por isso olhamos com desgosto para as coisas alheias, por nos parecer que deviam ser nossas: que é isso se não vaidade? Não podemos ver luzimento em outrem, porque imaginamos que só em nós é próprio, o esplendor alheio passa no nosso conceito por desordem do acaso e por miséria do tempo. É próprio de um espírito mergulhado na inveja querer dar valor a muitas coisas que não o têm, e quase tudo o que a vaidade estima é vã. A vaidade é cheia de artifício e se ocupa em tirar da nossa vista e da nossa compreensão o verdadeiro ser das coisas, para lhes

³¹⁹*De civitate Dei*, XII, 8, p.1097 « Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi; nec luxuria vitium est pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus spiritualiter pulchrioribus et incorruptibiliter suavioribus coaptamur; nec iactantia vitium est laudis humanae, sed animae perverse amantis laudari ab hominibus spreto testimonio conscientiae; nec superbia vitium est dantis potestatem vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam potentioris iustiore contempta. »

substituir um falso e aparente. Como argumento de autoridade Agostinho apresenta a história de Roma com vários exemplos de homens ilustres que só agiram ávidos de louvores, e no desejo de poder e glória; assim escreve Agostinho: « esta foi a sua paixão mais ardente. Por ela queriam viver. Por ela não hesitavam em morrer. Por esta desmesurada paixão, abafaram todas as outras paixões »³²⁰.

Para se alcançar o lugar em destaque na mais alta hierarquia do poder e da glória, exige um ritual de ordem, disciplina e visibilidade. Em *De Ordine*, Agostinho infere o valor da disciplina tanto para a vida comum dos homens, assim como para aqueles que seguem a ordem da erudição:

« Portanto, os jovens que se dedicam ao estudo dessa disciplina devem viver de tal modo que se abstenham das coisas venéreas; da sedução do ventre e do paladar, do culto e do adorno desregrado do corpo; das vãs ocupações com jogos; e do torpor do sono e da preguiça, da rivalidade, da difamação e da inveja, e do desejo imoderado do seu próprio louvor. Hão-de ser que o amor da riqueza é um veneno mais certo para toda a sua esperança »³²¹.

O amor à vida ordenada, tratado no *De Ordine*, por Agostinho, carece de disciplina, medida e ordem, obviamente, a disciplina é a lei natural impressa na razão humana, por isso Agostinho exorta que devemos amar a ordem para que não sejamos desordenados e desajeitados. Mas, na concupiscência da vanglória, não se estabelece o amor ordenado, isto é, a perenidade, mas sim a paixão, caracterizada de frivolidades. A concupiscência é o caráter exagerado de prazer que degrada o ser que ama e o ser amado. Somente a vontade reta é um amor ordenado, diz Agostinho, « Por conseguinte, a vontade reta é um amor bom e a vontade perversa um amor mau, o amor que aspira possuir o que ama – é desejo; quando o possui e dele goza – é alegria; quando foge do que lhe repugna é temor; se a seu pesar o experimenta – é

³²⁰ *De civitate Dei*, V, 12 p. 500. « (...) hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt. Ipsam denique patriam suam, quoniam servire videbatur inglorium, dominari vero atque imperare gloriosum, prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupiverunt. »

³²¹ *De ordine*, II, 8, 25, p.187. « Haec igitur disciplina eis qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars vitae, altera eruditionis est. Adolescentibus ergo studiosis eius ita vivendum est ut a venereis rebus, ab illecebris ventris et gutturis, ab imodesto corporis cultu et ornatu, ab inanibus negotiis ludorum, a torpore somni atque pigritiae, ab aemulatione, obtreccatione, invidentia, ab honorum potestatumque ambitionibus, ab ipsius etiam laudis immodica cupiditate se abstineant. Amorem autem pecuniae totius suae spei certissimum venenum esse credant. »

tristeza. Estes sentimentos são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons quando o amor é bom.³²²

O propósito de compreender as paixões na dimensão positiva para o ser humano e não apenas no sentido destrutivo, indica uma leitura estóica ciceroniana assimilada por Agostinho em *De civitate dei*, XIV na qual diz que não podemos manter o costume de tomar em mau sentido todas as paixões da alma, a *cupidez* ou a *concupiscência*, porque algumas paixões quando orientadas pela mente poderão ser benéficas à vida cotidiana. Há, portanto paixões boas, ou pelo menos benévolas, digamos, por exemplo, a alegria, por ser considerada uma sensação agradável ao bem-estar do ser humano.³²³ Com efeito, o sábio cultiva emoções boas, pondo a vontade no lugar do desejo, o gozo em lugar da alegria e a precaução no lugar do temor: « a vontade aspira ao bem que o sábio pratica; o gozo nasce da posse do bem que o sábio encontra em toda parte; a precaução evita o mal que o sábio deve evitar »³²⁴.

O sensato não é aquele que renunciou às suas paixões, nem o que conseguiu abrandá-las ao máximo grau, assim como se diz no modelo estóico, mas, é o que aprimora sua conduta de modo a medir da melhor maneira possível e em todas as circunstâncias o quanto de paixão seus atos comportam inevitavelmente. O sensato não é aquele que recusa as paixões na tentativa de extirpá-las, ao modelo estóico, quando afirma que as paixões não fazem parte da mente do sábio. Para Agostinho, é, portanto no exercício de pacificação das paixões que podemos aprimorar o espírito; o sensato, ao contrário, não só experimenta a necessidade de dominar-se e refrear as paixões, mas age corretamente, em harmonia com suas paixões, porque ele as dominou de uma vez por todas.

Agostinho na sua classificação das paixões em *De civitate dei*, a separar o sensato do insensato na forma como se apropria das paixões, identifica aspectos importantes, os quais retratam a doutrina estóica das paixões de Cícero, que se afirma no seguinte postulado: “querer, gozar, precaver, apenas ao sábio pertence; desejar, alegrar-se, temer, contristar-se são próprias

³²² *De civitate Dei*, XIV, 7, p. 1253 « Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus. »

³²³ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 7, 1253-1254.

³²⁴ *De civitate Dei*, XIV, 8, p. 1255: « Voluntas quippe, inquit, appetit bonum, quod facit sapiens; gaudium de bono adeptus est, quod ubique adipiscitur sapiens; cautio devitat malum, quod debet sapiens devitare; tristitia porro quia de malo est, quod iam accidit, nullum autem malum existimant posse accidere sapienti, nihil in eius animo pro illa esse posse dixerunt. »

apenas dos insensatos. Aqueles três afetos são «permanências» «*constantiae*», os quatro seguintes são, na opinião de Cícero, «perturbações» «*perturbationes*» ou, como lhes chama a maioria, «paixões» «*passiones*»³²⁵.

Existem paixões favoráveis à estabilidade humana, mas Agostinho duvida que o homem possa governar a sua alma com disciplina, ao mesmo tempo, estando sob o domínio do orgulho, que o impele a agir de tal modo. Através do orgulho o homem procura se bastar a si mesmo, considerando-se o único a quem tudo lhe seja submetido, numa perversa imitação de Deus, pois, envenenado de amor por si mesmo, na indiferença para com os outros, busca sempre louvor e glória naquilo que realiza, desta forma, centrado em si não hesita em impor sua vontade sobre outro.

Em *De vera religione*, Agostinho acusa a origem da fraqueza de nosso corpo à cobiça da alma ou sua má conduta. Esta fenda aberta pelo pecado original causou fraturas na forma de amar do homem e na sua intervenção no mundo sensível.

« Na verdade, o que moveu Adão, ou melhor, e o que move os homens, a transformar o amor pela carne em uma prisão do espírito é uma mente agitada e um coração deleitado, pois, mesmo nesta carne fraca visível onde não é possível a beatitude, encontra-se o apelo à felicidade, o trabalho da graça opera sem cessar no homem carnal. Assim como também o apelo causado pela beleza que reina em tudo o que existe desde o mais alto até o mais baixo. Com muita razão, encontramos esse desejo de pseudo-felicidade no apetite à fama e honraria, na pompa ilusória e em toda soberba deste mundo »³²⁶.

Através do pecado original, foi impresso na condição humana o desejo de não ser vencido, porque o orgulho possui certo apetite de unidade e onipotência. A condição do pecado original nos arrastou para vivermos sob o julgo das paixões, diz Agostinho, para nossa grande vergonha, por elas somos vencidos e por tudo o que pode nos concernir e perturbar. O que é mais oprobrioso é que não queremos ser vencidos pelos outros, mas não conseguimos vencer a

³²⁵ *De civitate Dei*, XIV, 8 p. 1255.

³²⁶ *De vera religione*, VI, 45,84 p. 159 : « Si ergo in ista ipsa visibilis carnis imbecillitate, ubi beata vita esse non potest, invenitur admonitio beatae vitae propter speciem de summo usque ad ima venientem; quanto magis in appetitione nobilitatis et excellentiae, et in omni superbia vanaque pompa huius mundi? Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei? Quem si subditus imitaretur, secundum praecepta eius vivendo, per eum haberet subdita cetera, nec ad tantam deformitatem veniret, ut bestiolam timeat, qui vult hominibus imperare. Habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiae; sed in rerum temporalium principatu, quae omnia transeunt tamquam umbra. »

nossa própria coléra. « Quem poderia duvidar de que a inveja é paixão desprezível? », Indaga o hiponense, e, contudo, aquele tal que não admite ser vencido no plano temporal, deverá suportar esse tormento e ser dominado pela paixão? Seria melhor ser vencido pelo homem do que pela inveja »³²⁷.

No *Diálogo sobre a ordem*, os discípulos são dirigidos a buscar na sua inteligência uma definição de ordem tão necessária para vida feliz, por conseguinte o imperativo agostiniano é o seguinte: « esmera toda agudeza que possuis e abrange com definição o que é esta ordem »³²⁸. Agostinho pretende conduzi-los a reflexão mais profunda para se encontrar os princípios que constituem este modelo de ordem tão desejado pelas criaturas humanas. Em se tratando que a vida feliz depende do grau de perfeição existente na criatura, tal perfeição decorre desses princípios, *ordo, modus et forma*, os quais os seres humanos ao longo de suas vidas devem persegui-los.

A palavra “*modéstia*” é oriunda de *modus*, mas pode ser também traduzida por medida ou temperança, *temperies*, que tem o significado de *proporção*,³²⁹ onde há medida e proporção não existe nem a menos e nem a mais do necessário, de fato se obtem a plenitude, logo, a Sabedoria é plenitude e a plenitude implica em medida, portanto, a medida da alma é a Sabedoria. Em *De beata uita* Agostinho ressalta que a sabedoria é, portanto, a moderação do espírito, *modus animi*, isto é, aquilo pela qual a alma se conserva em equilíbrio, de modo a não de dispersar em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude. A definição de sabedoria como *modus animae* é dada no *De Beata uita* na seguinte expressão:

« Mas se quiserdes saber, no entanto, o que é a sabedoria (coisa em que a razão, na medida do possível, tem meditado) dir-vos-ei que ela consiste na moderação da alma, isto é na sua própria ponderação a fim de que nada se derrame, nem de mais e nem de menos, do que o exige a plenitude.

³²⁷ Cf. *De uera religione*, VI, 45, 85, p. 161

³²⁸ *De ordine*, I, X, 28 p.129.

³²⁹ *De beata uita*, IV, 33, p. 80: « Modestia utique dicta est a modo et a temperie temperantia. Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo quam egestati contrariam posueramus, multo melius, quam si abundantiam poneremus. »

A alma derrama-se na luxúria, nas ambições e no orgulho e outros excessos deste género, com que as almas dos desregrados e infelizes julgam obter prazeres e outras paixões »³³⁰.

A noção de *ordem, medida e proporção* aparece frequentemente nos primeiros escritos de Agostinho ainda do período de estudos em Casíciaco, momento em que se encontra imerso nas questões profundas em defesa da natureza humana e da liberdade, contudo sedento de compreensão dessa natureza e por definir sua grandeza e finalidade no percurso da criação. O envolvimento nas questões filosóficas dava-lhe suporte para o crescimento espiritual a caminho da conversão, momento marcado pelo rompimento com o materialismo e o maniqueísmo, filosofias que apresentavam uma visão reducionista do ser humano desligado de sua essência na qual atestava a constituição ambígua e duvidosa da natureza humana. O argumento apresentado por Agostinho que vai desarticular o edifício engenhoso e inseguro dos maniqueus partia do princípio de que a realidade é essencialmente relação; isto é, que tudo, desde as coisas criadas numa presente hierarquia até Deus, passando pela interioridade do homem, tem uma estrutura relacional. A alma humana, como substância espiritual partícipe da razão criadora traz em sua origem vestígios da sabedoria e do bem supremo.

O argumento em defesa da natureza humana segue no *De natura boni* como reforço das teses antimaniqueia. O filósofo sustenta que *modo, espécie e ordem*,³³¹ são categorias

³³⁰ *De beata vita*, IV, 33 p.82 « Si autem quaeritis quid sit sapientia (iam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur. Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus, quibus immoderatorum miserorumque animi sibi laetitias atque potentias comparari putant. »

³³¹ *De natura boni*, II, 3, pp. 39-41.

Nesse tratado, Agostinho atesta a origem da natureza no bem Supremo, o qual é condição para que toda natureza seja boa. De acordo com as notas introdutórias de Mario A. Santiago de Carvalho, *A natureza do bem*, op. cit., pp. 9-11. o leitor deverá atentar contudo que no léxico do autor «*natura*» é sinônimo de «essência». O tratado *De natura boni*, foi inicialmente dirigido contra os maniqueus para demonstrar de forma incisiva que a natureza é boa porque provém de Deus, seu criador e supremo bem. Agostinho reconhece a função da natureza para o aprimoramento do humano em busca do Ser. Podemos perceber no conceito de natureza agostiniano uma forte influência da concepção senequiana de natureza que é materialista e, ao mesmo tempo, engloba em si a idéia de uma *ratio universi* identificada com a natureza. Sêneca faz uma analogia entre natureza e razão, ao afirmar em seu epistolário: « a natureza do divino, todavia, é apenas uma e que a própria razão humana outra coisa não é senão uma parcela do espírito divino inserida no corpo do homem » (Cf. SENECA, *Cartas a Lucílio*, op. cit., p. 240). Em primeiro, decorre divergências entre as concepções de Agostinho e Sêneca, o estóico funda o conceito de razão humana na natureza concebida como a razão universal, dessa forma a própria razão humana estaria presa na concatenação necessária da ordem do mundo, posto que a razão universal não poderá agir de maneira diferente da que age, precisamente porque ela é perfeitamente racional e resultaria assim no determinismo que vai de encontro ao pensamento de Agostinho sobre a liberdade humana. E ainda, no pensamento de Agostinho, nunca a natureza

constituintes daquilo que se considera bom por natureza. As coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais especiosas e mais ordenadas forem, por outro lado, quanto menos modo, menos espécie e menos ordem decorrer, menor a possibilidade dos seres existirem como boas. O modo, a espécie e ordem são como que bens genéricos nas coisas feitas por Deus, quer no espírito quer no corpo,³³² de fato, um mau modo, ou uma má espécie, ou uma má ordem diz-se assim, ou por serem menores do que deveriam ser ou por não se acomodarem às coisas a que deveriam ajustar-se. Desta forma, também, dizem-se más porque são estranhas e inconvenientes³³³.

A doutrina da criação, segundo Agostinho, e da criação do homem em particular justifica a bondade dos seres criados. Nela estão os fundamentos da constituição ontológica do ser humano e sua posição na ordem dos seres criados e de sua relação com o Criador de quem recebe o Ser.³³⁴ Agostinho apresenta os postulados da doutrina da criação no seu *Comentário ao Gênesis ad litteram* destacando a força do *Verbo divino* no ápice do acontecimento da criação, “*Faça-se o homem.*” Diz Agostinho, « “*Faça-se*”, entendamos a palavra incorpórea de Deus na natureza de seu Verbo Coeterno que chama a si a imperfeição da criatura para que não seja informe, mas receba sua forma de acordo com que cada uma é feita seguindo uma ordem »³³⁵.

A criatura foi dotada de espírito, inteligência e mente, assim também gerada no pensamento do criador para torna-se bem mais próxima dele, mas pode permanecer desordenadamente tão distante, quando o seu viver não é o mesmo que viver sábia e bem-aventuradamente. « A criatura ainda que espiritual e intelectual ou racional, a qual parece ser a mais próxima do Verbo, pode ter uma vida informe, pois se para ela ser é o mesmo que viver,

humana deve ser uma parcela da natureza divina. São substâncias diferentes. No todo, há divergências e contraposições entre os estóicismo e o agostinismo no que diz respeito à natureza das paixões, a diferença ontológica do homem e a liberdade.

³³² *De natura boni*, II, 3, pp. 39-40

³³³ *De natura boni*, II, 23, pp. 57-58.

³³⁴ Receber o ser de criador não significa ter a mesma natureza do criador - Deus. Diz Agostinho em «*Comentário literal ao Gênesis*», Livro VII, 4, 6, p. 517: « alguns por causa do termo *insuflou*, julgaram que a alma era algo da mesma substância de Deus, isto é, da mesma natureza que ele, e assim pensaram porque, quando o homem sopra, lança algo de si mesmo no sopra. E a estes devemos advertir que esta opinião é reprovável. Nós acreditamos que a natureza e substância em que muitos acreditam ser a essência da Trindade é absolutamente incomutável. Enquanto a natureza humana é mutável e contingente ».

³³⁵ *De Genesi ad litteram*, I, 4,9, p. 92: « Vt in eo quod Scriptura narrat, *Dixit Deus, Fiat*, intelligamus Dei dictum incorporeum in natura uerbi eius coaeterni reuocantis ad se imperfectionem creaturae, ut non sit informis, sed formetur secundum singula, quae per ordinem exequitur? »

não é o mesmo viver que viver sábia e bem-aventuradamente. Pois, afastada da Sabedoria incomutável, vive néscia e miseravelmente, o que representa sua infirmitade. »³³⁶

Decerto, toda a natureza foi criada pela bondade do criador; mas o que tornou essa natureza má? Indaga-se o próprio Agostinho e ao mesmo tempo elabora os pressupostos de sua questão:

« Portanto, o mal, a transgressão de comer o alimento proibido, não se realizou senão por comerem-no quando já eram maus. realmente, aquele mau fruto não poderia provir senão de uma árvore má. Mas o que tornou a árvore má foi o ato contrário à natureza, pois sem o vício da vontade oposto à natureza ela em tal se não teria tornado. Todavia, só pode tornar-se depravada pelo vício uma natureza tirada do nada. E o ser natureza advém-lhe de ter sido feita por Deus: mas decair do que é advém-lhe de ter sido tirada do nada. O homem não decaiu ao ponto de se tornar mesmo nada, mas, inclinando-se para si próprio, tornou-se menos do que era quando estava unido ao que é plenamente. Abandonar a Deus para ficar em si próprio, isto é, para em si próprio se comprazer, ainda não é o nada, mas é já aproximar-se do nada »³³⁷.

O homem ao nutrir-se do mal, do não-ser, o nada, «*nequitia*,» através da soberba se exila de si mesmo ao fragmentar sua integridade originária. “O que representa para a árvore a negligência no cultivo, todavia representa para o corpo o descuido na cura, para a alma, a indolência no aprender; e o que para a árvore representa a água inútil, representa para o corpo o alimento em decomposição, e para a alma a persuasão da iniquidade »³³⁸.

As paixões revelam ao homem o distanciamento da unidade e o configura ao aprisionamento no esquecimento da Sabedoria como verdadeiro propósito humano. Se por um

³³⁶ *De natura boni*, I, V, 10, p. 95: « Creatura uero, quamquam spiritalis et intellectualis uel rationalis, quae uidetur esse illi uerbo propinquior, potest habere informem uitam, quia non sicut hoc est ei esse quod uiuere, ita hoc uiuere quod sapienter ac beate uiuere. Auersa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere uiuit, quae informitas est. »

³³⁷ *De civitate Dei*, XIV, 13 p.1278: « Non ergo malum opus factum est, id est illa transgressio, ut cibo prohibito vescerentur, nisi ab eis qui iam mali erant. Neque enim fieret ille fructus malus nisi ab arbore mala. Ut autem esset arbor mala, contra naturam factum est, quia nisi vitio voluntatis, quod contra naturam est, non utique fieret. Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare. »

³³⁸ *De Genesi ad litteram*, VIII, 9,18, p. 38: « Quod autem ad arborem colendi neglegentia, hoc ad corpus medendi incuria, hoc ad animam discendi segnitia; et quod ad arborem humor inutilis, hoc ad corpus uictus exitiabilis, hoc ad animam persuasio iniquitatis. »

lado as paixões do orgulho e da soberba afasta o homem de seu ser, por outro, o homem através da reflexão do espírito sobre si mesmo pode alcançar a Verdade que se encontra no homem interior.

Agostinho ao encontrar a origem do pecado na vontade humana, diz que, a vontade ao fragmentar-se perde a força de adesão ao Supremo bem e ao peso do afastamento do Criador, manifesto como esquecimento de sua natureza a alma humana perde a sua beleza. « Deus o Criador de todas as naturezas como bom que ele é, ordena todas as vontades, como justo que é, mas a condição humana escolhendo a paixão da soberba se afastou do Ser »³³⁹.

Mesmo sendo criada de uma natureza boa, não obstante, o homem, se não retornar para o bem incomutável não pode aperfeiçoar-se como bom e justo, da mesma forma, sem o domínio das paixões que desordenam a vida, viverá de *nequitia* e privado da sabedoria que o conduz ao ser e ordem.

De acordo com Agostinho, a partir do pecado original “a vida se tornou terrena e carnal”, isso porque o homem passou a amar o corporal que é menos que a vida, devido a essa inversão na qual gerou a desordem do ser, tornou-se corruptível o objeto de seu amor (...) abandonando o ser, vê-se arrastado às penas, por amar as coisas inferiores, assim ordenados para aquelas regiões que levam à miséria de seus prazeres e suas dores³⁴⁰.

Na condição imposta pela desordem da alma, esta assume o ônus de privilegiar o corpo e passa a viver para subsistência do seu corpo, tentando se formar no contrassenso satisfações prazerosas e estabilidades íntimas, na exterioridade e na mutabilidade. Escreve Agostinho:

« Assim a alma na produção de suas sensações, seduzida pela fugaz beleza dos seres corpóreos valoriza os seres inferiores como se fossem os melhores, todavia o que dispõe a alma são as disposições afetivas e o corpo as posições que ocupa, porque a alma move-se conforme a vontade e o corpo conforme o espaço »³⁴¹.

³³⁹ *De Genesi ad litteram*, VIII, IX, 18, p. 38: « Deus itaque super omnia, qui condidit omnia et regit omnia, omnes naturas bonus creat, omnes uoluntates iustus ordinat. »

³⁴⁰ *De uera religione*, 12, 23, p. 68 : « Hoc autem pacto vita carnalis et terrena efficitur, et ob hoc etiam caro et terra ominatur; et quamdiu ita est egnum Dei non possidebit, et eripitur ei quod amat. Id enim amat quod et minus est quam vita, quia corpus est; et propter ipsum peccatum, quod amatur fit corruptibile, ut fluendo deserat amatorem suum, quia et ille hoc amando deseruit Deum. [...] Trahitur ergo ad poenas: quia diligendo inferiora, in egestate voluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur.»

³⁴¹ *De uera religione*, 14, 28, p.75 « Minus autem sunt quam erant, cum per animae peccatum minus ad illum moventur: nec tamen penitus separantur; nam omnino nulla essent. Quod autem affectibus contingit animae, hoc

Com efeito:

« as diversas belezas das coisas temporais, filtrando-se por meio das sensações carnis, arrancam o homem decaído da unidade do ser e centralidade da vida ordenada, introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros, daí se originar essa abundância laboriosa, se assim podemos dizer essa copiosa indigência que faz o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada »³⁴².

De acordo com Agostinho, as paixões estabelecem como meta o prazer pelo prazer, não aspirando a algo mais alto, o que lhes permitiria julgar o porquê desses objetos visíveis nos deleitarem. A autobiografia das paixões realizadas em *Confissões* revela à condição humana, retalhada pelas paixões de todas as naturezas, o exemplo é a ambição que nos enche de alegrias efêmeras, por meio das quais buscamos o que não é verdadeiro: “Aspirava às honras, aos lucros, ao casamento, e tu escarnecias de mim. Padecia nesses desejos dificuldades muito amargas, sendo-me tu propício tanto mais, quanto menos permitias que eu sentisse a doçura do que não eras tu”³⁴³. O encontro casual com um mendigo nas ruas de Milão é o marco da reflexão que proporciona-lhe a sensação de ser o maior dos miseráveis, assim angustiado e inseguro relata o episódio:

« Como eu era miserável e como fizeste com que eu sentisse a minha miséria naquele dia em que, preparando-me para recitar ao imperador um panegírico em que diria muitas mentiras, e, mentindo, fosse aplaudido por aqueles que o sabiam, e o meu coração anelava por tais coisas e ardia na febre dos pensamentos que o consumiam, passando por uma rua de Milão reparei num pobre mendigo já bem bebido, creio eu, folgazão e cheio de alegria. Eu gemi e falei, com os amigos que estavam comigo, sobre as muitas dores da nossa insensatez, porque com todos os nossos esforços, em que eu então me afadigava, arrastando sob o aguilhão das paixões o fardo da minha infelicidade e aumentando-o porque o arrastava, nada mais pretendíamos senão atingir uma alegria estável, onde aquele mendigo tinha

locis corpori: nam illa movetur voluntate, corpus autem spatium. Quod autem homini a perverso angelo persuasum dicitur, et ad hoc utique voluntate consensit. Nam si necessitate id fecisset, nullo peccati crimine teneretur. »

³⁴² *De vera religione*, 21,41: «Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet.»

³⁴³ *Conf.*, VI, 6, 9, p.231: « Inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu irridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu. »

chegado antes de nós, que talvez nunca lá chegaríamos. Com efeito, não tinha ele uma alegria verdadeira: mas eu, com aquelas ambições, buscava uma outra coisa muito mais falsa »³⁴⁴.

De fato, a alegria do mendigo era natural, pelo simples fato de viver mesmo na miséria, o mendigo não precisava das honras e dos aplausos dos homens para manifestar a sua alegria. Mas ele, o filósofo, com tantas ambições buscava uma coisa muito mais falsa que era agradar aos homens, na vaidade para obter honras e glórias mediante os imperadores romanos. A paixão da glória arruinava a sua mente e nessa embriaguez que não era do vinho, mas daquilo que entristecia sua alma lançava-se ao engodo da morte. As paixões nos dispersam na direção do essencial para alcançarmos a vida em integridade e na aprendizagem da unidade, em constante tensão elas empurram a alma para o deleite do nada «*nequitia*» que se encontra na transitóriedade. A alma na sua inquietude se arrasta pelos prazeres corporais, se derrama nas leviandades da carne, ao longo dessa viragem em busca do nada, com efeito, sobrecarregada do peso de sua própria consciência não consegue lidar com as suas próprias mazelas, uma delas é o vazio existencial; na vulnerabilidade causada pela insegurança e o medo da solidão, estar a sós, portanto consigo mesmo, implica em desespero, e por não se suportar, que a alma se afunda sempre mais no abismo criado pela ânsia de satisfazer os desejos mais obscuros da existência humana.

Quando o homem pode se tornar uma incógnita para si mesmo? Talvez quando a visão que se obtém de si, de seu interior pode se encontrar turvada pelas paixões, portanto impedido de ver a si mesmo o espírito não se reflete no acesso a Verdade. A supressão das extensões sombrias da alma para elucidar a verdade descobrirá que só pode conhecer-se verdadeiramente a imagem do homem criatura, se conhecermos a Deus que o criou e que lhe é mais íntimo do que ele mesmo. De fato, apenas Deus pode revelar o homem ao homem. E o homem, uma vez conhecendo-se em Deus, conhece os seus limites e aprende a viver.

³⁴⁴ *Conf.*, VI, 6, 9, p.231: « Quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faveretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quemdam vicum Mediolanensem animadverti pauperem mendicum iam, credo, saturum iocantem atque laetantem. Et ingemui et locutus sum cum amicis, qui mecum erant, multos dolores insaniarum nostrarum, quia omnibus talibus conatibus nostris, qualibus tunc laborabam, sub stimulis cupiditatum trahens infelicitatis meae sarcinam et trahendo exaggerans, nihil vellemus aliud nisi ad securam laetitiam pervenire, quo nos mendicus ille iam praecessisset numquam illuc fortasse venturos. Quod enim iam ille pauculis et emendicatis nummulis adeptus erat, ad hoc ego tam aerumnosis anfractibus et circuitibus ambiebam, ad laetitiam scilicet temporalis felicitatis. Non enim verum gaudium habebat: sed et ego illis ambitionibus multo falsius quaerebam. »

A vida humana julgada a partir do sentido exterior tornar-se-á volúvel, porque os sentidos exteriores julgam acerca dos corpos, e o que lhes pertencem são sensações mutáveis, assim como dor e prazer. A dor física se manifesta através da perda repentina da integridade do corpo que, por abuso da alma, caiu sujeito à corrupção. O que designamos por dores da alma, senão a privação das coisas perecíveis de que a alma desfrutava ou esperava desfrutar.

A dor que surge das privações amortece os movimentos violentos da alma na sua busca por realidades transitórias e também nos conduz ao regresso das bases originárias numa viragem para o interior, onde nos permite estabelecer a diferença entre os delírios e excitações ora oferecida pelos sentidos de uma sensação de plenitude e beleza.³⁴⁵ O imperativo agostiniano herdado dos neoplatónicos, sobretudo de Plotino, se diz na seguinte forma: O espírito apenas poderá conhecer a beleza do universo quando se torna capaz de penetrar na sua interioridade.³⁴⁶ Não se pode fazer a experiência da beleza, a alma que se encontra dispersa na multiplicidade, acrescenta Agostinho: “não me refiro à multiplicidade apenas dos homens, mas de todas as coisas que os sentidos atingem”,³⁴⁷. O espírito³⁴⁸ quando disperso de si mesmo, imerso nas paixões que os sentidos o atribuem, é sacudido por certa multiplicidade de coisas e enganado por uma verdadeira pobreza, assim fica impedido de buscar a unidade, diz o hiponense: “*Nec mireris quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti*”,³⁴⁹.

³⁴⁵ Cf. *De ordine*, I, 3. 6, p. 95

³⁴⁶ Agostinho frequentemente fala do homem interior e do homem exterior, isso não deve ser confundido com a distinção platónica corpo e alma. Não só o corpo, como também certos aspectos de nossa alma pertencem ao homem exterior, porque a alma, por vezes é conduzida de fora para dentro de si mesma, mas não se encastela em seu interior, nem se reconcentra solipsisticamente em si, antes ela se abre para o alto: “ab interioribus ad superiora”.

³⁴⁷ *De ordine*, I, 2, 3, p. 91 « Ita enim animus sibi redditus, quae sit Pulchritudo universitatis intellegit; quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit, sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit. »

³⁴⁸ O espírito em que toda força da alma consiste, é feita à imagem de Deus e é o espelho do bem supremo, porque a forma incompreensível da essência divina nele se reflete de uma maneira infável e incompreensível. Cf. GILSON, Étienne, *O espírito da filosofia medieval*, tradução de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2006 p. 292. O termo espírito, no sentido comentado por Gilson, nesse contexto aparece como força ou movimentos das paixões ‘espiritualizadas’ no homem interior que é imagem de Deus. O Espírito nos orienta para a posse do Bem Supremo e não mais apenas para a posse dos bens corpóreos. Trataremos melhor desta noção na terceira parte desta investigação.

³⁴⁹ *De ordine*, I, 2, 3, p. 91. E não se admire de que tanto mais pobre é quem mais coisas desejam ter.

CAPITULO IV

***AS AFECÇÕES DA ALMA E A DEPURAÇÃO
DAS PAIXÕES NA MENS.***

1. Depuração das paixões na *mens* em aprendizagem do *homem interior*.

O princípio de vida interior é regularmente tratado por Agostinho como pressuposto universal para o exercício da ascese na alma humana. Desde os gregos, a ascese sempre significou para a história da filosofia o instrumento de superação, basta observar como viviam os filósofos na antiga tradição neoplatônica e estoíca. Entre eles torna-se possível constatar a prática da ascese como exercício das regras de vida que se denominava como forma de purificação, «ataraxia» dos desejos obscuros, para se alcançar a serenidade da alma. Todavia, entendeu-se a ascese como um esforço de elevação espiritual para o alcance das realidades mais profundas da vida interior, da mente onde se encontra o modelo de contemplação do supremo bem. No cristianismo, a ascese embora conserve sua raiz grega, foi, no entanto, influenciada pela tradição judaico-cristã, mais propensa a exigir como requisito para tal elevação uma renúncia à sensualidade e aos prazeres materiais, não obstante se conservar o princípio de vida interior, aquele descrito nas *Cartas paulinas*, de onde Agostinho encontra inspiração. Logo, podemos dizer que a ascendência de sua vida ascética e mística tem o fundamento na filosofia estoíca, neoplatônicos e na leitura meditativa dos textos da *Sagrada Escritura*, tanto que as essas vertentes se encontram em união fecunda com o pensamento único e original do grande gênio das *Confissões*”³⁵⁰.

A depuração das paixões na mente humana se dá por meio da ascese, sempre no intuito de alcançar a luz verdadeira, a beleza fulgurante, onde nela o espírito reflete a si mesmo ao atingir sua pura realidade espiritual; mas só é possível à medida que a alma, ultrapassando

³⁵⁰ OLDFIELD, John, « *La interioridade: talante y actitud de San Agustín* » in OROZ RETA, J.; GALINDO Rodrigo, J. A. (orgs.). *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy: I – La filosofía agostiniana*. Valencia: EDICEP, 1998, p. 199. A referência sobre a noção de «*homem interior*» em contraposição ao homem exterior se encontra diluído por toda obra de Agostinho, mas, circunstancialmente, identificamos algumas chaves de leitura para a compreensão mais abrangente desta categoria. Além das várias referências as *Cartas paulinas*, nas obras de Agostinho, deparamos com afirmações próprias do hiponense, em vários parágrafos no *De vera religione*: 26,48; 26; 49; 30,54; 39,72; 44,82. Examinar também em *De Diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51 e a q. 58 e ainda, consultar *De beata vita* IV, 35.

os sentidos corpóreos, mergulhando-se nela mesma como em algo que lhe é co-natural, possa encontrar em si abertura e acolhimento.

Nesse salto que se dá pela abertura entre o humano e o divino, realizado pela *mens*, a alma em sua potencialidade é capaz de realizar simultaneamente todos os seus atos. Em *De quantitate animae* Agostinho indica os degraus necessários para que se faça a transposição entre vida na exterioridade para a vida do homem interior:

« Eleva então mais alto os teus olhares, e sobe ao quarto grau, onde começa a bondade e tudo o que é verdadeiramente digno de louvor. É a partir daqui, com efeito, que a alma ousa preferir-se, não somente ao corpo, que desempenha um papel no universo, mas ao próprio universo, e não considerar os bens terrenos como os seus próprios bens. [...] Nesse comportamento tão nobre da alma, o esforço faz-se sentir ainda na grande e penosa luta contra as desordens e seduções deste mundo »³⁵¹.

Uma vez interiorizada degrau por degrau, pelo desejo de conhecer o que é absolutamente bom, a alma segue em direção ao que há de melhor, o mais perfeito e sublime para a realidade humana, a saber, Deus. Agostinho tem consciência de que o conhecimento pleno da beatitude não pode ser alcançado ainda nesta vida terrena, mesmo com o esforço, do homem interior na depuração das paixões da alma, mas sente a necessidade de encontrar o modo de lidar com a desordem que se encontra dentro de si, para agregar força no combate às paixões mais violentas. Não obstante, a *uita beata* poderá ser desejada na medida em que a amamos apropriadamente em dignidade. De acordo com Agostinho:

« A Vida feliz se não se ama não se tem. Mas se se ama e se tem a vida feliz, necessariamente que se ama, acima de tudo o mais, a vida feliz – porque é por causa dela que se tem de amar tudo o que se ama. Mas se se ama a vida tanto quanto ela é digna de ser amada (pois não é feliz quem não ama a vida feliz como ela é digna de ser amada), é impossível que quem assim a ama a não deseje eterna. Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz »³⁵².

³⁵¹ *De quantitate animae*, IV, 33, p. 462. « Suspice igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit, atque omnis uera laudatio. Hinc enim anima se non solum suo, si quam uniuersi partem agit, sed ipsi etiam uniuerso corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare, atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere. (...) In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor, et contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus. »

³⁵² *De civitate Dei*, XIV, 25, p. 1311: « Beata quippe vita si non amatur, non habetur. Porro si amatur et habetur, ceteris omnibus rebus excellentius necesse est ametur, quoniam propter hanc amandum est quidquid aliud amatur. »

Agostinho, inicialmente encontrou seu porto seguro na vontade, agora percebe que a vontade sozinha não é capaz, porque necessita da providência divina. Ainda assim, acolher a graça significa conduzir o olhar «*sensus*» da alma degrau por degrau em direção ao essencial. Conforme o esforço da alma para ascender a cada degrau, Agostinho propõe para o nível mais elevado de ascese o sexto degrau da alma, que se faça uma fenomenologia do olhar da própria alma em direção a si mesma para identificar o essencial nas realidades superiores - Deus. Diz Agostinho:

« Mas este fervor, este desejo de conhecer o que é “verdadeiro e absolutamente” é a mais sublime visão da alma, a mais perfeita, a melhor, e a mais direta. É, portanto aqui o sexto grau do seu caminho. Uma coisa, efetivamente, é esta purificação do olho da alma, que o defende de todo o olhar supérfluo e temerário, de todo o espetáculo perverso; outra coisa é conservar essa pureza, consolidar essa integridade; outra coisa ainda é dirigir um olhar apropriado e sereno sobre o que deve ser contemplado”. Quando não há esta purificação, o interior torna-se o lugar inapropriado para se habitar porque nele não há sossego e muito menos espaço para deleita-se do bem supremo »³⁵³.

A partir do imenso desejo de conhecer o homem interior e alcançar a Verdade, Agostinho reconhece na interioridade certa atividade governadora capaz de direcionar o viver para medida e ordem, por conseguinte ordena:

« [...] Reconhece, portanto, o que é a suprema conveniência: não te dirijas para fora, regressa a ti mesmo; no homem interior habita a verdade; e, se deparares com a tua natureza mutável, ultrapassa-te a ti próprio. Mas recorda que, quando te ultrapassas, transcendes a alma racional: tendes, portanto, para onde o próprio lume da razão se acende.»³⁵⁴.

Não obstante, o *De vera religione* convoca a desabituar dos vícios e retronar à primeira beleza que só poderá ser encontrada no interior de cada ser humano. O homem interior é uma

Porro si tantum amatur, quantum amari digna est (non enim beatus est, a quo ipsa beata vita non amatur ut digna est): fieri non potest, ut eam, qui sic amat, non aeternam velit. Tunc igitur beata erit, quando aeterna. »

³⁵³ *De quantitate animae*, IV, 33, 75: « Sed haec actio, id est, appetitio intellegendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste gradus actionis: aliud est enim mundari oculus ipsum animae, ne frustra et temere aspiciat, et prave videat; aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem; aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere. »

³⁵⁴ *De uera religione*, 39, 72, p.140. « Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat ueritas; Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.»

conquista de cada dia que se faz pela aprendizagem, assimilação e discernimento, agora, por consequência a aprendizagem «*disciplina*», sendo boa não pode aprender o mal, se não o bem.³⁵⁵ Resta saber como se dá a aprendizagem do homem interior. Em *De magistro* Agostinho identifica que, além de haver no exterior da alma uma espécie de signos que a convida a reentrar em si mesmo para consultar a verdade, também necessita do auxílio do *mestre interior* para acessar na mente ao conhecimento de Deus. Os espíritos disciplinados pela sabedoria recebem “certa admoestação que age em nós para que nos lembremos de Deus, para que O procuremos, O desejemos uma vez expulsa toda a altivez emana até nós da própria fonte da verdade. Aquele sol misterioso enche de brilho as nossas almas”³⁵⁶.

Em seus *Solilóquios*, Agostinho afirma vigorosamente que a sua tarefa consiste em conhecer a Deus e a alma, conhecer a alma pressupõe o conhecimento de si mesmo,³⁵⁷ a *conditio sine qua non* para o conhecimento de si consiste em nutrir-se do homem interior porque de acordo com Agostinho, Deus e a Verdade se encontram nesse lugar.

Antes, nos escritos do *Contra Acadêmicos*, Agostinho já anunciava que aos poucos retornava para dentro de si mesmo. De fato, a vida exterior pautada por aquilo que aparentemente enfeitava a sua alma foi perdendo o encanto, era à força do homem interior que sobrepunha ao homem exterior: « Que me importavam então a honraria, a pompa humana, o vão desejo de fama, e finalmente as prisões de esta vida mortal? Rapidamente voltava a mim mesmo. Confesso que olhei quase de relance para aquela religião em que vivera desde criança, e me penetrava até a medula »³⁵⁸.

Não obstante, o processo de interiorização e avaliação das paixões alcança o nível cognitivo para subir a escala das ciências e assim obter a Verdade. A própria dedicação de

³⁵⁵ Agostinho desenvolve esse raciocínio no *Diálogo sobre o livre arbítrio*, II, 1,6: « o bem não pode gerar o mal, ou de outro modo, o mal não pode ser engendrado pelo bem, » isso significa dizer que de uma causa boa não pode advir uma consequência má. Por conseguinte, se o bem não engendra o mal, a inteligência, por exemplo, que é um bem, pois é por meio dela que aprendemos.

³⁵⁶ *De beata vita*, IV, 38, p. 87. « Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum queremus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit ».

³⁵⁷ *Solilóquia*, I, 2,7: « A. - Ecce oravi Deum. R. - Quid ergo scire vis? A. - Haec ipsa omnia quae oravi. R. - Breviter ea collige. A. - Deum et animam scire cupio. R. - Nihilne plus? A. - Nihil omnino ».

³⁵⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra os acadêmicos, diálogo em três livros*, II, 2,5. Tradução de Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1957, p. 76. Toda referencia a esta obra segue doravante a esta edição.

« Quis-me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique huius mortalis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata. »

Agostinho à filosofia consiste no desenvolvimento ascético da alma em busca de purificação da mente e de interiorização.

« E agora que enfim me alegro no meu ócio, quebrado o elo de desejos vãos, sacudido o peso de cuidados mortos, respiro, reentro em mim; agora que procuro ardentemente a verdade que começo a encontrar, e espero chegar ao máximo de essa medida, tu animaste, tu impeliste, tu realizaste. [...] Quando te expus o íntimo impulso da minha alma e afirmei veemente e repetidamente que só considerava fortuna próspera a que me permitisse entregar à filosofia, e vida feliz a vida assim vivida »³⁵⁹

A tarefa que se impõe o hiponense a partir das primeiras experiências do retiro de Casíciaco é encontrar a Verdade, e o caminho se faz na contemplação e reflexão das *Sagradas Escrituras* e também das leituras neoplatônicas e estoicas, as quais darão suporte para o seu processo de conversão, assim como narrado em *Confissões*. O homem interior participa conscienciosamente da vida exterior, isto é, não só o corpo, como também certos aspectos de nossa alma pertencem ao homem exterior. A alma em suas inquietações é conduzida de fora para dentro de si mesma, porém não se encastela em seu interior, nem se reconcentra solipsisticamente em si. Antes, ela se abre para o alto. Abertura e interioridade o conduzem a unidade, este é o ponto decisivo para compreensão de vida interior.

A doutrina agostiniana em busca da interioridade não desconhece nem desconsidera o mundo exterior, antes o toma como referência para se posicionar servindo-se abundantemente da linguagem que expressa à experiência e a presencialidade das coisas sensíveis. «O homem interior renasce dia a dia, enquanto o homem exterior vai se corrompendo, o homem interior, porém, contempla o homem exterior, e comparando-se a ele, acha-o feio »³⁶⁰.

A boa disposição da alma, purificada por um desejo mais nobre, elimina muitos apetites relacionados aos movimentos interiores. Assim a razão na sua mais plena função

³⁵⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra Acadêmicos*, II, 2,4, pp.76. « Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo; quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum, respiro, resipisco, redeo ad me; quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido; tu animasti, tu impulisti, tu fecisti. Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi, quam ratione comprehendí. Nam cum praesens praesenti tibi exposuissem interiores motus animi mei, vehementerque ac saepius assererem, nullam mihi videri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret; nullam beatam vitam, nisi qua in philosophia viveretur »

³⁶⁰ *De civitate Dei*, 40, 74, p.143: « Ita renascitur interior homo, et exterior corrumpitur de die in diem. Sed interior exteriorem respicit, et in sua comparatione foedum videt. »

recebe de um “sentido interior” o comando para conduzir a mente no itinerário para a Verdade; o qual supõe uma conversão na mente das realidades inferiores para as superiores, fato que dependerá especificamente da vontade humana e da graça³⁶¹. Esse “sentido interior” no homem se destaca pela percepção, reflexão e o processamento das realidades reunidas na mente. Até a razão mesma na sua faculdade própria de comando das realidades interiores, todavia pode se apresentar em dificuldades de lidar com os sentidos corpóreos, onde muitas vezes a vida pode se apresentar com mais evidencia, paixão e fulgor. Mas, se for guardada a lei da harmonia e da ordem, podemos ver resplandecer no espírito a luz da Verdade que ilumina o nosso ser. Visto que a ordem constitui-se como princípio intrínseco ao homem interior, “pois nada de ordenado deixa de ser belo”³⁶².

No Livro I do *De ordine*, Agostinho em colóquio sobre o problema da ordem em relação às vicissitudes humanas, acusa os homens pelo erro em não perceberem e seguirem a ordem, donde possibilita a melhor compreensão de si mesmos, e ressalta que:

« A razão principal deste erro é que o homem é para si mesmo um desconhecido. Contudo, para que este se conheça, há-de dar-se ao trabalho, com grande persistência, de se afastar dos sentidos, de recolher o espírito para si mesmo e de conservá-lo em si próprio. A tal ponto só chegam os que se retiram para a solidão ou os que, pelas artes liberais, curam certas chagas das opiniões que o decurso da vida cotidiana inflige »³⁶³.

Recolher o espírito para si mesmo possibilita a renovação espiritual da mente e por sua vez a posse da Sabedoria. Em *De libero arbitrio*, Agostinho considera sábio aquele que a alcança a Verdade, isto é, aos que estão pacificadas, uma vez subjugadas todas as paixões ao

³⁶¹ No texto intitulado, *De Trinitate*, Agostinho diz que a memória, inteligência e vontade, são uma coisa só, na medida em que são uma única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em relação a si mesma, é dita também conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente. (...) De facto eu recordo-me de que tenho memória, e inteligência, e vontade; e compreendo que compreendo, e quero, e recordo; e quero querer, e recordar, e compreender; e recordo ao mesmo tempo toda a minha memória, e inteligência, e vontade. *De Trinitate* X. 18.

³⁶² *De uera religione*, 41, 77, p. 141 « Nec miremur quod adhuc pulchritudines nomino: nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum; et, sicut ait Apostolus, *omnis ordo a Deo est.* » (Rm 13,1.)

³⁶³ *De ordine*, I, 1,3 p. 91 « Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus, et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. Quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas vitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis. »

reino da mente.³⁶⁴ Ora, se é pela razão que compreendemos e distinguimos todas as realidades, assim como as paixões que podem ser benévolas ou maléficas, deve, portanto existir no cerne da «razão» algum sentido interior capaz de julgar as realidades diversas e conhecer as realidades espirituais.

No *Comentário Literal ao Livro do Génesis*, Agostinho diz que o termo «*espiritual*» se diz de vários modos, também se diz espírito a própria mente racional, onde se caracteriza como que o olho da alma, e na qual está guardada à imagem e o conhecimento de Deus.³⁶⁵ Em suma, a visão intelectual é caracterizada pela imagem do homem interior, purificada das turbulências das paixões e nem ofuscada pelas realidades corpóreas, conseqüentemente “não poderá ser vencido por homem algum aquele que vence suas próprias paixões”³⁶⁶. De fato, com o olhar da mente, aproximamo-nos da noção de eternidade e afastamo-nos de toda e qualquer ideia de efemeridade para consoante a Verdade contemplar o Imutável, o Uno.

Na doutrina da tríplice visão fundamentada por Agostinho no Livro XII do *Comentário literal ao Génesis* destaca-se o conceito de «*olhos da alma*» ou *visões da alma*, que no latim se diz, «*acie mentis*», para designar um tipo de visão própria do homem interior.³⁶⁷ No *liber duodecimus do De Genesi ad Litteram*, Agostinho explica esta doutrina da «*acie mentis*»

³⁶⁴ Cf. *LA*, I, 9, 19, p. 113. A noção de domínio das paixões pela razão, que ocorre nos primeiros diálogos, na qual se aproxima da doutrina dos estoicos, é substituída, ou modificada por Agostinho pela doutrina da graça da Providência divina, porque a desordem causada na alma pelas paixões está associada à perversão da vontade. De acordo com Agostinho, como o domínio se manifesta na alma, não descobrimos outro nome diferente para lhe dar a não ser razão «*ratio*» a qual depois recordamos que se chamava também mente ou espírito. Mas, se uma coisa é a razão e outra a mente pelo menos é certo que só a mente se pode servir da razão.

³⁶⁵ Cf. *De Genesi ad litteram*, VII, 18, 24, p. 541.

³⁶⁶ Cf. *De uera religione*, VI, 45, 85, p.160

³⁶⁷ Cf. *Conf.*, 7,1,1, p. 266 e *Conf.* 7,8,12, p.288. O termo «*Acie mentis*» se encuentra no raras veces en las obras de Agustín. Términos o expresiones equivalentes, como *oculus mentis* (el ojo del alma), *acies animi* o *animae* (*mirada del alma*), *acies cordis* (*mirada del corazón*) e *intellectus* (*intelecto*) aparecen incluso con mayor frecuencia. En las obras de Agustín, *acies mentis* tiene un significado técnico: el intelecto humano, en su más elevado acto o función de intuir la verdad. *Acies mentis* es lo equivalente de la visión intelectual por la cual los seres humanos intuyen directamente la verdad. La visión corporal y la visión espiritual son los otros dos tipos de visión. En Agustín, *acies mentis* es una expresión asociada frecuentemente con la ascensión del alma a Dios. Antes de su conversión, la *acies mentis* exigió de Agustín ejercicio y purificación para que él pudiera captar el concepto de la existencia espiritual (*conf.* 7.1.1; 7.2.3; 7.8.12). *Acies mentis* es la capacidad por la cual los seres humanos ven la verdadera grandeza de sus almas (*De quant.* 30.61). Permitirá que unos cuantos vean a Dios en la cumbre de su ascensión que se desarrolla en siete etapas (*De quant.* 33.76; en los años 387-388). Agustín pensaba que los seres humanos pueden obtener permanentemente tal visión directa durante esta vida. FITZGERALD, Allan D. O.S.A. *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Traducción del inglés por Constantino Ruiz-Garrido, Madri, Edição Monte Carmelo, 2001, pp 1352.

classificando-a especificamente em três classes de visões, a corporal, espiritual e a intelectual, essa visão é o olhar da mente pelo qual se contempla o próprio amor, compreende as realidades que não têm imagens semelhantes a ela. A mente enxerga a si mesma pelo reflexo da luz interior, enquanto emanada do altíssimo, fonte da luz verdadeira

« Portanto, chamaremos “visão corporal” ao primeiro, porque se percebe pelo corpo e se manifesta aos sentidos corporais. A segunda, chamaremos “visão espiritual”, pois tudo o que não é corpo e, contudo, é alguma coisa, chama-se corretamente espírito. E certamente a imagem de um corpo ausente não é corpo, embora seja semelhante ao corpo, e também não o é esse mesmo olhar pelo qual é vista. A terceira visão denomina-se “intelectual”, porque procede do “intelecto”. Porque chamar-lhe mental, que vem de “mente” parece-me demasiado absurdo, pela própria novidade do termo »³⁶⁸.

Através da noção conceptual de *«acie mentis»* Agostinho faz a distinção de cada visão; a corporal, a espiritual, intelectual, para depois perceber o entrelaçamento entre ambas e as características de sua relação mútua, porque na compreensão de Agostinho a visão corporal relaciona-se com a espiritual e esta com a intelectual.³⁶⁹ Quando diz que o Apóstolo viu sem o corpo realidades incorpóreas nos perguntamos, mas como assim? Como as realidades imateriais são vistas no interior da alma, por meio de ‘uma luz muito mais excelente que a corporal? De acordo com o hiponense, a visão corporal equivale à percepção sensorial de realidades corporais exteriores a quem percebe, e inclui todos os sentidos, não apenas a sensação ocular. Por intermédio da visão que se denomina espiritual³⁷⁰ nos dirigimos às imagens guardadas na mente, portanto, « ao lembrarmos e cogitarmos coisas corporais convocamos através do pensamento a imagem delas, que adquirimos por meio de uma sensação passada. De modo que, essas imagens, embora se assemelhem aos corpos exteriores, estão na memória e não nas

³⁶⁸ *De Genesi ad litteram*, XII, 7, 16, p. 350. « Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spiritale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur; tertium uero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa uocabuli nouitate nimis absurdum est ut dicamus. »

³⁶⁹ *De Genesi ad litteram*, XII, 11, 22, p. 360 « Tria igitur ista genera visionum, corporale, spirituale, et intellectuale, singillatim consideranda sunt, ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat. » (cf. Ver também VI, 15; XI 22; 30 58; 31, 59 no mesmo livro).

³⁷⁰ Spiritus aqui designa uma potencia da *anima*, inferior a *mens*, *spiritus* é onde se apresentam as silimitudes das coisas corporais. Cf. *De Genesi ad litteram*, X, 21. Enfim visões corporais e visões espirituais ocorrem a partir das imagens provenientes de coisas exteriores e corpóreas que estão ou presentes «visão corporal» ou ausente «visão espiritual».

coisas. Isso significa que estão impressas na alma e que já não dependem da presença dos corpos »³⁷¹.

Quando a vemos, não estamos percebendo, mas lembrando, ou cogitando realidades corporais e já fisicamente ausentes. De fato, Agostinho quis afirmar que nada poderá ser visto apenas com os olhos do corpo, sem anteriormente ter sido suscitado pela alma, por imagens corporais. Essa concepção da imagem na memória será enfatizada por Agostinho, no livro X das *Confissões*, ao reconhecer os afetos impressos e gravados na memória.

Neste ínterim, constatamos que a mente humana para Agostinho se caracteriza especificamente pela sua capacidade de ser relação, todavia essa relação se manifesta na conexão «mundo, alma, Deus», sendo a sua tendência sempre repousar na Sabedoria. Por isso salienta Agostinho que « sábios são aqueles que abdicam de todo género de realidades temporais, empregando todo o seu esforço na investigação da Verdade, para conhecer a si próprio e a Deus, julgam que esta é a tarefa suprema da Sabedoria »³⁷².

Por este fato, a alma pode conhecer as realidades nas razões divinas. Dito de outro modo, a alma humana, na realidade, está naturalmente unida às razões divinas quando suas escolhas são feitas em adesão a Sabedoria: « toda alma pecadora, seja qual for a sua queda, por nenhuma mutação se torna corpo, nem de modo algum lhe é tirado àquilo que faz que ela seja alma »³⁷³.

Assumir as demandas da vida interior em contraste com a vida exterior pareceu maior desafio para a grandeza da alma de Agostinho. Como tarefa, se impunha a necessidade de transformarmos as experiências passadas em uma aceitação incondicional da vontade de ser melhor, de fazer com que todas as nossas experiências sejam tomadas como ponto de partida para a superação.

« Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus. Faça-o por amor do teu amor, rememorando os meus péssimos caminhos, na amargura da minha reflexão, para que te tornes doce para mim, doçura não

³⁷¹ Cf. *De Genesi ad litteram*, X, 21, 37 p. 211.

³⁷² *LA*, II, 9, 25, p.191: «Quam dicas sapientiam nondum scio; video quippe varie videri hominibus, quid fiat dicaturve sapienter: [...] et qui astuti sunt ad excogitandos modos conquirendae pecuniae, sibi videntur esse sapientes; et qui haec omnia negligunt vel abiciunt, et quaeque sunt huiusmodi temporalia, et totum studium suum ad investigationem conferunt veritatis, ut semetipsos Deumque cognoscant, magnum hoc esse sapientiae múnus iudicant;

³⁷³ Cf. *LA*, III, 5, 16, p. 277

falaciosa, doçura feliz e segura, e que me congrega da dispersão em que estou retalhado em pedaços, desvanecendo-me na multiplicidade por me afastar de ti, que és a unidade. Outrora desejei ardentemente saciar-me de baixeiras durante a minha adolescência e ousei embrenhar-me em variados e sombrios amores, e definhou a minha aparência e apodreci aos teus olhos, agradando-me a mim e desejando agradar aos olhos dos homens »³⁷⁴.

Na sua intimidade, em *Confissões*, Agostinho descreve as imagens de uma vida interior ainda dispersa na multiplicidade das sensações, regida por paixões:

« Vim para Cartago e estralejava à minha volta, de todos os lados, a *sartago* (frigideira) dos amores criminosos. Ainda não amava e amava amar, e em tão profunda indignação detestava-me por ser menos indigente. Procurava que coisa amar, amando amar, e odiava a segurança, e o caminho sem armadilhas, porque tinha fome dentro de mim, do alimento interior, de ti mesmo, meu Deus, e, nessa fome, não sentia fome, mas estava sem desejo dos alimentos incorruptíveis, não porque estivesse saciado deles, mas porque quanto mais vazio estava tanto mais fastio tinha. E, por isso, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contacto das coisas sensíveis. Mas, se estas não tivessem alma, por certo não seriam amadas. Amar e ser amado era-me mais doce, se gozasse também do corpo de quem me amava. Por isso, manchava o veio da amizade com as imundícies da concupiscência e obscurecia a sua brancura com as nuvens infernais da luxúria, e, apesar disso, hediondo e desonesto, ardentemente desejava, com vaidade de sobra, ser elegante e civilizado. »³⁷⁵.

³⁷⁴ *Conf.*, II 1,1, p. 55. *Confessionum libri tredecim*. Corpus Christianorum – Series Latina / CCL 27 (L. Verheijen, 1981). Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. INCM, Lisboa, 2004. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição bilingue português/latim.

« Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et securo, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum. »

³⁷⁵ *Conf.*, III 1,1, p.83 « Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilibus. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundantanti vanitate. »

O homem exterior procura amar e ser amado nas coisas contingentes, a alma na produção de suas sensações, seduzida pela fugaz beleza dos seres corpóreos valoriza os seres inferiores como se fossem os melhores, já que as disposições da alma são os afetos e a vontade; e o que dispõe o corpo é a posição que ocupa, porque a alma move-se conforme a vontade e o corpo conforme o espaço.³⁷⁶ A sedução da beleza aparente, filtrando-se por meio das sensações carnis, arranca o homem decaído da unidade do ser e da centralidade da vida interior, ordenada, introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros, na abundância copiosa de indigência que faz o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada³⁷⁷.

« Quem não possui um interior bom é expulso dali. Quem tem o coração oprimido, devido a uma consciência onerada (como alguém que sai de casa por causa de uma goteira, ou da fumaça), não aguenta ficar lá no seu interior, porque fica inquieto, não consegue concentrar-se com gosto. Esses tais, por sua intenção, saem e se deleitam fora, nos prazeres corporais. Procuram descanso em futilidades, em espetáculos, na luxúria, em todos estes males »³⁷⁸.

Quando não há encontro consigo e com a Sabedoria, não há ordem e medida, certamente a vida é vivenciada como errância e peregrinação, onde a alma experimenta uma espécie de saltar de paixão em paixão, passando de um lugar para outro, mendigando afetos. Diz Agostinho: « Por muito tempo a minha alma andou peregrina pelos afetos, pelas coisas sensíveis »³⁷⁹.

³⁷⁶ Cf. *De vera religione*, 14, 28, p.75

³⁷⁷ *De vera religione*, III, 21,41. « Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet. »

³⁷⁸ *Enarrationes in psalmos*, 100, 4. « Hanc domum quisquís habet malam, pellitur ab illa foras. Quisquís enim in corde premitur mala conscientia, quomodo quisque ab stillicidio exit de domo sua, aut a fumo, non ibi se patitur habitare: sic qui non habet quietum cor, habitare in corde suo libenter non potest. Tales foras exeunt a seipsis animi intentione, et de his quae foris sunt circa Corpus delectantur; quietem in nugis, in spectaculis, in luxuriis, in ómnibus malís quaerunt. » SAN AGUSTIN, *Enarraciones sobre los salmos/Enarrationes in psalmo, 104,4 In: Obras completas de san Agustín*, Edição bilingüe latim/espanhol. Trad. de Balbino Martín perez. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1966, p. 817. Tradução nossa, do castelhano.

³⁷⁹ *Enarrationes in psalmos*, 119, 8, p. 204. Agostinho fala da alma peregrina por afetos, isto é, da peregrinação da Alma como uma espécie de saltar de paixão em paixão, enquanto a peregrinação do corpo corresponde ao um constante passar de um lugar para outro, a peregrinação da alma tem a ver com as afecções. Diz Agostinho: « Por muito tempo a minha alma andou peregrina ».

« Multum peregrinata est anima mea. Ne peregrinationem corporalem íntelligeres, animam dixit peregrinan. Corpus peregrinatur locis, anima peregrinatur affectibus ».

A vida na desordem torna-se frívola e turva, tornando o homem incapaz de ouvir a voz interior, escreve Agostinho, quando buscamos o descanso nos bens aparentes nada mais é do que sintoma de quem não se tolera e não consegue viver no conforto de sua vida interior. Esta vida em desordem se caracteriza por uma desolação, por conseguinte, só pode ser interrompida mediante um voltar-se a si mesmo com a finalidade de descobrir que a verdade esconde-se no seu interior.

Agostinho percebe que a vida não é desejada pelo indivíduo, à medida que ele a tem, mas que, como a possibilidade de perdê-la no futuro é real, o indivíduo passa a ver a vida como objeto de desejo, enquanto o medo da morte – ou o medo de perder a vida – torna-se uma forma de expressar o amor pela vida. Da mesma maneira, seu pensamento se desenvolve pelo mecanismo que faz os homens desejarem alguma coisa. Ao querer algo que está fora de si, o homem investe seus esforços para possuir o que seu apetite lhe indica. Conquistando-o para si, cessaria o desejo desta coisa, a não ser que a possibilidade de sua perda seja real.

A vulnerabilidade do humano na aderência ao mal levou Agostinho pensar o desejo muitas vezes como monstro perturbador da vida interior. Visualizamos essa realidade na descrição do episódio do furto das pêras, onde o ponto de partida da análise é a condição vulnerável do desejo humano e da vida interior desgovernada.

« Havia uma pereira junto da nossa vinha, carregada de frutos que não eram tentadores nem pelo aspecto, nem pelo sabor. Fomos sacudi-la e pilhá-la um grupo de jovens péssimos, já de noite, à hora até que tínhamos prolongado, por mau hábito, a brincadeira nas eiras, e trouxemos enormes quantidades, não para os nossos banquetes, mas para as deitarmos aos porcos, ainda que tenhamos comido uma ou outra pêra, desde que fizéssemos o que nos apetecia, precisamente porque era proibido »³⁸⁰.

O texto nos apresenta as imagens de uma vida desgovernada pela trivialidade do desejo. O roubo das pêras descreve uma vontade dominada por deleite dos prazeres mais prazerosos que é o de sobrepor a lei como expressão máxima da afirmação humana de poder e liberdade; nessa concepção, o homem não consegue perceber nada mais do que o prazer

³⁸⁰ *Conf.*, II, 4, 9, pp. 64-65: « Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore illecebris. Ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adulescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia non ad nostras epulas, sed vel procienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus, dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret. »

imediatamente em violar o proibido. A confissão feita por Agostinho do roubo das pêras descreve também as imagens de uma vontade corrompida que não consegue sobrepor ao domínio das paixões das quais padece a alma, porque “da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade, Assim entrelaçado por elos ligados entre si mantinha-se preso à dura servidão da vontade perversa”³⁸¹.

Nesse momento, não há discernimento do que seja essencial, porque a vida tornou-se agrilhoada na índole dos vãos desejos, na desordem a vida pode se tornar uma grande questão, uma incógnita: “Eu próprio me tornara para mim uma questão magna e perguntava a minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responde-me”³⁸². Dentre as perplexidades que a interioridade suscita, uma das mais dramáticas é, sem dúvida, a do “emaranhado” ou nó dos afetos interiores, onde se encontra a trama do desejo.

2. *Memoria dei*, habitáculo do *desiderium Dei*.

Interioridade e revelação são experiências fecundas no grande gênio de *Confissões*. Sua investigação procede no desígnio de compreender como a natureza humana na sua fragilidade pode reconhecer a presença do absoluto no interior da alma. E ainda alcançar a presença do absoluto na experiência do homem interior, visto que não se faz sem o mergulho mais profundo na história, no tempo e nas sensações do homem exterior, na debilidade do humano, características próprias de sua finitude.

Um estudo mais aprofundado sobre o tema do homem interior em Agostinho se encontra nos comentários as *Confissões* feito por Aimé Solignac,³⁸³ o qual acentua a noção de interioridade e linguagem como elemento nuclear do gênio agostiniano em *Confissões*. De

³⁸¹ *Conf.*, VIII, 5, 10 p. 339. « (...) Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus. »

³⁸² *Conf.*, IV, 4,9, p.133 «Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: Spera in Deum", iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iuebatur solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei.

³⁸³ SOLIGNAC, Aimé. *Homme intérieur*, in : introduction, em *Oeuvres de Saint Augustin, Les Confessions*, Paris, 1962.

acordo com Solignac, falar de interioridade significa falar da alma, o que identificamos no hiponense o descobridor do homem e sua interioridade, não só pela importância que a este dispensou, mas também pelo estilo de sondagem das profundezas humanas ao interpelar as sensações, a memória, os afetos e a alma. No mais fundo da alma se busca a Verdade, porque ela habita no seu interior; no recôndito da memória os vestígios da bondade do Criador. “Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz”³⁸⁴.

A investigação do homem interior tem o significado de evidenciar o “si mesmo” do homem. Mas, o que poderíamos denominar esse “si mesmo”? A noção de pertença que a alma estabelece entre si e o absoluto, mediante as evocações da memória em relação à transcendência. Agostinho descobre que a vida humana acontece numa teia de relações, portanto, no cerne de suas *Confissões* se encontra um drama de autoconstituição no tempo, por isso nada mais natural que ele olhasse o mundo inteiro sob a categoria do tempo e da história, para dizer que o conhecimento da beatitude nasce do acesso a Verdade e por meio da liberdade humana como o fundamento último da vida, significado e direção. Assim, as *Confissões* apresentam-se, como o lugar dos múltiplos níveis de compreensão em busca da Verdade e da liberdade, espaço de acolhimento, de evocação, fraturas e silêncios.

Em «*Confissões*», Agostinho quer descrever uma fenomenologia do desejo humano em direção à plenitude. O percurso se tece dentro de uma estrutura no âmbito existencial que parte das experiências humanas na sua finitude para o seu encontro com o absoluto – o infinito amor de Deus. A via privilegiada passa pela vivência total dos sentidos, isto é, expressão da exterioridade dos sentidos corpóreos em direção da interioridade onde habita a morada do ser – a Verdade. Agostinho desenha o caminho da seguinte forma: “*o homem interior conheceu estas coisas por meio do exterior; eu, enquanto homem interior, eu conheci estas coisas, eu enquanto espírito, por meio da capacidade de sentir do meu corpo.*”³⁸⁵ No hábito há menor força do que na alma e na vontade, portanto, a Verdade não pode ser acessada pelo sentido do corpo, torna-se preciso ascender degraus mais altos pelo qual a alma se eleva à sua condição de pertença ao absoluto.

³⁸⁴ *Conf.*, X, 17, 26, p. 475.

³⁸⁵ *Conf.*, X 6, 9, p. 451: « Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei. »

« E assim, gradualmente, desde os corpos até à alma, que sente através do corpo, e da alma até à sua força interior, à qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, à qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até à sua inteligência e desviou o pensamento do hábito »³⁸⁶.

Sua vida confessada é uma seqüência de episódios que se desenvolve em direção a um ponto culminante, mas ele também mergulha sob o fluxo de sua experiência, no corajoso esforço para se lembrar das fases mais significativas de sua existência, sobretudo na infância. Ele faz isso, não porque ama o passado ou porque está orgulhoso de suas realizações, mas para enxergar, através de seus limites, o abismo existente entre o ser e o nada, entre as fronteiras do humano e o divino, para perceber-se a partir dos fragmentos em que ele caiu, a possibilidade do retorno.

« Então, porém, contemplei e compreendi as tuas coisas invisíveis por meio daquelas coisas que foram feitas, mas não consegui fixar o olhar e, repellido de novo pela minha fraqueza, entregue uma vez mais aos meus hábitos, não levava comigo senão uma lembrança que ama, e como que desejosa de alimentos bem cheirosos que ainda não podia comer³⁸⁷.

As condições que levam Agostinho à conversão estão no seu cotidiano, tal que os lugares, as paisagens, as vivências, o tempo e a eternidade retêm-se na alma de Agostinho fazendo o movimento oscilante do presente em que se encontra. A todo instante, Agostinho foge do centro de seu ser e tenta escapar a voz de Deus, abraçando o nada, ao percorrer o mundo exterior com o sentido que pôde e, a partir dele, observou a vida do corpo e os seus próprios sentidos. Por outro lado, abre-se à expressão da graça na tentativa de compreender o dom que recebeu.

Agostinho transcende a si mesmo, não nos sentidos do corpo, mas no acesso ao vasto campo da memória, nesse tão imenso lugar estão as grandes riquezas do homem; os afetos, a

³⁸⁶ *Conf.*, VII, 17,23, p. 305 « Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit *cogitationem a consuetudine.* »

³⁸⁷ *Conf.*, VII, 17,23, p. 307 « Tunc vero *invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta* conspexi, sed aciem figere non evalui et reperiussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem. »

noção de Verdade e o amor. « Entrei nos recônditos da minha memória, múltiplas amplidões maravilhosamente cheias de inumeráveis riquezas, e examinei-as atentamente, e fiquei assustado »³⁸⁸

« [...] E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza »³⁸⁹.

Com os olhos da carne não será possível captar a luz da Verdade no seu interior, isso porque as paixões ofuscam o seu brilho. Os olhos da alma, ou do intelecto impulsionado pelo desejo do absoluto, podem captar a luz imutável que resplandece de alegria e grandeza o coração do homem. O desejo de absoluto é o desejo de verdade, por sua vez o desejo de Deus. “O desejo de verdade referenda um modo de ser e assim viabiliza uma existência. Foi tomado pelo desejo de Verdade, que Agostinho aderiu aos maniqueus, passando pelo *Hortênsio* de Cícero, seguido de Plotino e encontrando-se nas *Sagradas Escrituras*”³⁹⁰.

A memória representa o esforço de Agostinho para encontrar o itinerário da Verdade. « Grande é essa força da memória, imensamente grande! “*Magna ista vis memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum.*” continua a exclamar: esta é à força do meu espírito e pertence a minha natureza e nem eu consigo captar o todo que eu sou. »³⁹¹ De acordo com Agostinho, quando admiramos a grandeza das criaturas, a imensidão dos oceanos, as órbitas dos astros, o curso dos rios, as montanhas, não conseguimos dizer apenas com os olhos que veem se não interiormente visse na minha memória, em espaços tão vastos como se os

³⁸⁸ *Conf.*, X, 40, 65, p. 531 « Inde ingressus sum in recessus memoriae meae, multiplices amplitudines plenas miris modis copiarum innumerabilium, et consideravi et expavi et nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum esse te inveni. »

³⁸⁹ *Conf.*, VII, 10, 16, p. 295 « Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. »

³⁹⁰ BOCHET, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de de Dieu*. Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 122.

³⁹¹ *Conf.*, X, 8, 15, p. 457: « Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. »

visse fora de mim, imagens impressas na memória. A memória é infinita e constitui-se o mistério insondável no qual transporta a marca distintiva do homem em relação aos outros seres, esta parte distinta da memória que transcende os outros animais é a parte mais superior, onde Deus habita – a Verdade. Por seu turno, esta presença na mais alta esfera do espírito humano, pressupõe a sua qualificação de excelência na ordem dos seres criados.

« Ao recordar-te, deixei de lado as partes da memória que os animais também possuem, porque não te encontrava aí, entre as imagens das coisas corpóreas, e cheguei às partes da memória onde coloquei as impressões da minha alma, e não te encontrei lá. E entrei na sede do meu próprio espírito, que ele tem na minha memória, porque o espírito também se recorda de si mesmo, e tu não estavas lá, porque, assim como não és uma imagem corpórea, nem uma sensação própria do ser vivo, como é aquela com que nos alegramos, entristecemos, desejamos, tememos, lembramos, esquecemos e qualquer outra coisa deste género, assim também não és o próprio espírito, porque tu, Senhor, és o deus do espírito, e todas estas coisas mudam, enquanto tu permaneces imutável acima de todas as coisas, e te dignaste habitar na minha memória, desde que te aprendi »³⁹².

Para Agostinho, a memória não é a única qualificação do ser humano, a força vem do espírito quando recorda a si mesmo nos movimentos da alma. As paixões, isto é, as sensações também qualificam o humano, mas são mutáveis e variam de acordo com a orientação da vontade. Como escreve Isabelle Bochet, “enquanto o homem focaliza seu desejo nos bens temporais, não haverá ascensão da alma, mas repetidamente e indefinidamente apenas um desejo que é sempre o desejo do outro objeto, para saciar-se. Não obstante, de acordo com Agostinho o desejo de Deus implícito na memória humana passa por etapas que vai gradualmente das realidades sensíveis, o mar, a terra, o sol os astros e toda criação,³⁹³ para em seguida alcançar uma etapa seguinte, do suprassensível, ou seja, a do espírito e, por conseguinte

³⁹² *Conf.*, X, 25,36 p. 489: « Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. »

³⁹³ Cf. *Conf.*, X, 8, 15, p. 457.

contemplar o imutável.³⁹⁴ O desejo de conhecer a Deus é, sobretudo, o desejo de alcançá-lo na intensidade de sua alma, é o desejo de beatitude³⁹⁵.

Esse tipo de memória da qual se ocupa as análises de Agostinho, como qualificação das sensações na alma, ou possibilidade de autoconsciência e do absoluto, distingue-se da concepção de memória dos gregos,³⁹⁶ e da noção de memória enquanto operação dos sentidos do corpo. Agostinho quer evocar a memória como força e sede do espírito que recorda não aquilo que olhos veem, por uma visão dos sentidos do corpo, mas, segundo Solignac, na memória Agostinho procurou a visão mais plena, das realidades imutáveis, além dos olhos corporais, para estabelecer ponte que liga os conteúdos da sensação às imagens da mente, por conseguinte, encontrar na mente as formas imutáveis, da Verdade.³⁹⁷ As lembranças, os afetos

³⁹⁴ *Conf.*, X, 8, 12, p. 453

³⁹⁵ BOCHET, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de de Dieu*. Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 127.

³⁹⁶ O conceito de memória de Agostinho basicamente difere da concepção dos gregos. Como por exemplo a concepção aristotélica de memória permite, especificamente, responder a questões epistemológicas a qual subentende o processo indutivo e faz assim o laço entre percepção e intelecto, como mostra o último capítulo dos *Segundos analíticos* II, 19. O Tratado da alma (ou *De Anima*), no que lhe concerne, diz praticamente pouco da definição de memória. No *De An.*, III, 3, 427 b 19, é feita uma alusão aos exercícios mnemotécnicos, como é questão no segundo capítulo do *De Memoria*. No livro III, 5, 430 a 23-25, Aristóteles explica muito rapidamente os defeitos da memória pelo fato de que o intelecto passivo está sujeito à corrupção. Também em *De Anima* I, 1, 403 a 25, Aristóteles indica que a memória é uma afecção da alma (*De Mem.*, 1, 449 b 5), ou ainda um estado ou uma afecção (449 b 25). Ver também 2, 451 a 23-24; 27-28. A memória é uma afecção ou uma faculdade da alma, é o que justifica Aristóteles se indagar sobre a qual parte psíquica ela pertence. [Ver as primeiras linhas do “*De Memoria et reminiscência*” : “no que concerne à memória, e ao fato de se lembrar, é necessário dizer o que é, qual é a causa de sua gênese, e à qual parte da alma pertence esta afecção e o exercício da reminiscência” (1, 449 b 4-6).]. Mas ela é também, e deste fato mesmo, uma afecção ou uma faculdade do composto da alma e do corpo. Então, ela é igualmente corporal. Aristóteles o assinala, explicitamente, tanto a propósito da memória em sentido estrito, ou da lembrança, quanto a propósito da reminiscência. Que conheçamos atualmente ou não as circunstâncias originais da formação da lembrança, não muda nada no que diz respeito a esta definição. Mas, não é o conhecimento do passado enquanto tal, do qual a memória seria tão somente o meio ou o instrumento, que nos coloca sobre a via da individualidade pessoal, mas a memória ela mesma enquanto processo específico. Aristóteles não afirma, com efeito, que a memória é “pessoal” a partir do momento em que ela se refere a um passado pessoal, à lembrança direta de uma experiência em primeira pessoa a partir da qual perceberemos o objeto do qual haverá mais tarde lembrança. J. Annas, “Aristotle on memory and the self” NUSSBAUM, M. C. e RORTY, A. (eds.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 279-311, estima, entretanto, poder descobrir no *De Memoria* uma distinção implícita entre memória pessoal e memória não pessoal. Esta última concerniria aos casos onde não lembramos mais de ter aprendido aquilo do qual nos lembramos.

³⁹⁷ *Conf.*, X, 7, 12, 453. « Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies, e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram.»

e paixões conservadas na memória podem nos arremeter a lembrança de Deus.³⁹⁸ Como escreve Madec, a exploração das profundezas da memória em *Confissões*, deve estar além de uma ‘*exercitatio animi*’, também em parte assemelha-se a maneira como Agostinho a desenvolve nos livros XI-XIV de *De Trinitate*, o qual situa a memória como a experiência do eterno em cada ser humano³⁹⁹.

A memória é o habitáculo do ser, a via propícia para se realizar a experiência do absoluto. De fato, ela fornece as imagens das coisas no passado que são percebidas no presente:

« Ali estão arquivadas, de forma distinta e classificadas, todas as paixões que foram introduzidas cada uma pela sua entrada: “a luz e todas as cores e formas dos corpos, pelos olhos; todas as espécies de sons, pelos ouvidos; todos os odores, pela entrada do nariz; todos os sabores, pela entrada da boca; e, pelo sentido de todo o corpo, o que é duro, o que é mole, o que é quente ou frio, o que é macio ou áspero, pesado ou leve, quer exterior, quer interior ao corpo »⁴⁰⁰.

Se, através das imagens, as próprias coisas se oferecem ao pensamento que as recorda, se é possível fornecer um juízo acerca da diferença das qualidades sensíveis mesmo quando há escuridão e silêncio, a memória se apresenta, de fato, como grande receptáculo e instrumento da consciência do mundo e de si: “Aí no imenso palácio da memória estão presentes o céu, a terra e o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos”⁴⁰¹.

Na memória, o hiponense encontra abertura e horizonte pela qual restaura as forças para além da alma. A força onipotente se encontra na memória que transcende a toda realidade imanente e nos conduz ao absoluto. – a saber, Deus:

« Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás

³⁹⁸ SOLIGNAC, Aimé, *La mémoire selon Saint Augustin, note complémentaire*, 14, in *Œuvres de Saint Augustin, Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne 14, Paris, 1998, pp. 557-567.

³⁹⁹ MADEC, G. *Saint Augustin et la philosophie, notes critiques*. Institut Catholique de Paris, Association André Robert, Paris, 1992, pp. 68-69.

⁴⁰⁰ *Conf.*, X, 8, 13, p. 455. « Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapes per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori.

⁴⁰¹ *Conf.*, X, 8,14, p.457 « Ibi enim mihi caelum et terra et maré praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui. »

acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me a ti »⁴⁰².

Com efeito, para o Hiponense Deus tem um lugar na memória humana, resta ao ser homem no aprendizado constante buscá-lo evocá-lo no recôndito da memória. A pobreza de nossa condição impede de contemplar esta Verdade, por isso sempre buscamos fora, aquilo que se encontra na sede de nosso espírito. Eis quanto me alonguei na minha memória, procurando-te, Senhor, e não te encontrei fora dela [...], com efeito, Ele ainda não estava na minha memória antes de eu te aprender »⁴⁰³.

« Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou »⁴⁰⁴.

O desejo de Deus está presente na memória, desde sempre:

« Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo, [...] Tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da

⁴⁰² *Conf.*, X, 17, 26, p. 475. « Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, *dulce lumen*. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. »

⁴⁰³ *Conf.*, X, 26, 35 p. 489; ver também, cf: *Conf.* X, 26, 37 p. 491; Em *Conf.* X 11, 18, p. 463, Agostinho explica o que significa aprender tais coisas cujas imagens não observamos pelos sentidos. « Por conseguinte, verificamos que aprender essas tais coisas, cujas imagens não absorvemos pelos sentidos, mas vemos, tal como são, dentro de nós mesmos, em si mesmas, sem imagens, não é outra coisa senão como que recolher, pensando, aquilo que a memória, indistinta e desordenadamente, continha, e fazer com que, reparando nelas, as coisas, que estão como que colocadas à disposição na própria memória, onde antes, dispersas e esquecidas, estavam ocultas, ocorram facilmente à atenção já familiar. [...] Com efeito, *cogo* está para *cogito* como *ago* para *agito* e *facio* para *factito*. Contudo, o espírito reivindicou, como própria de si, esta palavra, de tal maneira que *cogitari* se aplica propriamente àquilo que se recolhe «*conligitur*», isto é, junta «*cogitur*», não noutra lugar, mas sim no espírito. »

⁴⁰⁴ *Conf.*, X, 8, 12, p. 453 « Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiusmodi rebus sensis investarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensos attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio. »

tua paz »⁴⁰⁵. “O que é, então, que eu amo, quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está sobre o vértice da minha alma? É por meio da minha alma que subirei até ele”⁴⁰⁶.

Marcado pelo desejo de felicidade o ser humano busca tantos caminhos, também marcados por tantos desencontros. O que procura alma humana? É Deus que a alma busca sem saber, quando busca a si mesma, e para além dela mesma, a Verdade beatificante que todo homem deseja; é em direção a Ele que ela tende para além dos extremos confins da memória: “Trei além da minha força, com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o seu organismo.” Por conseguinte, é Deus que ela se esforça por atingir em sua subsistência verdadeira; mas ela tende em sua direção porque ele está com ela e a vivifica de dentro como a alma ela mesma vivifica o corpo que ela anima.

O desejo na sua essência representa as inquietações humanas, na busca de plenitude, mas Agostinho compreendeu que só haverá vida plena – *beatitudo*, através de uma boa disposição da alma, purificada por um desejo mais nobre que é o desejo de possuir a Verdade. Dessa forma, foge da noção de desejo do modelo antigo, a saber, os gregos, os quais investigaram o desejo elegendo como objeto o conhecimento; a âncora em que os platônicos se afirmam está na perspectiva do desejo de conhecer o *logos* na perspectiva do sujeito epistemológico, como realização plena da faculdade intelectual, sem considerar os apelos de *cor inquietum* e do percurso do espírito no seu desejo de felicidade.⁴⁰⁷ Este desejo pensado por

⁴⁰⁵ *Conf.*, X, 27, 38, p.491: « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. »

⁴⁰⁶ *Conf.*, X, 7, 11, p. 453. « quid ergo amo, cum deum meum amo? quis est ille super caput animae meae? per ipsam animam meam ascendam ad illum. transibo uim meam, qua haereo corpori et uitaliter compagem eius repleo. »

⁴⁰⁷ De acordo com Agostinho, a memória não é apenas um armazém de percepções de objetos externos, mas também em que se encontra o conhecimento a priori de realidades inteligíveis, ainda antes que ele tenha entrado no cone de luz da atenção. Essa é, ao mesmo tempo, a razão porque Agostinho finalmente inclui a memória – cujo lado sensorial o homem compartilha com os animais. Cf. BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução por Milton Camargo Mota. São Paulo, Loyola, 2008, p.212.

Agostinho também contrapõe à reminiscência platônica a teoria da iluminação, uma doutrina que, segundo o modelo de criação do homem, nos torna capaz de conhecer a verdade sem que para isso tenhamos de ter vivido previamente em outros corpos. A iluminação, além de ser dada como a condição de possibilidade do conhecimento, por termos sido criados de forma tal que podemos conhecer, ela, além disso, está fundamentada sobre a ideia de que aquilo que nos possibilita conhecer não está fora de nós, mas dentro. Sendo assim, o Mestre interior, a própria luz divina em nós, é o que explica e possibilita a iluminação. Como, porém conseguimos chegar

Agostinho, deseja mais, porque não busca se encher apenas de imagens, conteúdos, figuras, mas procura alguém com quem estabelecer relação. A memória representa o próprio espírito como uma fonte que transborda de modo inexaurível, oferecendo assim uma excelente proximidade do homem a Deus em sua infinitude e potência criadora. Dois elementos do conteúdo imenso da memória são explicitados no parágrafo inicial: as imagens impressas pela percepção de toda espécie de coisas e o “tudo o que cogitamos.”

Assim, o desejo é a força que brota do espírito e ecoa na alma quando se serve de lembranças das imagens sensíveis, quando orientado pela mente nos transporta para a posse da Sabedoria. Na busca para saciar-se nos seres sensíveis, contingentes se esconde um desejo imenso de plenitude:

« Mas que amo eu, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos, não as doces melodias de todo o gênero de canções, não a fragrância das flores, e dos perfumes, e dos aromas, não o maná e o mel, não os membros agradáveis aos abraços da carne. Não é isto o que eu amo quando amo o meu Deus. E, no entanto, amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo alimento, e um certo abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa. Isto é o que eu amo, quando amo o meu Deus »⁴⁰⁸.

O texto traduzido em metáforas revela as experiências humanas de busca de plenitude. Agostinho adota metáforas para Deus, o que ele ama é uma luz, uma voz, um alimento, um

ao Mestre interior? Sabemos que o podemos fazer, coisa que a iluminação nos garante, mas como fazê-lo? Sabemos também que é pelo pensamento que chegamos a Ele. Mas o que o pensamento precisa fazer para isso? O pensamento poderia se deter em conhecer os objetos do mundo sensível, ele não implica necessariamente em buscar saber a maneira mesma como se pode conhecer; ou seja, ele pode ficar preso a um objeto exterior a ele. Para saber como chegar ao Mestre interior o pensamento primeiramente necessitará se voltar para si mesmo, a fim de verificar como ele mesmo opera, e de que faculdade necessita para se colocar em operação, porque o Mestre interior vai nos dizer não só onde encontrar a verdade, mas também como encontrá-la.

⁴⁰⁸ *Conf.*, X, 6, 8, p. 447. « Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo. »

abraço, contudo, isso não no sentido habitual, material, mas antes no sentido incorpóreo em referência ao «*homem interior*» por se tratar respectivamente da dimensão puramente espiritual. Nesta metáfora, destacamos a relevância da pergunta de Agostinho: “o que amo quando vos amo?” A indagação no contexto da metáfora revela um caminho de ascensão que passa do corpóreo ao incorpóreo, isto é, das realidades sensíveis percebidas ao alcance de nossa limitada visão, mas quando podemos utilizá-las bem espiritualizando-no para chegarmos ao Suprasensível, o Eterno.

No *Comentário literal ao Gênesis*, Agostinho diz que a boa disposição da alma, purificada por um desejo mais nobre, elimina muitos apetites que não se relacionam com o movimento natural da carne. Assim, o desejo como possibilidade de transcendência em Agostinho, de certo modo, nos remete a examinar a via neoplatônica na qual Plotino quis pensar o desejo enquanto experiência fenomenológica, na vinculação entre o múltiplo e o uno.⁴⁰⁹ Certamente há ressonâncias do pensamento neoplatônico, em Agostinho, sobretudo no aparato conceptual da noção do desejo de Deus como predicativo do desejo. Na experiência neoplatônica, o retorno da alma a Deus é um itinerário que o homem só poderá percorrer mediante o retorno a si próprio, isto é, pela “espiritualização das paixões” e na disposição de vivenciar “desejos santos.” Plotino apresenta uma nova versão dos platônicos, com ênfase, na explicação de uma virada para o interior como condição de ascensão da alma. De acordo com Johannes Brachtendorf, « a auto-realização da alma requer a conscientização de si mesma como um ser espiritual. Por isso, a virada para o interior representa, por assim dizer, a porta do retorno que a alma encontra para o acesso ao divino. Segundo Plotino, a alma que se distancia de Deus ao mesmo tempo corre de si mesma, de modo que no estrangeiro esquece não apenas de Deus, mas também de si própria. O inverso é, primeiramente, um recolhimento da alma em si mesma e, em seguida, um retorno ao lar junto a Deus »⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Plotino assume expressões como "retorno, a si próprio", "retorno à interioridade", "reflexão sobre si própria" e contrapõe constantemente esta atitude própria do sábio a quem, em contrapartida, se orienta, pela conduta da sua vida, para o conhecimento das coisas externas. Diz Plotino: « A alma, então, atinge a tranquilidade, e nada busca por estar plenificada, e a contemplação, nesse estado, repousa no interior, por confiar possuir. Por isso, o *logos* não deve ser exterior, mas unida a alma daquele que aprende até que o descubra ser-lhe próprio. » PLOTIN. *Ennéades III*. 8,6 p.15. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Quatrième tirage. Paris, Les Belles Lettres, 1981. Toda referência a Plotino, segue doravante esta edição francesa, com tradução nossa, do francês.

⁴¹⁰ BRACHTENDORF, Johannes, *Confissões de Agostinho*, Tradução por Milton Camargo Mota. São Paulo, Loyola, 2008, p.35.

A influência neoplatônica para o pensamento de Agostinho foi inevitável. A antropologia agostiniana é tributária do pensamento de Cícero e das escolas helenísticas, sobretudo na fundação de *Confissões*. No desencadear de seus argumentos, Agostinho é influenciado por Cícero e Plotino, sobretudo na sua concepção o desejo como guia infalível na busca do *Uno*, este percurso conceptual se configura no neoplatonismo, representado por Plotino, o qual identifica o objeto da experiência do desejo como *Uno*⁴¹¹. O neoplatonismo transportou Agostinho a situar-se no plano mais imediatamente acessível à experiência fenomenológica do desejo na sua relação com a alma, para então perceber que a condição humana, caracterizada pelo desejo de infinito pode ascender por si mesmo até o que há de melhor em si, não apenas a beleza e a luz inteligíveis, mas a sua fonte primordial, a saber, o *Uno*, o qual, enquanto objeto do nosso desejo de fruição última, se designa como bem. Esse desejo é suscitado pela sua presença na alma, como uma vida maior, donde procede ao seu próprio ‘poder de viver.’⁴¹²

Para Plotino o homem é a alma, pois toda a atividade da vida do homem depende da alma. A própria sensação, é ato cognoscitivo da alma. Com efeito, através das sensações o nosso corpo sofre uma alteração por parte de outro corpo, mas por outro lado, nossa alma entra em ação, não só no sentido de que a alteração corpórea “não lhe escapa,” mas, também no sentido de que ela “julga” as alterações. Diga-se de passagem, que para Plotino, na impressão sensorial produzida nos órgãos corpóreos, a alma vê o rastro das formas inteligíveis, neste âmbito, a própria sensação é uma forma de contemplação do inteligível no sensível. E assim, ao modo como a sensação se produz na alma, Plotino também interpreta como atividade da alma, a memória, os sentimentos, as paixões, as volições, e tudo que a ele se liga.

De acordo com Plotino, existe uma dupla natureza do desejo: do ponto de vista das criaturas é a expressão de uma sensação de falta, do ponto de vista cósmico, é uma expressão metafísica, é como uma afirmação duplicada de regresso ao *Uno* e a sua própria

⁴¹¹ De acordo com Plotino, o *Uno* é todas as coisas, sem ser exclusivamente nenhuma delas; o *Uno* está além do Ser «particular» e de qualquer outra categoria. O *Uno* está presente no intelecto, o intelecto está presente na alma e a alma está presente na matéria, portanto deseja.

⁴¹² A temática do desejo na filosofia plotiniana está intimamente ligada ao tema da beleza, assim afirma Plotino: “o belo é efusivo na visão, está na escuta conforme a combinação das palavras e nas músicas de todo tipo.” Ainda nas linhas seguintes Plotino admite haver beleza na natureza, beleza nos corpos humanos, nas ocupações, nas virtudes, nas ciências em tudo que depende da alma. Mas o que está presente nos corpos que os torna belos? A contemplação da beleza dos corpos servirá de degrau para subida rumo ao *uno*, porque no seu raciocínio se parte da beleza sensível em direção à beleza inteligível.

superabundância. Isto é, a fonte perene do desejo. Como nada existe que não tenha um princípio de unidade, de modo que toda a vida provém do Uno, os seres desejam nele a fonte da vida e a imortalidade que lhes faltam.

Diz Plotino: Assim, visto que Deus é o objeto do desejo, deve ser o mais desejado e o mais amado, propriamente porque não tem nenhuma figura, nem forma alguma⁴¹³.

3. *Affectus* na memória: ressonâncias da alma que deseja.

A constatação dos afetos retidos na memória passa a ser um dos aspectos importantes abordados por Agostinho no livro X de *Confissões*. Agostinho verificou que na memória há um lugar onde se retém os afetos mais ocultos, isso quer dizer que ali também se esconde a porção valiosa do humano. De início, parece algo estranho que Agostinho disponha tanta atenção, precisamente a esta faculdade da memória, sobretudo a dedicação à análise dos afetos na memória e seu reflexo no espírito humano. Certamente a descrição dos afetos retidos na memória, por assim dizer, vem completar a profundidade da análise da *memoria dei*.

Quem ama a Deus e o busca, deve, portanto, transpor todas as coisas criadas, até mesmo o espírito humano e sua memória. A constatação de Agostinho é que as paixões se encontram retidas na memória, porque se não as encontrássemos nesse lugar, não poderíamos falar delas, porquanto, « não apenas os sons das palavras, segundo as imagens gravadas pelos sentidos do corpo, mas também as noções dessas mesmas coisas, que não recebemos por nenhuma porta da carne, mas que o nosso espírito, sentindo-as pela experiência das suas paixões, confiou à memória, ou a própria memória reteve, sem que estas coisas lhe tenham sido confiadas. »⁴¹⁴ No exercício da memória, que, por conseguinte é uma «*exercitatio animi*,» Agostinho reorda os afetos mais ocultos das paixões de seu espírito as quais ainda atormentam no seu desejo de conversão:

« A mesma memória também encerra as impressões do meu espírito, não do mesmo modo como as tem o próprio espírito, quando as sofre, mas de outro modo muito diferente, como é próprio da

⁴¹³ PLOTINO, *Enneada*, III, VI, 7 [31] p.77.

⁴¹⁴ *Conf.*, X, 14, 21, p. 469.

força da memória. Com efeito, sem estar alegre, recordo-me de ter estado alegre e, sem estar triste, recordo a minha tristeza passada e, sem nada temer, recordo que algumas vezes tive medo e, sem nada cobiçar, recordo-me da minha antiga cobiça. Pelo contrário, também algumas vezes, estando alegre, recordo-me da minha tristeza passada e, estando triste, da alegria”⁴¹⁵.

Na imensidão da alma, Agostinho procura sondar Deus e sua natureza íntima, mas para encontrar Deus necessita o aprofundamento no encontro com o homem interior. Quanto mais se aprofunda na busca do humano, logo se embaraça na pergunta que aponta para o sentido de seu ser, “que sou eu, ó meu Deus? Qual é minha natureza?” O espírito de imediato reage: “uma vida variada de inumeráveis formas com amplidão imensa”⁴¹⁶, tão flutuante quanto a tenebrosidade do mar, um devir incessante. (...) “Grande abismo é o próprio homem, cujos cabelos tu, Senhor, tens contado e não se diminuem sem ti, e, todavia os seus cabelos são mais fáceis de contar que os afetos e as emoções do seu coração”⁴¹⁷.

A vida no todo, e especificamente na dimensão afetiva, tem se apresentado para Agostinho sempre como uma grande incógnita, o embaraço dos movimentos da alma tornara para Agostinho a questão magna a se resolver ao longo da vida. “Eu perguntava à minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responder-me”.⁴¹⁸ O desejo humano como mais profundo afeto da alma enraizado na memória supõe a questão existencial de todo e qualquer homem, até mesmo a do sábio. Diante da multiplicidade dos afetos quase sempre não sabemos o que podemos ou devemos desejar, a natureza se interpõe e muitas vezes se encurva diante do comando das decisões da vida e nos transpõe ao desespero. Diante disto, a descrição dos afetos na memória quer proporcionar a Agostinho o conhecimento mais amplo do espírito, pois mesmo nas incógnitas da existência, o homem é capaz de desdobrar-se no conhecimento de si e apropria-se daquilo que é mais sublime da existência, para todos os seres racionais – a felicidade. Tal desdobramento consiste no esforço

⁴¹⁵ *Conf.*, X, 14, 21, p. 465 « Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristitiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando et e contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristes laetitiam. »

⁴¹⁶ *Ibidem*, X, 17, 26, p. 465.

⁴¹⁷ *Ibidem*, IV, 14, 22, p. 467.

⁴¹⁸ *Ibidem*, IV, 4, 9, p. 133.

da vontade que se encarrega de desarraigar o homem, ainda assim imerso na miséria, para dar-lhe a posse da dignidade.

Escavar os afetos na memória para lapidar o humano e assim revelar o seu rosto primordial, consiste numa tarefa árdua, porque exige sempre um querer sólido, estável e incansável, logo preferido por alguém que assegura a sua vontade na graça. “Senhor, dai-me a castidade e a continência, porém não me concedais já. Pois receava que me ouvisses de imediato e de imediato me curasses da doença da concupiscência, que eu preferia que fosse saciada, e não extinta”⁴¹⁹. Visto que os estímulos à vida carnal pautada na sensualidade são de todos os mais fortes e, no entanto os mais hostis ao pensamento de Agostinho, mas pode ser considerada intensa a sua luta a fim de compreendê-los e orientá-los na mente para viver de forma mais plena. Mesmo assim, quando ouvia falar daqueles ardentes afetos nas conversas com os amigos, diz Agostinho: “eu me roía por dentro, e fortemente me sentia confundido com uma vergonha horrível quando Ponticiano contava tais coisas”⁴²⁰. Agostinho sentia-se fascinado com o caráter preciso dos afetos «*affectus*» na alma humana, de fato, quando nos lembramos de ter experimentado tristezas, alegrias, raiva, atualizamos, com a mesma intensidade e nitidez, esses afetos. Esta complexidade aporética da vida afetiva deixa Agostinho perplexo.

A autobiografia dos afetos realizada em *Confissões* revela, antes de tudo, um acontecimento intelectual,⁴²¹ que se caracteriza por uma fenomenologia em que o filósofo, que trazia à tona vivências e lembranças de emoções longínquas de um passado registrado no recôndito da memória, não obstante, fazia isso porque acreditava na importância da vida afetiva para a sua autenticidade. Os afetos mais antigos estão impressos na memória e não devem ser falseados por estereótipos sentimentais, haveremos de enfrentá-los, porque mesmo sem a nossa permissão eles se manifestam sempre na linha de frente do cotidiano. Evidentemente, Agostinho ainda encontra-se atado aos hábitos de uma vida inteira, a exemplo a relatar a preocupação com os sonhos eróticos, como vivências da memória afetiva os quais ocorria até

⁴¹⁹ *Conf.*, VIII, 7,17, p. 351.

⁴²⁰ Cf. *Conf.*, VIII, 7, 18. Com efeito, a citação diz respeito a forma como Ponticiano estava a descrever a vida depravada dos anacoretas antes da conversão à vida monástica. É notável que a vida monástica nasceu no Oriente, por conseguinte, difunde-se para o Ocidente. O próprio Agostinho conta como descobriu em Milão, graças a Ponticiano, alguns anacoretas convertidos à vida ascética.

⁴²¹ BROWN, Peter. *Santo Agostinho uma biografia*, tradução Vera Ribeiro, 5ª edição, Rio de Janeiro, Record, 2008,p.207.

mesmo em seu sono, seguidos da sensação de consentimento e de culpa. São imagens que ainda vivem na memória dos afetos desordenados que o hábito nela fixou, e, embora desprovidas de forças, vêm ao nosso encontro quando estamos acordados, porém, durante o sono, chegam não só ao deleite, mas também ao consentimento e a reproduzir os movimentos do corpo em estado de vigília. um efeito absolutamente igual.

« Mas ainda vivem na minha memória, sobre a qual tanto falei imagens dessas tais coisas que o meu hábito nela fixou, e, embora desprovidas de forças, vêm ao meu encontro quando estou acordado, mas, durante o sono, chegam não só ao deleite, mas também ao consentimento e a um efeito absolutamente igual. A ilusão na minha alma tem tanto poder na minha carne que, estando eu a dormir, as falsas visões levam-me àquilo que, estando acordado, as verdadeiras não conseguem. [...] Onde está, pois, a mente, graças à qual uma pessoa acordada resiste a tais sugestões e, se as próprias coisas se lhe deparam, permanece inabalável? Porventura fecha-se a mente ao mesmo tempo que os olhos? Porventura adormece com os sentidos do corpo? E porque é que, muitas vezes, mesmo no sono, resistimos, e, lembrados do nosso propósito, e nele permanecendo castissimamente, não damos nenhum assentimento a tais tentações? »⁴²²

A memória captura a imagens de afetos passados, ainda assim fixadas pelo hábito, de forma que pudemos contemplar em presença e trazer de novo ao nosso espírito. As imagens são reproduzidas no pensamento, daí o consentimento dos sonhos eróticos, de fato, no “sonho, ao reproduzir as imagens corporais da mulher, de modo natural à carne se agita por causa delas; e o que a carne acumula por natureza, ejacula pelas vias genitais”⁴²³.

Não se pode controlar o pensamento e suas ações através dos sonhos, somente durante a vigília, porque durante o sono os sonhos o invadem de forma incontrolável até mesmo fazendo com que ele aceite e se deleite em sonhos luxuriosos. Isso se deve ao fato de que na memória há registros de paixões que o hábito fixou, ou seja, que a mente vivencia ainda que no

⁴²² *Conf.*, X, 30,41 p. 495: « Sed adhuc vivunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occursantur mihi vigilanti quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilanti vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus? Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retransio! Ubi est tunc ratio, qua talibus suggestionibus resistit vigilans et, si res ipsae ingerantur, inconcussus manet? Numquid clauditur cum oculis? Numquid sopitur cum sensibus corporis? Et unde saepe etiam in somnis resistimus nostrique propositi memores atque in eo castissime permanentes nullum talibus illecebris adhibemus adsensum? »

⁴²³ Cf. *De Genesi ad litteram*, XII, 15, 31, p. 379.

sonho, enquanto que na virgília podem está sob o controle da vontade. Agostinho no livro XII em *De Genesi ad litteram* quando trata dos sonhos venéreos diz que:

«Assim como somos obrigados a falar delas, assim também se apresentam e se reproduzem nos sonhos, e por isso, de modo natural a carne se agita por causa delas; e o que a carne acumula pela natureza, ejacula pelas vias genitais. Eu não poderia dizer isto certamente se também não o pensasse, portanto, quando a imagem que se reproduz no pensamento do que fala, for de tal modo, representada na visão do que sonha, que não há diferença entre esta imagem e a união dos corpos, a carne se agita imediatamente e vem em seguida o que costuma vir depois desta agitação. Isso acontece tão sem pecado como sem pecador. “como a sensação e a memória são propriedades da alma, não me causa confusão se anteponho um fenómeno, que se produz na alma e outra que já está realizado nela »⁴²⁴.

Em referência as paixões do espírito no *De civitate Dei*, o hiponense propõe a analogia do estômago no seu processo de ruminação do alimento com as paixões quando são recordadas na memória,⁴²⁵ para então compreender a forma como o espírito faz sentir os afetos na memória, sua intensidade e gravidade⁴²⁶. Ao recordar o texto de Cícero sobre as quatro perturbações da alma, supracitadas anteriormente nesta investigação, diz:

« Mas eis que eu tiro da memória a afirmação de que são quatro as perturbações da alma, o desejo, a alegria, o medo, a tristeza. [...] Quando as evoco, trazendo-as à memória; e estavam lá antes que eu as recordasse e voltasse ao contato com elas; por isso, puderam de lá ser tiradas, mediante a recordação. [...] E, todavia, não falaríamos delas, se não encontrássemos na nossa memória, não apenas os sons das palavras, segundo as imagens gravadas pelos sentidos do corpo, mas também as noções dessas mesmas coisas, que não recebemos por nenhuma porta da carne, mas que o nosso espírito,

⁴²⁴ *De Genesi ad litteram, op. cit.* XII, 15, 31, p.379 «Quod non contingit, nisi cum ea, quae vigilantes etiam cogitamos, non cum placito consensionis, sed, sicut etiam talia propter aliquid loquimur, sic admonentur in somnis et exprimuntur, ut eis caro naturaliter moueatur et, quod naturaliter conligit, per genitales vias emittat, sicut hoc ipsum dicere utique non possem, nisi etiam cogitarem. Porro imagines rerum corporalium, quas necessario cogitavi, ut haec dicerem, se tanta expressione praesentarentur in somnis, quanta praesentarentur corpora uigilantibus, fieret illud, quod sine peccato fieri a vigilante non posset. »

⁴²⁵ *Conf.*, X, 14, 22, p. 469. « Forte ergo sicut de ventre cibus ruminando, sic ista de memoria recordando proferuntur. »

⁴²⁶ De acordo com Manuela Brito “ao designar a relação dos estados afetivos presentes na memória, Agostinho procurou distinguir a maneira de ser dos afetos enquanto modos de sentir e como o espírito os possui no momento em que eles os sente, e os afetos enquanto estrutura existencial e ontológica.” BRITO MARTINS, Manuela, *A leitura heideggeriana do livro x das Confissões de Agostinho*. in *Acta do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho*, Ed. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2002, p.398

sentindo-as pela experiência das suas paixões, confiou à memória, ou a própria memória reteve, sem que estas coisas lhe tenham sido confiadas »⁴²⁷.

4. *Uoluntas et ratio*, espiritualização das paixões.

No texto do *De duabus animabus*, encontramos o enunciado da formulação do termo vontade que está na seguinte proposição: « a vontade é um movimento livre da alma, sem nenhuma coação, para não perder ou para adquirir algo »⁴²⁸. Também em *De ordine*, Agostinho nos fornece a noção mais aprofundada do conceito de vontade, distinguindo a ação voluntária de outra natural, ao dizer que os corpos movem-se no espaço, «*de loco in locum transitus*», porém os movimentos da alma ocorrem somente segundo o tempo, «*secundum tempus*», assim não sendo uma deslocação no espaço, o movimento da alma é especificamente os «*motus affectuum*».⁴²⁹

A explicação dada por Agostinho a Evódio no *De libero arbitrio* sobre o movimento da vontade destaca-se por querer distinguir se tais movimentos no espírito são naturais, quer dizer, necessários, ou se tais movimentos são voluntários e, portanto, culpáveis. Em princípio, Agostinho assume que “não podemos pôr culpa alguma onde dominam a natureza e a necessidade,”⁴³⁰ por isso, não podemos atribuir ao movimento do espírito o mesmo que ocorre com o movimento natural, no caso da pedra, pelo qual é lançada de cima para baixo a atingir o solo. A alma move-se por si mesma porque nela existe vontade - «*uoluntas*». Logo estes

⁴²⁷ *Conf.*, X, 14,22, pp. 467-469. « Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi: cupiditatem, laetitiam, metum, tristitiam, et quidquid de his disputare potuero, dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro; et antequam recolerentur a me et retractarentur, ibi erant; propterea inde per recordationem potuere depromi.(...) Et tamen non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit, aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit. »

⁴²⁸ *De duabus animabus* 10, 14: « *uoluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum* » . “Non igitur nisi voluntate peccatur. Nobis autem voluntas nostra notissima est: neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum.”

⁴²⁹ Cf. *De ordine*, II, 6, 19, p.177.

⁴³⁰ Cf. *LA*, III, 1,2 p. 251.

movimentos da alma podem ser considerados espontâneos, mas, isso se distingue de outro movimento natural, como, por exemplo, do movimento natural da pedra, ou da queda de qualquer corpo no seu pêndulo de gravidade. A vontade humana poderá tender a decair para os objetos inferiores, mas a sua potência advinda da gravidade permite o retorno de ascensão das realidades inferiores às superiores, pelo mérito de sua própria autodeterminação e autocontrole. Visto que o espírito é movido pela vontade, isto é, pela potência da alma de querer, nada poderá jamais tornar a mente escrava da paixão, a não ser a própria vontade.

« Na verdade, a mente não pode ser forçada a essa desonra nem por uma realidade superior, nem por uma igual a ela, porque isso seria injusto. Também não pode ser forçada por uma realidade inferior, porque esta não tem poder para o fazer. Resta, portanto, que seja próprio dela este movimento pelo qual a mente converte a vontade da fruição do Criador para fruição das criaturas »⁴³¹.

Com efeito, o movimento que atrai os corpos para terra é natural, mas no espírito o movimento é impulsionado pela vontade. O espírito, enquanto não o queira, não será movido de tal modo que, abandonando as realidades superiores, passe a amar as inferiores. Logo, conclui-se que as paixões são movimentos naturais, mas inferiores aos movimentos da vontade os quais devem ser consideradas superiores. Sendo assim, a boa vontade tem a capacidade de reprimir certos movimentos do espírito para a fruição dos bens sempiternos.⁴³² Sobre isso certifica o próprio Hiponense:

« De fato, uma vez que foi um Deus bom que me criou, e que eu não poderia praticar nenhum bem a não ser através da vontade, torna-se suficientemente claro que ela me foi dada pela bondade de Deus, antes de mais, para fazer o bem. Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui ou para acolá, não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder »⁴³³.

⁴³¹ LA, III, 1,2 p. 253 « Aug. - Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit. »

⁴³² LA, III, 1,2 p 255.

⁴³³ LA, III, 1,3 p.256: « Cum enim bonus Deus me fecerit, nec bene aliquid faciam nisi per voluntatem, ad hoc potius datam esse a bono Deo, satis apparet. Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset

Todavia, uma reflexão que vise contribuir para um estudo sobre a preponderância do desejo na alma humana na doutrina de Agostinho, deve ceder algum lugar a abordagem sobre o voluntarismo, porque desejar é uma operação da vontade. O interessante é que a vontade que leva o homem a pecar é a mesma com a qual podemos evitá-lo. Assim o desejo que nos impulsiona para o mal pode ser governado e alterado em sua direção. Efetivamente, a vontade é determinada como bem médio pela sua tendência em aproximar o homem a Deus, isto é, pela sua tendência a querer ser. O querer pode identificar o ser humano com o ser, desde que se aproxime daquele que é o Ser Supremo, visto que o ser só provém Daquele que é o Ser »⁴³⁴.

Nesta perspectiva, a vontade para Agostinho é a grande potência do espírito, de fato o que é que reside mais na vontade do que a própria vontade? ⁴³⁵ A vontade pode ser caracterizada como potência porque está relacionada com a memória, a inteligência e a mente, não obstante, ela está apta para dirigir os movimentos afetivos da alma, também sua potencialidade está plena do desejo de Ser, sua força quando regada pela graça torna-se incomensurável.⁴³⁶ Para lograr a felicidade autêntica e a plenitude da Verdade, o homem tem sua força última na vontade, essa deve ser considerada o centro da vida do homem e o princípio de ordenamento dos *motus affectus animi*. Apenas observamos as disposições emocionais do espírito, o estado em que muitas vezes nos encontramos e percebemos que de fato não se chega

voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis ».

⁴³⁴ Cf. LA, III, 7,20 pp.283-285

⁴³⁵ Cf. LA, I, 12, 26, p. 121

⁴³⁶Cf. HORN, Christopher, *Conhecimento, linguagem e ética*. Seleção de textos, introdução, tradução e edição de Roberto Hofmeister Pich, EDIPUCRS, 2008, pp. 112-130. Christopher Horn ao realizar um breve inventário do conceito de vontade na história da filosofia antiga, desde Sócrates a Agostinho percebe, sobretudo, que o ponto de partida para a defesa do conceito de vontade do hionense é a carta de Paulo aos romanos e, não a tradição grega ou tardo-antiga. Observa ainda o autor que na história da filosofia clássica o conceito de vontade representa uma tendência, um anseio, uma inclinação, um desejo, que se contrapõe ao conceito de vontade como capacidade de escolha ou de decisão. Nisso, torna-se claro a distinção da noção de vontade entre a antiguidade tardia e o pensamento contemporâneo, pois para antiguidade tardia, a vontade se manifesta como potência de desejo enquanto que para os contemporâneos a vontade se manifesta como potência de decisão. Potencia de desejo, também como uma tendência desiderativa que deliberam as ações involuntárias, mas, sobretudo uma condição da alma, uma vontade sempre desposta ao retorno, ao princípio superior da realidade, ao uno. O retorno da alma a Deus é aquilo que o ser humano racionalmente deve querer. Uma tendência que em nós está direcionada aquilo que representa o Sumo bem. Para os gregos, a faculdade de desejar torna-se indissociável da dinâmica racional.

ao ato mau sem que a vontade má o tenha precedido, assim, a vontade tem a faculdade deliberativa sobre os movimentos afetivos da alma ⁴³⁷.

A vontade constitui-se como a grande potência do engenho humano criado por Deus. O grande drama de Agostinho consiste em adotar a potência da vontade como o bem criado por Deus, mas, por esta mesma vontade o homem consegue praticar o mal, haja vista que, sem a vontade ninguém será capaz de viver com retidão. É preciso antes, ressaltar que o bem da vontade também não está só na retidão de seu uso, mas sim no ato do criador, porque independente do uso mal ou bem que fazemos das coisas, essas continuam em sua origem boa. Com efeito, esta ambiguidade não se encontra propriamente na vontade, mas no uso que fazemos dela, por isso para um estudo mais aprofundado da vontade não deve ser desvinculada da própria noção de «*homo totus*» pertinente na antropologia agostiniana, assunto tratado no capítulo anterior desta tese. Em última instância, o que podemos caracterizar por vontade senão seus amores, desejos para os quais e para cuja realização se inclina? Desde o *De libero arbitrio*, Agostinho descobre a vontade como um bem médio na hierarquia dos bens criados e louváveis.

A magna questão que envolvia o pensamento de Agostinho era compreender como que a vontade sendo um bem por natureza pode aderir às realidades inferiores, ou seja, ao pecado. Para clarear o seu entendimento, ainda no primeiro passo desta investigação Agostinho traz para a discussão, a doutrina da criação e nela identifica que “os primeiros homens no paraíso, antes de pecarem, eram felizes sem se sentirem agitados pelas perturbações da alma, porque foram criados para liberdade e dotados de boa vontade e retidão.” ⁴³⁸ A vontade é um bem do criador, enquanto se torna mal por um defeito do homem, ao decair na paixão da soberba, isto é por amar as suas próprias obras, aderindo ao mal que é o nada e afastar-se da Sabedoria. Eventualmente, a vontade decide por aderir ao mal, ainda assim, mesmo aderindo ao mal, não podemos dizer que ela seja má por natureza, mas se torna má ou contrária a natureza pela qual foi criada, ao se infectar pelo vício, pois sem o vício da vontade, oposto a natureza, ela em tal se não teria tornado. O livre arbítrio da vontade conduz o homem ao pecado, que escraviza o homem impedindo de gozar a plena liberdade. “Onde há vício, não haverá

⁴³⁷ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 13, 1277.

⁴³⁸ *De civitate Dei*, XIV, 10, p. 1270. « Quam igitur felices erant et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros traicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitate committeret, quod damnatione reciperet; atque ista permanente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est. »

liberdade, mas sim escravidão, ou seja, a vontade, portanto, não goza verdadeiramente de livre arbitrio senão quando não é escrava dos vícios e dos pecados”⁴³⁹.

No *De libero arbitrio*, Agostinho ao analisar o ser humano a partir da sua inserção na ordem universal, da qual todos os seres participam, identificou que há beleza e bondade em tudo que Deus criou. Portanto, a vontade como obra do criador não foge da bondade das naturezas criadas dos seres criados mesmo que pelo livre arbitrio de sua escolha a vontade decide a pecar. Isto é, porque se a vontade mantivesse no amor do bem superior e imutável que, para fazer ver, ilumina, e, para fazer amar, inflama o homem não teria se desviado para se comprazer em si próprio⁴⁴⁰. Em conformidade ao bem, a vontade foi criada para voltar-se ao Criador e não para aderir às realidades inferiores, que são contrárias a natureza: por isso o desejo humano é sempre um desejo de felicidade como um bem de sua vida. “E, quem o possui esta «*voluntas boni*», tem bons desejos, “certamente possui algo que, de longe, se deve preferir a todos os reinos da terra e a todos os prazeres do corpo.” Agostinho quer definir em *De libero arbitrio*, o que seja esta boa vontade para evitar controvérsias por parte daqueles que confundem o valor da bondade na natureza da alma, tal que no diálogo o filósofo responde firmemente a Evódio o que seja uma boa vontade? «É a vontade pela qual desejamos viver reta e honestamente e alcançar a sabedoria Suprema. Assim vê lá se não desejas uma vida reta e honesta, ou se não queres com veemência ser sábio. Ou pelo menos, vê se ousas negar que, quando o queremos temos uma boa vontade. »⁴⁴¹

Podemos dizer que quando a alma conhece, é toda a alma que conhece; e quando a vontade se exerce, é toda a alma que quer. Mas a condição humana faz com que a alma, mesmo unitária e firme no seu querer, seja afectada pela fragilidade própria da natureza criada, o que provoca o conflito no interior da alma. Quando não há firmeza no querer ela se exerce com a deficiência, algo próprio da criatura, diferente do criador que se exerce com a plenitude de um querer efetivamente derivado de sua unidade. Agostinho observa que quando a alma dá uma ordem ao corpo este imediatamente obedece, e ao dar uma ordem a si mesma ela própria resiste. A luta que Agostinho descreve se dá entre o espírito e a carne, essa arrasta o espírito para deleitar-se dos hábitos do velho homem. É assombroso para Agostinho que a vontade em

⁴³⁹ *De civitate Dei*, XIV, 13, 1277XIV, 11 p. 1272

⁴⁴⁰ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 13, 1277

⁴⁴¹ LA I, 12, 25. p.121 « *Ev.* - Quid est bona voluntas? *Aug.* - Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam.

sua “monstruosidade” não seja capaz de mover o corpo e seus membros com um simples querer, assim, o movimento da vontade pode oscilar entre o querer e o não querer, isto é, a alma desobedece a si própria não porque não é ela que manda, mas porque não quer e não ordena totalmente.

« Donde vem esta monstruosidade? E por que isto? O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E por que isto? Manda, repito que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda. Mas não quer totalmente: portanto, não manda totalmente. Pois manda somente na medida em que quer, e aquilo que manda não se faz, na medida em que não quer, porque a vontade manda que haja vontade, não outra, mas ela mesma. Por isso não manda por inteiro; logo, aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, porque já existiria. Portanto não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra”⁴⁴².

Querer e não querer ao mesmo tempo pode caracterizar uma vontade debilitada pela força dos maus hábitos. Em nenhum momento, o conflito existente no interior da vontade deverá significar o dualismo da vontade, na verdade trata-se de uma só vontade que não consegue na sua integridade a firme decisão. Alguns episódios na vida de Agostinho pretendem descrever essas imagens psicológicas de um dilema entre o querer e o não querer, assim como o episódio das pêras, a chegada a Cartago. O supracitado episódio do furto das pêras descrito em *Confissões* caracteriza uma vontade fraca movida por um *affectus animi* que elege como guia para obter a felicidade, o prazer pelo prazer, como confessa Agostinho “nosso prazer era apenas

⁴⁴² *Conf.*, VIII, 9, 21 p. 357. « Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri. »

praticar o que era proibido”⁴⁴³. Nesse fato, Agostinho julgar-se aprisionado na própria vontade porque segundo Ele o “inimigo” possuía seu querer: “suspirava por ti, mas estava aprisionado”. Suspirava por Deus, mas o inimigo possuía seu querer! Como entender tamanho paradoxo? Na verdade, o paradoxo é da própria vontade?⁴⁴⁴

Quando a vontade não é firme no seu querer e plena na sua atividade em busca da unidade, poderá fraquejar. Isso não significa que ela seja por natureza dual, mas sim que ela não está completa, íntegra no seu exercício do querer. “A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio a qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio⁴⁴⁵.” O que torna mais dramático para Agostinho é que a alma, portadora da vontade, não é íntegra quando se refere a si mesma, mas quando se refere ao sensível, seu querer se efetiva: se quero executar um gesto, eu o executo; se quero fazer um movimento do corpo, eu o faço. Isso significa que é mais fácil à alma fazer com que o corpo lhe obedeça do que fazer-se obedecer a si própria. Pode até ocorrer o dilaceramento no interior da vontade, isto é, rompimento da unidade, sem que isso resulte em separação: “Quando deliberava servir desde logo ao senhor meu Deus, como há muito tempo já pretendia, era eu quem o queria, e ao mesmo tempo era eu quem não o queria: sempre eu. Não tinha uma vontade plena, nem decidida falta de vontade; daí a luta comigo mesmo deixando-me dilacerado⁴⁴⁶.”

« Fiz tantas coisas em que querer e poder não eram o mesmo: e não fazia aquilo que, com incomparável afeto, me agradava mais, e que, logo que o quisesse, o poderia fazer, porque, logo que o quisesse, o queria inteiramente. Pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, e o próprio querer já era fazer; e contudo não era feito, e o corpo obedecia à mais ténue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesma para, apenas na sua vontade, pôr em prática a sua grande vontade »⁴⁴⁷.

⁴⁴³ *Conf.*, II, 4, 9, pp. 65-66

⁴⁴⁴ *Conf.*, II, 4,9, p.66

⁴⁴⁵ Cf. *De civitate Dei*, XIV, 13, 1277

⁴⁴⁶ *Conf.*, VIII, 10, 22 p. 357

⁴⁴⁷ *Conf.*, VIII, 8, 20 p. 355. « Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam. »

No entanto, seria de se supor que a vontade deverá está em contato mais íntimo consigo mesma do que com o corpo. Qual a causa dessa dificuldade que a vontade encontra em mover-se a si mesma? O maniqueísmo, como resposta a questão da vontade, se fundamenta na duplicidade da natureza e dos princípios que regem o universo, para os maniqueus há um princípio do bem e um princípio do mal, assim também o homem teria uma alma boa e uma alma má, e essa segunda seria responsável pelas más escolhas. Mas Agostinho percebe que a hesitação não acontece sempre como indecisão entre o bem e o mal. Se estou indeciso entre matar um homem com punhal ou com veneno estou hesitando entre duas escolhas más. E se estou indeciso entre cantar um salmo ou ler o evangelho estou dividido entre duas escolhas boas. Diante destas possibilidades há de haver uma decisão e para se tomar uma decisão tem-se que haver o discernimento dos critérios pelo quais a vontade se aplicaria de forma íntegra, ou seja, como e quando queremos algo verdadeiramente e com toda a nossa alma. O que caracteriza a vontade humana é o *livre arbítrio*, ou seja, o seu “movimento próprio sem qualquer coação, por essa razão, ela pode se afastar de Deus não no espaço, mas por afeição e cupidez, e dirigir-se para as coisas inferiores, preenchendo-se de insensatez e miséria.”

A vontade pode conduzir o espírito para aderir realidades mutáveis e contemplar a si mesmo em detrimento do imutável. Agostinho recolhe dos estóicos o argumento de que a alma é atraída para fazer seja o que for a não ser através de alguma representação. E como aquilo que consentimos ou rejeitamos está em nosso poder, mas não temos qualquer poder sobre aquilo que nos atinge através da representação, não obstante, deve reconhecer-se que o espírito é afetado por representações quer de caráter superior, quer inferior, para que a substância racional assuma, de entre ambas, aquela que quiser.

Agostinho define a vontade como movimento não espacial, e o amor como intensidade da vontade. Em *De trinitate*, na parte que trata da imagem do Espírito Santo na vontade, Agostinho diz o seguinte: « acerca do Espírito Santo, nada mostrei neste enigma que parecesse semelhante, a não ser a nossa vontade, ou amor, ou dilecção, que é a vontade em todo seu poder, visto que a nossa vontade, que existe em nós por natureza, consoante as coisas que estão depositadas nela ou lhe acontecem, e nos seduzem ou nos desagradam, assim tem afeições várias». ⁴⁴⁸ O amor é o peso da alma, sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso isto é, o peso leva em direção ao lugar que é meu a alma se

⁴⁴⁸ *De trinitate*, XV, 21, 41, p.1141.

move em direção ao seu amor, que é sua felicidade.⁴⁴⁹ Mas para querer, é preciso querer inteiramente: “ir ou chegar junto a ti não é senão um ato de querer ir, mas com vontade forte e inteira, e não titubeante e ferida, numa luta da parte que se ergue contra a parte que fraqueja.”

450

5. *Ordinata dilectio*, a alma em busca da *gravitação*.

No humano, há, portanto um ponto de equilíbrio, «*pondus meum*», considerado por centro de gravidade para qual converge toda força do ser, o qual foi denominado por Agostinho de “*ordinata delectio*.” O amor ordenado na doutrina cristã está vinculado a *uoluntas boni*, visto que a relação do homem com o mundo e as coisas é determinada pelo amor enquanto desejo.

Vimos ao longo do capítulo dois desta investigação das paixões, que o amor desordenado inserido no plano da concupiscência não conflui para a plenitude humana, a fruição – *dilectio*, mas deteriora-se pelo desejo desenfreadamente para utilizar em desmedida os bens inferiores. A paixão na desordem da concupiscência se caracteriza pela fugacidade devido o seu caráter efêmero e frívolo, enquanto o «*ordinata delectio*» se caracteriza pela intensidade e perenidade estabelecendo a ponte que religa o humano ao divino. A concupiscência é o caráter exagerado do prazer que degrada o ser que ama e o ser amado, portanto, a concupiscência só é superada pelo próprio amor; “Assim o amor que une a visão contida na memória e a visão do pensamento daí formada, como se fosse mãe e filha, se não tivesse ciência do que deseja, a qual não pode existir sem a memória e sem a inteligência, não saberia o que haveria de amar rectamente”⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ *Conf.*, XIII, 9,10 p. 689. « O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. [...] As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado. »
« Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. [...] Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. »

⁴⁵⁰ *Conf.*, VIII, 8, 19, p. 353.

⁴⁵¹ *De tinitate*, XV, 21, 41, p. 1143.

Agostinho identifica no interior da vontade o elemento essencial, a saber, «*dilectio*» para distinguir que a vontade reta seja um amor bom, e a vontade perversa é um amor mau.⁴⁵² « O amor que aspira a possuir o que ama é desejo, quando possui e dele goza é alegria, quando foge do que lhe repugna é temor, se o seu pesar o experimenta é tristeza. Estas sensações tais como: desejo, tristeza, alegria são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons quando o amor é bom. »⁴⁵³

O *ordinata delectio* na compreensão agostiniana é inclinação para agir conforme o bem, contudo entendido como desejo de justiça e respeito à ordem que se estabelece como movimento ou tendência para alcançar a beatitude, desde que a vontade seja firme na escolha do Supremo Bem. No *De diversis quaestionibus* 83 Agostinho apresenta a sua definição geral de amor e sua atividade natural no movimento da alma:

« No entanto, quando o amor é amado por aquelas coisas que devem ser amadas não se diz com propriedade que se ama, porque amar não é outra coisa que desejar uma coisa para si. Então, o que é que o amor deve ser amado por si mesmo quando, na ausência do que se ama que é uma óbvia miséria? Além disso, sendo o amor um movimento, e não mais que qualquer movimento em direção a algo, quando buscamos o que deve ser amado, será movido por aquilo que nos move »⁴⁵⁴.

Agostinho na doutrina do amor se indaga que objeto merece ser amado. Amado de tal modo que seja totalmente lícito fruir dele.

« Evidentemente, não devemos amar a todas as coisas destinadas a nosso uso, mas unicamente àquelas que por destino comum conosco relacionam-se com Deus. Portanto, segundo a doutrina cristã, quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de

⁴⁵² *De civitate Dei*, XIV, 7, 2, p.1251 « Nam cuius propositum est amare Deum et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum: procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae. »

⁴⁵³ *De civitate Dei*, XIV, 7, 2, p.1253 « Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus. »

⁴⁵⁴ *Div. Qu.* 35,1 « Idne solum an amor quoque ipse amandus est? Ita vero, quando sine hoc illa non amantur. Sed si propter alia quae amanda sunt amor amatur, non recte amari dicitur. Nihil enim aliud est amare quam propter se ipsam rem aliquam appetere. Num igitur propter se ipsum amor appetendus est, cum quando desit quod amatur, ea sit indubitata miseria? Deinde cum amor motus quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid, cum quaerimus quid amandum sit, quid sit illud ad quod moveri oporteat quaerimus. »

nós; o segundo somos nós próprios; o terceiro o que se acha a nosso lado; o quarto o que está abaixo de nós »⁴⁵⁵.

O amor ao corpo e a nós mesmos são tão naturais que não há necessidade de explicação. É natural porque procede da condição do homem como criatura que mesmo na sua insuficiência caminha sempre em busca da fonte do ser. Assim de “forma laboriosa procura extinguir as paixões que o degradam, isto é, reprimem os maus hábitos e inclinações da alma que a levam ao gozo das coisas inferiores e conserva a força donde a mente em busca do ser”⁴⁵⁶.

E também, aquilo que buscamos como medida, forma e perfeição, podemos enxergar em nossa imagem corpórea: há, portanto, um amor natural legítimo em nós. Ao amar as coisas de modo errado, isto é, fruir das coisas que deveriam ser apenas utilizadas causará o desatino para o espírito. Para Agostinho, na ordem dos bens criados há algumas coisas para serem fruídas, outras para ser utilizadas e outras ainda, existem para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objetos de fruição fazem-nos felizes, e as de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam feliz e nos permitem aderir melhor a elas⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana*. I, 23, 22, 105. Texte critique du CCL 32. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et note complémentaires d'I. Bochet et G. Madec. Bibliothèque 7 Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 11,2. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997, p. 105

« Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. »

⁴⁵⁶ *De doctrina christiana*, I, 24, 24, 107 « Libidines enim male utentes corpore, id est consuetudines et inclinationes animae ad fruendum inferioribus, per ipsius corporis laboriosam quamdam militiam extinguere affectant. Nam non se interimunt, sed curam suae valetudinis gerunt. »

⁴⁵⁷ *De doctrina christiana*, I, 3,3, p. 79 « Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti. »

Na referência supracitada, Agostinho introduz uma distinção útil para compreender o conceito de *dilectio*: Na doutrina do amor, *ordinata delectio*, para distinguir o amor *caritas* da *libido*, caracterizado pela paixão desenfreada, Agostinho apresenta dois argumentos bem distintos: *uti-frui*, do “utilizar,” como um amor utilitarista que tem em vista apenas usar as pessoas e as coisas de forma igual, que se caracteriza do prazer pelo prazer desordenadamente; e o amor *ordinata delectio* do “fruir” o que devemos gozar, deleitar. O amor entendido como forma de *uso e de fruição* - estabelece a diferença entre as coisas que devem ser gozadas e as coisas que devem ser

A princípio, digamos que devemos amar todas as coisas, porque foram criadas por Deus, pois elas podem nos levar a contemplar o criador, mas amar utilizando-as. Assim, chegaremos por meio delas à contemplação das “realidades espirituais e eternas”, ou seja, é através das coisas que devem ser utilizadas que nos abrimos o acesso para fruir do eterno.

Para Agostinho, o amor é o ato mais profundo do ser humano e o que o caracteriza na sua essência. A ciência e o conhecimento podem ser de grande importância, mas como tais não pode fazer com que uma pessoa seja boa, a não ser a sua própria vontade movida por um amor. Sendo assim, amor deve ser considerado a *uoluntas* que age como ponderação para o discernimento da vida e dos bons afetos escolhidos no percurso da felicidade. Não há maldade em si, na paixão, assim como qualquer objeto, o mal se desencadeará quando impulsionados por um amor mal.

O amor é um desejo,⁴⁵⁸ a força interna que atua na alma impulsionando a unir-se a coisa desejada. Tal que sempre busca chegar a uma só realidade identificada com aquilo que se ama, por isso que o amor para Agostinho confunde-se com a vontade, um dinamismo que se concretiza por meio do objeto amado, é a vontade que alcança o objeto amado.

« E o que é todo o amor? Não é querer fazer-se uno com aquilo que ama e, se isso lhe chega a acontecer, faz-se uma só coisa com ele? O próprio prazer não por outro motivo deleita com tanta intensidade a não ser porque os corpos dos que se amam se congregam num só. E de onde deriva que a

usadas. *Fruir* ou gozar significa afeiçoar-se a algo por si mesmo, ou seja, de acordo com o tratado do amor na doutrina cristã, “*fruir* é aderir alguma coisa por amor a ela própria.” Agostinho, muitas vezes identifica o termo *fruir* ou *gozar* com o próprio amor, também associado ao termo *dilectio*, já que não se pode fruir ou gozar senão do próprio amor – Deus. “Utilizar” ou usar, ao contrário, significa servir-se de algo para alcançar outro que se ama, ou seja, devemos gozar quando buscamos uma coisa por outra coisa. “Usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado.” (cf: *Sobre a Doutrina Cristã*, I, 4, 4, p. 64.)

⁴⁵⁸ *Div. Qu.*, 35, 2. « Quae cum ita sint, quid est, aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim, de quo solo recte feditur, quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod nihil est aliud habere quam nosse. Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est; et propterea id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est, mente. Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur; nullumque bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. *Namque amor appetitus quidam est*; et videmus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationique consentiat, in tali pace et tranquillitate vacabit menti contemplari quod aeternum est. Ergo etiam ceteris suis partibus amare animus debet hoc tam Magnum quod mente noscendum est. Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est; fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat. Quocirca ea demum vita beata quae aeterna est. » Itálico nosso.

dor seja perniciososa? Do fato de se esforçar por dissociar aquilo que era uno. Portanto, é nocivo e perigoso unir-se com aquilo que pode ser separado »⁴⁵⁹.

O amor como desejo, isto é, uma tendência a tomar posse de algum bem, sempre busca ser saciado, mas certamente nem todo o amor deve ser saciado. Com efeito, há também um amor-desejo desordenado, denominado por Agostinho de *libidines* ou cobiça no qual a alma se arrasta pelas coisas inferiores, nele se encontra a raiz de todo mal.⁴⁶⁰ Nesse tropeço a vontade exerce o papel importante na decisão daquilo que deve ser amado.

Na definição de amor enquanto *ordinata delectio* formulado por Agostinho, deve ser considerado três elementos pertinentes para sua constituição ontológica: *pondus*, *deleite e ordem*, os quais expressam o movimento interno do ato de amar manifestado por uma lei cósmica universal no reino dos corpos e dos espíritos. *Pondus* deve ser considerado um determinado impulso entranhado em cada ser quando se esforça para ocupar o seu lugar. Aquilo que nos pende ao centro da gravidade das coisas, ou seja, o pêso define a gravitação dos seres, as afinidades químicas, as tendências instintivas, assim são os desejos naturais, as paixões humanas. Agostinho considera o «*pondus meum*» como ordenador porque impele cada coisa ao seu centro de repouso.

No homem, o peso equivale ao deleite, isto é, ao amor. Por estar muito próximo ao desejo, do movimento indeterminado para possuir algo, qualifica-se em função da natureza desse objeto de desejo, o peso nos conduz para a gravidade do objeto desejado, onde assim podemos amar forçosamente aos bens inferiores em detrimento dos bens supremos. Este desejo ou querer do homem nada mais é do que um movimento consentido da vontade em direção a um objeto, com a intenção de possuí-lo e unir-se a ele a fim de usufruí-lo. Assim, cada desejo está ligado a uma determinada coisa, que o desperta, estimula e direciona. Cabe a faculdade da

⁴⁵⁹ *De ordine*, II, 18,48, p. 223 « *Quid amor omnis? Nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit? Voluptas ipsa non ob aliud delectat vehementius, nisi quod amantia sese corpora in unum coguntur. Dolor unde perniciosus est? Quia id quod unum erat dissicere nititur. Ergo molestum et periculosum est cum eo unum fieri quod separari potest. » Itálico nosso.*

⁴⁶⁰ *Div. Qu.*, 35, 1 « Quare si amandus est amor, non utique omnis amandus est. Est enim et turpis amor, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie *cupiditas* dicitur, *omnium* scilicet *malorum radix*. Et ideo non amandum est quod amanti et fruenti auferri potest. »

vontade unida ao amor, iluminada pela mente fazer o discernimento para acolher a Verdade e fazê-la fruir na vida.

O amor é o peso pelo qual pondera a alma. Toda paixão é uma expressão direta desse amor, isso quer dizer que todas as paixões podem se derivar do amor. Desse modo, o amor age como ponto de equilíbrio para discernir as intenções das paixões. Graças à gravidade, o homem é de modo natural condicionado a estar junto daquilo que o atrai nesse caso a terra. Assim, esta força, como um peso, incide no homem para que ele não vague sobre o espaço, do mesmo modo, o homem possui um peso natural, algo que o move incessantemente a buscar seu lugar de repouso, Deus. De acordo com o Hiponense, a posse da *beatitudo*, está vinculada ao amor, já que sua posse depende exclusivamente do objeto amado. Quando invertermos a ordem e passamos a gozar das coisas que deveriam ser somente utilizadas, ao invés de alcançarmos alguma felicidade nos perdemos em meio às perturbações e paixões desordenadas, distanciando-nos mais ainda da felicidade plena. Agostinhos formula a ordem do amor para se viver um *ordinata dilectio*:

« Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem a estima exatamente mantém o amor ordenado, dessa maneira não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica »⁴⁶¹.

De acordo com Agostinho, é tarefa importante ensinar ao homem a medida de seu amor, o *pondus meum* isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio para que esse amor lhe seja proveitoso e o ponto de equilíbrio da vida, por seu turno, como deve amar o seu corpo para que tome cuidado dele com ordem e prudência.⁴⁶²

A noção de «*ordinata dilectio*» na doutrina agostiniana configura-se com a noção de ordem e desejo de ser. Para Agostinho, a ordem espelha por toda parte na essência do universo,

⁴⁶¹ *De doctrina christiana*, I, 27, 28 « Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aequè diligat quod vel minus vel amplius diligendum est.»

⁴⁶² *De doctrina christiana*, I, 25, 26 « Modus ergo diligendi praecipendus est homini, id est quomodo se diligat ut prosit sibi quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est praecipendum etiam quomodo corpus suum diligat, ut ei ordinate prudenterque consulat.»

e a razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexões entre as coisas que se conhecem, para tornar-se ponte entre a finitude humana e o absoluto.⁴⁶³ A ordem é o centro de gravidade para a qual todas as criaturas convergem e encontram sua paz e repouso. Na ordem se intensifica o ser e defende sua integridade. A ordem fixa o que está acima de nós – Deus, como aquilo de mais elevado que é preciso amar acima de tudo; fixa que devemos amar o que está ao lado de nós – próximo; e o que está abaixo de nós – o corpo, que constitui o último e mais baixo grau da ordem do amor. O bem supremo procurado pelo amor de si próprio é o fio condutor desta ordem. A base desta *ordinata dilectio* é o amor *caritas* que já não é o *amor qua appetitus, cupidita*, por conseguinte, nesse vocabulário augustiniano se introduz um conceito de amor fundamentalmente cristão, onde seus pressupostos estão alicerçados simplesmente na relação *Creator-Creatura*.

⁴⁶³ *De ordine*, II, 11, 30, p. 197.

Conclusão

No percurso final desta investigação atingimos a compreensão de que Agostinho poderá ser classificado na escala de um pensador de transição. De um lado, está no solo da filosofia antiga e, do outro, motivado por sua visão de mundo cristã, introduz inovações que modificaram a história do pensamento do Ocidente e, em parte, até hoje exercem influência sobre ele. As bases para uma doutrina das paixões em Agostinho de Hipona se encontra no neoplatonismo e no estoicismo, embora, a partir de uma concepção genérica, concluimos que o pensamento ocidental esteve mais atento aos resultados estabilizados dos processos cognitivos, pelos os quais qualificaram a condição humana, do que pela demanda das paixões como forma de qualificação das ações humanas.

Na *República*, Platão sugere que uma compreensão completa da psicologia exige que admitamos a hipótese de que a alma tem partes dentro de si. Tais partes são contraditórias, o racional capaz de discernir o verdadeiro do falso e buscar a sabedoria, por outro lado o irracional sujeita a ser enganado pelas imagens, o simulacro, desejando coisas que parecem boas mesmo quando não o são. O irracional pode ser subdividido em uma parte que ama a honra e a competição, e outra parte que ama os prazeres sensíveis. Cada uma das partes racional e irracional possui desejos próprios; cada uma delas é capaz de, em certa medida, pensar e planejar por si própria, portanto, cada uma delas é capaz de mover o ser humano à ação sem o auxílio de outras.⁴⁶⁴ Dessa forma, a razão platônica faz mais que meramente julgar e calcular, não obstante, sua capacidade de motivar, por si mesma, o percurso das ações. Na razão contém o impulso «desiderium» motivacional de buscar ou evitar determinados fins ou ações.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Cf. *República*, IX 581b

⁴⁶⁵ Obviamente, esta concepção de razão apresenta nítido contraste com uma conhecida visão alternativa, associada à Hume, que sustenta que a razão é inerte do ponto de vista motivacional, segundo Hume, a razão não produz desejos por si mesmos, mas apenas fornece informações sobre a melhor maneira de realiza-los.

A problemática do prazer e do desejo nos escritos de Platão, sobretudo no *Filebo* cujo autor pretende fazer uma ontologia do *prazer*⁴⁶⁶, prescrevem-se inicialmente em dois momentos: o primeiro ao identificar a natureza do prazer comum à espécie animal, mas no homem exerce uma função diferente pelo acréscimo da faculdade da vontade. No segundo momento, o conhecimento da natureza do prazer exige o conhecimento prévio da natureza do desejo. Isto significa que o prazer, em sua gênese se inscreve necessariamente um desejo, fio condutor do agir humano, pois sempre que agimos, nossa conduta é marcada por um desejo de tomar posse de algum bem.

O problema do desejo para os gregos sempre se encontra relacionado ao bem, ou seja, a busca da felicidade como bem maior do ser humano. Logo, o problema apresentado no início do *Filebo* é o de estabelecer a condição e disposição da alma capaz de oferecer uma vida feliz a todos os homens. Na tentativa para uma possível definição de *vida feliz*, o *Filebo* se confronta com duas posições diferentes: a de Protarco, segundo a qual o bem tem sua origem no gozo e no prazer; e a posição refutatória de Sócrates, segundo a qual o bem teria origem no conhecimento, de sorte que o mal seria ausência de conhecimento. Em contraposição a tese de Protarco, Sócrates formula o seguinte raciocínio: “todos os prazeres são prazerosos, porque o prazer é idêntico a si mesmo, mas não é óbvio dizer que todos os prazeres são bons, porque bem e prazer possuem nomes diferente, no entanto, para demonstrar que o bem é o prazer, é necessário encontrar uma coisa presente em todos os prazeres, tal que os torne bons”⁴⁶⁷.

No período tardo-antigo examinamos a posição estoíca na sua doutrina das paixões e procuramos relacionar com os escritos de Agostinho. Percebemos que os estoícos revelaram uma concepção muito mais abrangente das emoções do que tudo aquilo que normalmente se

⁴⁶⁶ A ideia de uma “ontologia do Prazer” em Platão foi a referência ao *Filebo*, porque pretendeu investigar o gênero do prazer, a espécie a que este pertence, quer dizer, sua essência. Depois da determinação da natureza do prazer, o *Filebo*, quis compreender onde reside e como se origina o prazer e sua relação com o desejo, significa dizer o *Filebo* procura o sujeito e a gênese do prazer.

⁴⁶⁷ O problema apresentado pelos gregos é a questão fundante da filosofia que se assenta na relação *uno-múltiplo*: ou seja, o problema de entender o que é que nos permite unificar em um só conceito e mediante uma única denominação as coisas que nos parecem diferentes. Fazendo clara menção a uma passagem do Parmênides que já conhecemos (129d). No *Filebo*, o escopo é estabelecer com maior clareza a natureza de relação uno-múltiplo, mas, sobretudo trata-se de demonstrar que essa relação representa o primeiro princípio e entre todos, o mais geral. Se a relação uno-múltiplo é natural ao *logos* humano, e como sabemos o homem não tem outro acesso ao saber senão mediante o *lógos*, como deve ele organizar a própria atividade do conhecimento se quiser se aproximar o máximo da verdade? essa atividade é a dialética, a arte do diálogo. (Cf. TRABATTONI, Franco, *Platão*, op. cit., p.244).

presume quando se fala em paixões no “ser estóico”. Com efeito, sua concepção sobre as emoções não tem nada a ver com a mera oposição da razão, e está muito pouco relacionada a sentimentos, mas tem a ver com o desejo de obter uma ideia mais clara sobre aquilo que realmente tem valor na vida, com o desejo de evitar erros sobre as coisas boas ou más, erros que são codificados em crenças e depois expressos em ações.

A maior influência sobre os estóicos veio de Sócrates. A própria ética estóica surge como a última das distintas perspectivas filosóficas desenvolvidas na antiga Grécia. A escola estóica teve início um pouco antes de 300 a.C. e atingiu sua máxima elaboração teórica no século seguinte. Foi uma escola ativa até o século III d.C.; logo após, seus membros se dispersaram, tanto por desinteresse como pela maior popularidade das outras escolas.

Cícero (106-43 a.C.), o grande orador e estadista romano, não era estoico, mas estudou intensamente o estoicismo e conheceu Possidônio pessoalmente. Seus escritos são uma das mais importantes fontes de nosso conhecimento do estoicismo, e ele fez mais do que nenhum outro para traduzir a terminologia estoica do grego para o latim. Durante os séculos em que o latim foi a língua vernácula da Europa ocidental, e o grego praticamente esquecido, sendo conhecido por poucos, a filosofia de Cícero alicerçada foi o instrumento mais importantes para difusão do estoicismo no mundo latino. Também os escritos de Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), ele sim um estóico declarado. Seu estilo moralizante de forjador de máximas contribuiu imensamente para a imagem popular do estoicismo ao longo dos séculos. Seus sermões constantes contra a vaidade e o vício, bem como seus frequentes e histriônicos conselhos para se buscar alívio no suicídio, tudo isso resulta em um expoente curiosamente exaltado da tranquilidade, um defensor acalorado da frieza.

Os estóicos consideram que há um impulso primário na natureza, « *primum motus* », que é irracional, e sobre o qual nem o sábio tem domínio. A vida feliz é então o pleno domínio da razão sobre o corpo, até obter uma perfeita tranquilidade de espírito. Não se trata de se libertar da matéria, mas de dominá-la. Em contraposição, Agostinho vai justificar esse «*primum motus*» pela desordem introduzida na natureza humana através do pecado original, desse modo, não é apenas pela razão que o homem obtém o domínio das paixões, mas pela força da vontade.

O sentido mais comum para os estóicos, segundo o qual as paixões são irracionais, portanto, é o de que elas são falsas. A maioria dos desejos que animam as pessoas na maior parte do tempo – o desejo por dinheiro, sexo, reputação, bens materiais, e assim por diante – são falsos, na medida em que afirmam que tais coisas são realmente boas quando de fato são

completamente indiferentes. Mas mesmo que uma emoção envolva um juízo de valor verdadeiro, ou seja, mesmo que ela atribua bondade a algo realmente bom, ainda assim seria irracional, uma vez que envolveria um consentimento fraco e vacilante.

O não sábio pode ter seleções e rejeições deste tipo e agir de acordo com elas. Quando o faz não está experimentando uma emoção. Mas experimenta ainda assim um impulso, uma motivação que pode levá-lo a agir no mundo. Assim, o não sábio pode evitar emoções e mesmo assim executar ações, em razão da possibilidade da seleção.

Assim, encontrar a emoção certa para o momento certo constitui a tarefa mais nobre do estóico e o modelo de vida feliz, conforme a natureza. Também para Agostinho, o homem sempre se encontra movido pelo desejo de felicidade. Um dos eixos temático de suas *Confissões*, move-se em torno do tema da felicidade do ser humano, a partir de questões sobre uma vida dotada de sentido. O que o homem deve fazer para obter a felicidade? Assim, Agostinho passa de maneira lógica a problemas antropológicos e metafísicos. Qual é a *conditio* humana em virtude da qual uma busca pela felicidade é necessária? Que impulso o faz empenhar-se em busca da felicidade? Que forma de existência corresponde à vida plena? Essas são questões fundamentais que orientam o pensamento filosófico do Hiponense.

Agostinho foi capaz de reunir a formulação intelectual e a mais profunda humanidade,⁴⁶⁸ assim trouxe a realização sistemática da articulação que reúne alma e corpo e indubitavelmente o amor que a alma deve sentir sobre corpo. Esta posição do Hiponense deve-se a um evento importante na filosofia de Agostinho, que por vezes se encontra descrito pelos estudiosos como ‘evolução intelectual’. Trata-se do fato dele ter começado a sua vida intelectual como professor de retórica e lidando com as artes as quais possibilitaram esta

⁴⁶⁸ O conceito de humanismo surge da «*Paideia*» grega e romana como uma noção única e verdadeira, mas que, aos poucos, pelas circunstâncias históricas e especialmente pelas condições da modernidade, desdobra suas características básicas para aceitar outras formas de humanismo. Os textos clássicos, portanto, são os meios adequados para entender a forma latina de humanismo, e, também, quando for o caso, revê-la e criticá-la. Retornar criticamente aos valores latinos requer antes de tudo acesso aos autores que em suas obras, de modo direto e indireto, fundaram na perspectiva das circunstâncias históricas, expressão cultural do humanismo que hoje chamamos de latino. Sem dúvida, o cristianismo, a partir das origens bíblicas, valoriza mais o homem do que o cosmos. Os conceitos de criação, de progresso, de trabalho ganham uma nova dimensão especialmente quando acompanhados de outros como o de culpa, de pecado, de redenção. A literatura dos Padres da Igreja é uma fonte onde se pode perceber como dos textos gregos e dos textos romanos se evolui para determinar as características básicas do humanismo latino clássico. (cf. Bombassaro, Luis Carlos, Jayme Paviani, Paulo Luiz Zugno. *As fontes do humanismo latino*. Porto Alegre, EDIPURS, 2003, p.9)

formação humana, outra questão foi o seu ingresso na doutrina dos maniqueus. Depois, o fato de ter assimilado os escritos neoplatônicos e mais tarde, ter optado pela filosofia cristã. Estes fatos importam não por uma questão de erudição, mas para percebermos que há paradigmas culturais, intelectuais e, sobretudo metafísicos que ele conhece, adota e depois abandona, por conseguinte, absorve aquilo que lhe humaniza.

Na filosofia cristã Agostinho encontra os pressupostos da ideia de um Deus imaterial e inteligível. O Verbo dos platônicos que se faz homem matéria e corpo e que, estando no tempo e na carne, se torna mediador para que os homens acessem a Deus. Tal aceitação da positividade do corpo e da matéria, como provindas de Deus, conduz Agostinho a afirmar que a malícia do homem não se encontrava no simples fato de sentir paixões, mas numa vontade pervertida, portanto no livre arbítrio. No Cristianismo Agostinho intui o princípio da Trindade/Uno, cuja natureza agora se compreende não na base do conceito de substância como acontecia na filosofia maniqueísta, mas no conceito de relação.

Na doutrina da Criação Agostinho analisa as condições históricas do mundo e do homem e percebe que a Criação tem início no tempo e tem um fim no tempo. As criaturas no seu percurso temporal têm a possibilidade do aperfeiçoamento.

O homem em sua peregrinação terrena se encontra sempre «*in via*», isto é, a caminho para eterna beatitude, portanto, o corpo na concepção dos pensadores cristãos transformou-se na condição de aprendizado, tentativa e vitória. A companhia íntima da alma na dor e alegria. Notavelmente, na filosofia patrística, e alguns autores, defenderam a dimensão afetiva do ser humano. Isso poderá contradizer a má interpretação de alguns equivocados historiadores da filosofia ao confundir o pensamento tardo-antigo como repressores do desejo e por sua vez, recusante da dimensão afetiva humana ou reformadores do platonismo em plena aurora do medievo.

A dignidade da carne vem, portanto, por ser ela designada a participar da semelhança com Deus. A própria concepção cristã de ser humano perpassava a noção de defesa que pela carne se cultivam as artes, os estudos, os encargos; a vida de uma pessoa é dada à carne e não podendo existir vida quando ocorre a separação entre carne e alma, de modo que a morte e a vida pertencem à carne. Se todas as coisas são subordinadas à alma, mediante a carne, torna-se impossível ter outro instrumento, no qual haja movimento de vida, senão a própria carne. Sendo esta serva da alma, nas coisas temporais, nas coisas eternas deverá sê-lo também, formando uma união indestrutível com a alma.

A integração das paixões e do corpo na proposta de felicidade torna-se o caráter inovador do pensamento de Agostinho. Tal integração se faz na dinâmica da *mens*, porque nela está o conhecimento da Verdade, e a contemplação da Verdade é a condição *sine qua non* da *beatitudo*. Segundo Agostinho, há no homem um desejo sensível que também deve se voltar ao bem soberano submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo, contemplá-lo melhor. É, portanto, a alma inteira que deve amar aquilo que somente o pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá sua meta.

5. BIBLIOGRAFIA.

I. FONTES

I. 1. Obras de Agostinho de Hipona,

I.1.1 Edições Latinas:

Confessionum libri tredecim. Corpus Christianorum – Series Latina/ CCL 27, L. Verheijen, Turnhout: Brepols, 1981.

De ordine. CCL 29, W.M. Green, 1970, Turnhout: Brepols, pp. 89-137.

De beata vita. CCL 29, Turnhout: Brepols, 1970, pp. 65-85.

De musica libri sex. PL 32, 1081-1194.

Contra Academicos, CCL 29, W. M. Green, 1970, pp. 3-61

De civitate Dei. Patrologia Latina/PL 41 0013 0804

De immortalitate animae. CSEL 89 W. Hörmann, Viena, 1986, pp. 99-128.

De libero arbitrio. CCL /29, W.M. Green, 1970, Turnhout: Brepols, pp. 221-321.

De Genesi ad litteram libri duodecim, CCL /28/1, J. Zycha, 1894, pp 3-228.

De Genesi contra Manicheos, PL, 34, 173-220.

De Trinitate. CCL/ 50-50 W.J. Moutain, Turnhout: Brepols, 1968.

De uera religione, CCL 32, K,- Daur, 1962, Turnhout: Brepols, 1968, pp187-260.

De natura boni contra Manichaeos liber unus. PL 42 0551 0572

De quantitate animae. CSEL 89. W. Hörmann, Viena, 1986, pp 131-231.

De Moribus ecclesiae Catholicae, BA 1; texte de l'Édition bénédictine, introd. et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

De Spiritu et littera, CSEL 60; recensuerunt Carolus F. Urba et Iosephus Zycha, Vindobonae, F. Tempsky / Lipsiae: G. Freytag, 1913 (Nova York / Londres, Johnson Reprint Corporation, 1962

De Diversis quaestionibus octoginta tribus; CCL 44a; Almut Mutzenbecher, Turnholt,, Brepols, 1975, pp.11-249

De doctrina christiana. CCL 32 J Martin, 1962 p. 1-167

I.1.2. Traduções em língas modernas.

I.1.2.1 Francês:

AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres.* I-VII ; VIII-XII. Traduction, introduction et notes par p. Agaësse et A. Solignac. Études Augustiniennes, Paris, 2001.

AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme. Soliloques. De immortalitate animae. De quantitate animae.* Texte latin de l'éd. bénédictine. Intr., tr. et notes de P. Labriolle. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 5. Institut des Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1947. 415 p.

AUGUSTIN. *Dialogues Philosophiques – IV La Musique – De Musica Libri Sex.* Texte de L'edition Bénédictine, introduction, traduction et notes de Guy Finaert, A.A. Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, 1947.

AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana.* Texte critique du CCL. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et note complémentaires d'I. Bochet et G. Madec. Bibliothèque 7 Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 11,2. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997. 626 p.

I.1.2.2. Espanhol:

AGUSTIN, *Del Génesis contra los maniqueos, in: Obras completas de san Agustín.* Edição bilingüe Latim/espanhol. Vol. XV. Trad. introd. y notas de Balbino Martín. Madrid, BAC, 1957.

AGUSTIN, *Escritos varios (2º): Ochenta y três cuestiones diversas In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995. Tomo XL, 1004 p.

AGUSTIN, Enarraciones sobre los salmos (3^o). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. de Balbino Martin perez. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1966. Tomo XXI, 1033 p

AGUSTIN, Enarraciones sobre los salmos (4^o). *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. de Balbino Martin perez. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1967. 948 p.

I.1.2.3, Português:

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2^a edição, edição bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre a felicidade*. Edição bilingue português/latim. Tradução, introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho, Ed. 70, Lisboa, 2010 (2^a ed.).

AGOSTINHO DE HIPONA, *A cidade de Deus*, 3 volumes, tradução, J. Dias Pereira, F.C.G. 1991-1995.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue português/latim. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo Sobre a ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Oitenta e três Questões Diversas*, 83. Tradução no prelo, por Paula OLIVEIRA Silva GFM/IF/Universidade do Porto, 2012.

AGOSTINHO DE HIPONA, *A Trindade*, coord. A. do Espírito Santo, introd. e notas J. M. da Silva Rosa, trad. A. do Espírito Santo - D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.-M.S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra os acadêmicos: diálogo em três livros*. Trad. de Vieira de Almeida. Coimbra: Ed. Atlântida, 1957. 135p.

AGOSTINHO DE HIPONA, *A natureza do bem*. Introdução, tradução e notas de Mario A. Santiago de Carvalho, Instituto de filosofia, Porto, Portugal, 1992.

I.1.2.4. Italiano:

AGOSTINO D'IPPONA «*De Civitate Dei*»: Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) – Opere di Sant'Agostino (ed. Latino-Italiana) – vol. V/1 (libri I –X); V/2 (libri XI – XVIII); V/3 (libri XIX – XXII) Roma, Città Nuova Editrice, 1978 – 1991. (testo latino da Ed. Maurina Confrontado com CSEL.).

I.2. Recursos Electrónicos

I.2. 1: De Fontes Latinas

CORPUS AUGUSTINIANUM GISSENSE A CORNELIO MAYER editum, Schwabe & Co.AG.CH-4010, Basel, Verlag und Druckerei, 1996 (CD-Rom)

CETDOC — *Library of Christian Latin Texts* (CLCLT-5), moderante Paul Tombeur, Universitas Catholica Louvaniensis, Lovanii Novi, Centre Traditio Litterarum Occidentalium / Brepols Publishers, release 2002 (CD-Rom)

I. 2. 2. Edições em Linguas Modernas

<http://www.augustinus.it/>

II. FONTES PRIMÁRIAS – GREGO-LATINA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo, Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *De Anima/Sobre a Alma* Introdução, tradução e notas por Carlos Humberto Gomes. Lisboa, Edição 70, 2001, 134p.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Prefácio e Introdução tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento Pena. 3ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-casa da moeda, 2006.

ARISTOTLE. *Nichomachean Ethics*. Translation, introduction, and commentary by Christopher Rowe and Sarah Broadie. Oxford, Oxford University Press, 2002.

- CÍCERO, *De Finibus*, (t. 1: livros I-II; t. 2: livros III-V; texto établi et traduit par Jules Martha), Paris, Les Belles Lettres, 1928, 1967,
- CICÉRON, Ouvres philosophiques – *Tusculanes* tomo III-V. Tradução Georges Fohlen e Jules Humbert. Paris, Les Belles Lettres, 1968 Utilizamos, para a nossa pesquisa, a tradução francesa presente no volume *Les Stoïciens*, editado por P.-M. SCHUHL na Coleção Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1962.
- GRAVER, Margaret. Cícero on the emotions. Tusculan Disputations 3 and 4. London, The University of Chicago, 2002
- DIÓGENES Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2. ed., reimpressão - Brasília: Editora UNB, 2008,360 p.
- LUCRETIUS. *De rerum natura – Libri sex*. In: BAILEY, Cyril (ed.). *Titi Lucretii Cari De rerum natura Librisex – Volume I: Prolegomena, text and critical apparatus, translation*. Oxford, Clarendon Press, 1947(repr. 1963).
- PLATÃO, *Hippias, Alcibiade, Apologie de Scorate, Euthyphron, Criton*, in *Oeuvres Complètes*, t. I, (texte établi et traduit par Maurice Croiset), Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- PLATON, *La République*, in *Oeuvres Complètes*, t. VI: livres I-III; t. VII, Ière Partie: livres IV-VII; t. VII, IIème Partie: livres VIII-X, (Introd. De Auguste Diès; texte établi et traduit par Émile Chambry), Paris, Les Belles Lettres, 1967-1970.
- PLATON, *Le Banquet*, in *Oeuvres Complètes*, t. IV, IIème Partie, (texte établi et traduit par Léon Robin), Les Belles Lettres, Paris, 1941.
- PLATON, *Oeuvres Complètes*. Tradução Auguste Diès, Tomo IX. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- PLATON, *Philèbe*, in *Oeuvres Complètes*, t. IX, IIème Partie, (texte établi et traduit par Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- PLATON, *Théetete*, in *Oeuvres Complètes*, t. VIII, Ière Partie, (texte établi et traduit par Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- PLOTIN. *Ennéades III*. Tradução Émile Bréhier, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- PLOTINO, *Enéada III, 8 [30] Sobre a natureza e contemplação e o Uno*. Introdução, tradução e comentário de José Carlos Baracat Júnior, edição bilíngüe, Campinas SP, Editora da Unicamp, 2008.
- SENECAE, L. ANNAEI. *Ad Paulinum de Brevitate Vitae*. Tradução e notas de William Li. Edição bilíngüe. São Paulo, Nova Alexandria, 2008.

- SENECAE, L. ANNAEI. *De Vita beata*. Tradução de João Carlos Cabral Mendonça, revisão da tradução de Mariana Sérvulo da Cunha, 2ª ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- SENECAE, L. ANNAEI. *Epistularum moralium ad Lucilium*. Trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. FCG, Lisboa, 2007.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Ouvres choisies*. Textes traduits par Jean Grenier et Geneviève Goron: Contre les Physiciens, Contre les Moralistes, Hypotyposes Pyrrhoniennes. Paris: Éditions Montaigne, 1948.
- ARNIM, H. VON. *Stoicorum Veterum Fragmenta, I-IV*, Stuttgart: Teubner, Índices, por M. Adler. 1978-1979.

III. FONTES SECUNDÁRIAS - ESTUDOS

- ARENDDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, tradução do francês por Alberto Pereira Diniz, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- BARDY, G., *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*. Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1948. IX 557 p.
- BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*. Prefazione e Introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- BENOIT, Hector (org). *Estudo sobre o diálogo Filebo de Platão, a procura da Eudaimonia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.
- BERMONT, E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Vrin, Paris 2001.
- BERTRAND, L., *Saint Augustin*. Paris, Fayard, 1913. 317 p.
- BESNIER, B. – P.-F. MOREAU – L. RENAULT (org.), *Les passions antiques et médiévales*. Paris, PUF, 2003.
- BOCHET, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de de Dieu*. Paris, Études Augustiniennes, 1982.
- BOEHNER, Philotheus e Gilson ETIENNE, *História da Filosofia Cristã*. 12 ed. Petrópolis RJ, Vozes, 2009.

- BOGAZ, S. Antonio e João Hansen. *Patrística Caminhos da Tradição Cristã*. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 2009.
- BONNER, G. *Saint Augustine of Hippo: life and controversies*. The Canterbury Press Norwich, 1986.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução Milton Camargo Mota, São Paulo, Loyola, 2008, 318p.
- BRAGUE, REMI. *Mediante a Idade Média, filosofias medievais na cristandade, no judaísmo e no Islã*. Tradução Edson Bini. São Paulo, Loyola, 2010.
- BRAVO, Francisco. *As Ambiguidades do Prazer, ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni, São Paulo, Paulus, 2009.
- BRÉHIER, Émile. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: J. Vrin, 1989.
- BRÉHIER, Émile. *Les Stoïciens*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade: 1962.
- BRÉHIER, Émile - *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*. Paris, J. Vrin, 1956.
- BRÉHIER, Émile *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 35).
- BRENNAN, Tad e Brad Inwood, (Org.) *Os estóicos*, Tradução Raul Fiker, Odysseus Editora, 2006, 482p.
- RENNAN, Tad. *A vida estóica emoções, obrigações e destino*. Tradução Marcelo Consentino, São Paulo, Loyola, 2010.
- BRENNAN, Tad. *The Stoic life emotions, duties, and fate*. Oxford, New York, Oxford University Press, 2005.
- BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, California UP, 1969, 463p.
- BRUNSCHWIG, Jacques e Martha C. Nussbaum. *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Press Syndicate of the University of Cambridge, USA, 1992
- BRUNSCHWIG, Jacques, *Études sur les philosophies hellénistique: épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Presses Universitaires de France - PUF, 1995 p. 176.
- BRUNSCHWIG, Jacques. *Estudos e Exercícios de Filosofia Grega*. Tradução de Cláudio William Veloso [et al.] Rio de Janeiro, editora Puc/Rio, 2009, p395.

- BURNABY, J. *Amor Dei: A study of the religion of Saint Augustine*. London, Hodder and Stoughton, 1938.
- CARL G. VAUGHT. *Encounters with God in Augustine's Confessions - Books VII-IX*. New York, University of Press: 2004, p. 86.
- CLARK, E. A., ed., *St. Augustine on Marriage and Sexuality*. Selections from the Fathers of the Church, 1. Washington, The Catholic University of America Press, 34 1996. XII 112 p.
- COLISH, Martha. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden-New York, E.J. Brill, 1990.
- CONTALDO, Silvia Maria de. *Cor Inquietum, uma leitura das Confissões de Agostinho*. Porto Alegre, Letra e Vida, 2011.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre RS, EDIPUCRS/UNICAP, 2002.
- CAIEIRO, António, *A areté como possibilidade extrema do humano*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.
- CUNHA, M.P.S. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- DEBRU, A. *Passions et connaissance chez Galien*. in: *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, I. Paris: PUF, 2002.
- DE BONI, Luiz. *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*, 4ª edição, São Paulo, Editora Perspectiva, 1998,148.
- DUHOT, Jean-Jöel. *Epicteto e a Sabedoria estoica*, tradução Marcelo Perine, São Paulo, Loyola, 2006.
- DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de história da filosofia antiga*. Brasília: UnB, 2004, p. 617.
- FINANCE Joseph de, *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, Paris / Bruges, Desclée de Brouwer, 1966.
- FERLISE, Gabriele. *Guida alle Confessioni di Agostino*. Milano, Ancora, 2011
- FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de san Agustín: San Agustín a través del tempo*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2001. 1352p.
- FOUCAULT Michel, *Les techniques de soi, in : Dits et Écrits IV (1980-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 783-812.

- FOUCAULT Michel, «*Subjectivité et vérité*», in *Dits et Écrits IV* (1980-1988), Paris, Gallimard, 1994, pp. 213-218.
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982.* Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris, Gllimard, 2001.
- FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os seres, nas Confissões de Santo Agostinho*, in Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois: presença e actualidade, Lisboa, 13 a 16 de Novembro de 2001, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 527-551.
- FRÈRE, Jean. *Les grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote.* Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne.* Paris: Athènes: Dioné, 1995
- GALVÃO, Henrique Noronha, *O cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões*, in Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois: presença e actualidade, Lisboa, 13 a 16 de Novembro de 2001, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 39-55.
- GAZZOLA Rachel. *O ofício do filósofo estóico – o duplo registro do discurso da Stoa.* São Paulo, Loyola, 1999.
- GALIEN. Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun, 1. In : *L'âme et ses passions.* Trad. francesa de V. BARRAS, T. BIRCHLER e A.-F. MORAND. Col. "La Roue à Livres". Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- GILSON ETIENNE, *Introdução às artes do belo: o que é filosofar sobre a arte?* Tradução Érico Nogueira, São Paulo, É realizações Editora, 2010, 223p.
- GILSON, E. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin.* 2^a éd. Revue et augm. Paris: Vrin, 1987.
- GILSON, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984.
- GILSON, Étienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987.
- GILSON, Étienne, *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1986.
- GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval.* Tradução de Eduardo Brandão. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- GOLDIE, P., *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de tempo*, Paris, Vrin, 1993
- GOLDSCHMIDT, V. *L'Ancien Stoïcisme*. In: PARAIN, B. (Org.). *Histoire de la philosophie*. I v.2. Paris: Gallimard, 1969. p. 724-751.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1977.
- GOULD, J.B. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse Cynique*. Paris: J. Vrin, 1986.
- GOURINAT, J.-B. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: PUF, 1996.
- HADOT Pierre, «Être, Vie, Pensée, chez Plotin et avant Plotin», in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique* 5, 1960, Vandoeuvre-Genève, pp. 107-157 (cons. em reedição nos *Études Néoplatonicienes*, Paris, Belles Lettres, 1999, pp. 127-181).
- HINRICHSEN, Luís Evandro. *A Estética de Santo Agostinho, o belo e a formação do humano*. Porto Alegre RS, Estef, 2009
- HADOT, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997.
- HARRISON, S. "Do we have a will? Augustine's way in to the will". In: *The Augustinian tradition*. Berkeley, University of California Press, 1999, p. 195-205.
- IDELFONSO, Frédérique. *Os Estoicos I Zenão, Cleantes e Crisipo*. São Paulo, Estação liberdade, 2007.
- INGHAM, Mary Beth. *La vie de la sagesse le stoïcisme au Moyen Age*. Paris, editora du Cerf, 2007.
- INWOOD, B. *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- KNUUTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2010.
- KNUUTTILA, Simo. *Aristotle's Compositional Theory of Emotions*: 2006.
- LAGERLUND, H. – M. YRJONSUURI, *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002.
- MADEC G. «Dieu dans la conversion d'Augustin», in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp. 5-19.
- MADEC G. *Augustin et le néoplatonisme*. *Reveu de l'institut Catholique de Paris* 19 1986 41-42.
- MADEC G. *Le Sens interior*. note complémentaire 14, BA 6, Paris 1976, 566-567
- MADEC G. *Chez Augustin*, Paris, *Reveu Études Augustiniennes*, 1998.

- MADEC G. *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 2000.
- MADEC, G. *Petites Études Augustiniennes*, Reveu des Études Augustiennes, Paris 1994.
- MADEC, G. *L historicité des "Dialogues" de Cassiciacum*. Reveu des Estudes Augustiennes, 32, Paris, 1986, 206-231.
- MADEC, G. *Saint Augustin et la philosophie, notes critiques*, 1992, p. 68-69.
- MARTINS, Manuela Brito. *A leitura heideggeriana do livro x das Confissões de Agostinho*. IN: Acta do Congresso Internacional "As Confissões de Santo Agostinho, 1600 Anos depois: presença e atualidade". Universidade Católica Editora, 2002, p.377-406.
- MATIAS, Aires. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo, EDIPRO, 2011.
- MCEVOY, J.J. *Neo-platonism and Christianity: influence, syncretism or discernment?* in: *The relationship between neoplatonism and Christianity*. Four Courts Press, 1992, pp. 155-170.
- MEDICA, C. *O sensível e inteligível na teoria do conhecimento em Agostinho*. Dissertação Mestrado em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília. 2002.
- MEYER, Michel. *Introdução*. in René Descartes. *Les Passions de l âme*. Colletion Le Livre de Poche. Classiques de la Philosophie. Paris: Librairie Générale Française, 1990, pp.05-14.
- MEYER, Michel. *Philosophy and the Passions – toward a history of human nature*. Translation, Preface, and bibliography by Robert E. Barsky, Pennsylvania State University Press, 2000, 295p.
- MILLES. Margaret R. *Augustine, on the Body*. Eugene Oregon, Wipf and Stock, 2009, 184p.
- MORESCHINI, Claudio. *Historia da Filosofia Patrística*, tradução Orlando Soares Moreira, São Paulo, Loyola, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. W. *Além do Bem e do Mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992. 271p.
- NIETZSCHE, Friedrich. W. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1998. 179p.
- NIETZSCHE, Friedrich. W. *O Nascimento da tragédia – ou Helenismo e Pessimismo*, Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 1998, 177p.
- NAGY, P. – D. BOQUET (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*. Paris, Beauchesne, 2008.
- NEUHAUS, John. (org.). *Agostino oggi*. Milano: Jaca Book, 2000. 147, p.
- NUSSBAUM, Martha. C., *Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*, in Schofield and Striker 1986, 31–74.
- NUSSBAUM, Martha. C., *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford, Clarendon Press, 1992.

- NUSSBAUM, Martha. C., *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* Chicago and London: University of Chicago Press, 2002.
- NUSSBAUM, Martha. C., *Aristotle's De Motus Animalium*, see Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- NUSSBAUM, Martha. C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- NUSSBAUM, Martha. C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* Princeton: University Press, 1994, 558p.
- NUSSBAUM, Martha. C., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula, *Ordem e Ser – Ontologia da Relação em Santo Agostinho*. CFUL, Lisboa, 2007.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula, *Ordem e mediação – a ontologia relacional de Agostinho de Hipona*, Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.
- OLIVEIRA, de Luzir. *Sêneca, uma vida dedicada à Filosofia*. São Paulo, Paulus, 2010.
- OORT, Johannes Van. *Augustine and Mani on concupiscentia sexualis*. Paris, Etudes Augustiniennes, 1987.
- OROZ RETA, Jose; GALINDO RODRIGO, J. A. (orgs.). *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy: I – la filosofía agostiniana*. Valencia: EDICEP, 1998. 777 p.
- PATAR, Benoît. *Dictionnaire Des Philosophes Médiévaux*. Fides Presses Philosophiques, Longueuil, Québec, 2000.
- PIGEAUD. *La maladie de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 275.
- PLUTARQUE. *Oeuvres morales*. Tome VII, Première Partie: Traités de Morale (27-36), Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- PERGUEROLLES, Juan. *Metafísica de San Agustín*, in: OROZ RETA, J. ; GALINDO RODRIGO, J. A. *La filosofía agostiniana (I): el pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP, 1998.
- PERGUEROLLES, Juan. *San Augustin, un platonico Cristiano*. Barcelona, publicaciones Universitarias, 1985.
- PERISSINOTTO, Luigi (org.). *Agostino e il destino dell'Occidente*. Roma: Carocci Editore, 2000. 201 p.

- PICH, Roberto Hofmeister. *Agostinho e o enigma da liberdade*. In: *Cult – Revista de Ciências Humanas*, São Paulo, p. 45-47, 2003.
- PORTALIÉ, E. *Guide to the thought of Saint Augustine*. London, Burns and Oates, 1960.
- PURSHOUSE, Luke. *A República de Platão*. Tradução Luciana Pudenzi. São Paulo, Paulus, 2010.
- REALE, Giovanna. *Plotino e Neoplatonismo, história da filosofia grega e romana*, vol. VIII. São Paulo, Loyola, 2008.
- REESOR, Margaret E. *The nature of man in early Stoic philosophy*. London, Duckworth, 1989.
- REGO, Francesco *La relación del alma con el cuerpo: una reconsideración del dualismo agustiniano*. Buenos Aires, Ediciones Aires, 2001.
- REIMÃO, Cassiano. *Função do desejo no itinerário da Existência para a Transcendência, nas Confissões de Agostinho*. in: Acta do Congresso Internacional “As Confissões de Santo Agostinho, 1600 Anos depois: presença e atualidade”. Universidade Católica Editora, 2002, p.463-633.
- RIST, John. M., *Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- RIST, John M., *Il Desiderio da Platone ad Agostinho*, in *Metafisica del desiderio*:2003;133.
- RIST. J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge University press, 1969
- ROLAND-GOSSELIN, B. *Saint Augustine’s system of morals*. In: *A monument to Saint Augustine*. London, Sheed&Ward, 1945. pp. 227-247.
- ROSA, José Maria Silva, «A conversão da imaginação, nas Confissões de Santo Agostinho», in M. C. Pacheco – J. F. Meirinhos (Éds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e Imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 (*Rencontres de Philosophie Médiévale*, 11), Brepols Publishers, Turnhout, 2006, vol. II, pp. 783-797.
- ROSA, José Maria Silva, *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de Ordem na obra de Santo Agostinho “Período de Cassicácio”*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1999.
- SAN BERNARDO. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 8 volumes, 1993-1994.
- SGANZERLA et al. *Natureza humana em movimento, ensaios de antropologia filosófica*. São Paulo, Paulus, 2012.

- SANTOS, José Trindade. *Alma, cidade, Cosmo Tomo III*. São Paulo, Loyola, 2009.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para Ler os Medievais, ensaio de hermenêutica imaginativa*. São Paulo, Editora Vozes, 2000.
- SCIACC, a Michele Federico, *Ontologia triádica e trinitária: discurso metafísico teológico*, Palermo, L'Epos, 1990.
- SOLIGNAC, Aimé. *La mémoire selon Saint Augustin*, note complémentaire, 14 BA 14, p. 557-567.
- SOLIGNAC, Aimé. *La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi*, note complémentaire, 42 BA 49, Paris, 1972, 516-530.
- SOLIGNAC, Aimé. *Comment Dieu a fait le corps de l'homme*, note complémentaire, 28 BA 48, Paris, 1972, 682-685.
- SOLIGNAC, Aimé. *La psychologie augustinienne de la volonté*, note complémentaire, 5 BA 14, Paris, 1962, 543.
- SOLIGNAC, Aimé. *La conception augustinienne de l'amour*, note complémentaire, 28 BA 14, Paris, 1962, 617-622.
- SOLIGNAC, Aimé. *Homme intérieur*, em DS7 655-658 idem: Introduction, em Oeuvres de Saint Augustin 13: Dieu et son Oeuvres: Les Confessions, Paris, 1962.
- SORABJI, R., *Emotion and Peace of Mind – from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2000.
- STARK, J.C. *The Pauline influence on Augustine's notion of the will*. *Vigilae Christiannae*, 43, n.4, 1989, pp. 345-361.
- STEVEN K. Strange, Jack Zupko. *Stoicism – traditions & Transformations*. Cambridge University Press, 2000.
- STRONG, F.B. *The history of the theological term 'substance'*. *The Journal of Theological Studies*, 2, 1901, pp. 224-235.
- THONNARD, F.-J. Introduction. in: *AUGUSTINE, Saint. Le livre arbitre – Dialogues Philosophiques*. Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 505-508.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução Rineu Quinália. São Paulo, Annablume, 2010.
- TRAPÈ, A., *Saint Augustin: l'homme, le pasteur, le mystique*. Tr. V. Arminjon. Paris, Fayard, 1988. 334 p.

- TRAPÈ, A., Agostino. *Introduzione Generale*. in: VV. AA. Sant'Agostino: dialoghi: La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. vol. II, p. VII-XXV.
- TRAPÈ, A., Agostino. *Liberta e grazia nella storia della salvezza*. In: VV.AA. Providenza e storia. Pavia: Atti della Settimana Pavese, 1972. p. 43-58.
- ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- ULLMANN, R. A. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- VAZ, H.C.L. *A metafísica da interioridade*. in: Ontologia e história. São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 93-106.
- VEYNE, Paul. *Séneca y el estoicismo*. México, Fondo de Cultura Econômica, 1996
- WEISMANN, F.J. "The problematic of freedom in Saint Augustine: towards a new hermeneutics". *Revue des etudes Augustiniennes*, 35, n.1, 1989, pp. 104-119.
- WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo, Loyola, 2010
- XAVIER, Maria Leonor. *Questões de Filosofia na Idade Média*. Lisboa, Edições Colibri, 2007
- ZINGANO, Marco (org) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo, Odysseus editora
- ZINGANO, Marco. *Deliberação e vontade em Aristóteles*. In: Filosofia Política – Nova Série. Porto Alegre, L&PM, 1 (1997), p. 68-98.
- ZINGANO, Marco. *Emoção, ação e Felicidade em Aristóteles*, IN: Estudo de Ética Antiga. 2ª ed., São Paulo, Discurso editorial: Paulus, 2009.

Índice Onomástico

A

Abbagnano, Nicolau 40, 43
 Agostinho de Hipona, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16,
 17, 24, 28, 29, 37, 42, 50, 56, 57, 61, 64, 65, 67, 68,
 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130,
 131, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 193, 194, 195,
 196, 198, 199, 200
 Alcibíades, 49
 Arendt, Hannah, 118, 193
 Aristóteles, 6, 9, 14, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
 36, 53, 155, 202

B

Benoit, Hector, 193
 Bertrand, L, 193
 Bochet, Isabelle, 153, 155, 193
 Brachtendorf, Johannes, 158, 160, 194
 Bravo, Francisco, 33, 116, 194
 Bréhier, Émile, 45, 51
 Bréhier, Émile, 194
 Brennan, Tad, 53, 194
 Brown, Peter, 164
 Brunschwig, Jacques, 56, 194

C

Caieiro, António, 30, 191, 195
 Carl g. Vaught, 90, 195
 Christopher Horn, 169
 Cícero, 12, 18, 24, 50, 54, 60, 61, 62, 63, 67, 108, 127,
 153, 161, 166, 192
 Cleantes, 18, 38, 39, 40, 43, 197
 Colish, Martha. L, 42, 195
 Consenza, 23
 Costa, Marcos Roberto, 195
Crísipo, 38, 39, 40, 43, 51, 55

D

Deleuze, Gilles, 46, 51, 195
 Diôgenes Laêrtes, 18, 38, 40, 43, 44, 50, 52, 53, 54, 58,
 69, 192
 Duhot, Jean-Joël, 42, 46, 47, 195
 Dumont, Jean-Paul, 51, 52

E

Epítecto, 51
 Evódio, 110, 167, 171

F

Filebo, 21, 24, 25, 116, 183, 193
 Filon de Alexandria, 13
 Fitzgerald, Allan, 144, 195
 Foucault, Michel, 47, 48, 49, 195, 196
 Frédéric Gros, 48
 Frèdèrique, Idelfonso, 40, 52

G

G. Madec, 75, 177, 189, 197, 198
 Gazzola Rachel, 42, 196
 Gilson, Étienne, 102, 136, 196
 Goldschmidt, Victor, 39, 197

H

HADOT, Pierre, 197
 Hannah, Arendt, 118

K

KNUUTTILA, Simo, 30, 197

L

Licêncio, 78, 120
 Lima Vaz, 25
 Lucretius, 192

M

Manuela Brito, 166, 198
 Marco Aurélio, 48, 51
 Marco Zingano, 28, 31
 Margaret Miles, 84
 Martha C. Nussbaum, 23, 30, 194, 198, 199
 Meyer, Michel, 20, 198
 Milles. Margaret R, 198
 Moreau, Pierre-François, 34

N

Nietzsche, Friedrich. W, 20, 22, 49, 198

O

Oldfield, John, 138
 Oliveira e Silva, Paula, 2, 14, 69, 74, 86, 89, 190, 199
 Oliveira, Luizir, 60
 Oroz -Reta, 92, 138, 199
 Ortega, Alfonso, 99

P

Pergueroles, Juan., 92, 199
 Platão, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 44, 49, 53, 89,
 107, 116, 182, 183, 193, 194, 200, 201
 Plotino, 26, 77, 80, 102, 136, 153, 160, 161, 162, 192,
 200, 202
 Porfírio, 13, 73, 77, 86
 Poseidônios, 39

R

Rist, John M, 28, 200
 Roberto Hofmeister Pich, 169
 Rosa, José Maria Silva,, 90, 200

S

Santiago de Carvalho, Mário, 95
 Sciacc, a Michele Federico, 201
 Séneca, 12, 18, 24, 38, 39, 40, 41, 48, 51, 55, 57, 59,
 60, 61, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 116, 130, 202
 Sexto Empírico, 45
 Sócrates, 21, 23, 24, 25, 26, 53, 169, 183, 184
 Solignac, 86, 150, 155, 156, 189, 201
 STRONG, F.B., 201

T

Tad Brennan, 53
Trabatoni, Franco, 27, 201
Trapè, A., 201, 202
Trigécio, 120

V

Victorino Capánaga, 77, 148, 149, 151, 154, 164, 166,
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 179,
183, 184, 186, 195, 202

W

Wetzel, James, 202
Wolf, Ursula, 202

Z

Zenão, 18, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 50, 58, 197
Zingano, Marco, 31, 202

Índice remissivo

A

Acies mentis, 144, 145
 Acontecimento, 46, 47, 51, 53, 58, 131, 164
Afecção, 9, 14, 15, 21, 28, 29, 30, 52, 54, 56, 57, 59, 63, 64, 71, 89, 97, 98, 102, 103, 122, 137, 148, 155
 Afetos, 16, 22, 29, 35, 67, 69, 70, 71, 77, 91, 106, 117, 128, 134, 146, 148, 150, 151, 152, 155, 162, 163, 164, 165, 166, 178
Affectiones, 9, 20, 96, 163
Affectus animi, 169, 172
 Alma, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 195, 200
 Ambitio, superbia, 109, 123
 Amor, 12, 14, 17, 22, 25, 27, 35, 36, 54, 58, 59, 71, 72, 82, 92, 98, 105, 107, 109, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 126, 127, 128, 133, 145, 146, 149, 151, 153, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 187, 193
Anima, 21, 32, 33, 73, 84, 85, 155, 191, 198

B

beatitudo, 13, 69, 71, 73, 83, 115, 117, 120, 128, 139, 151, 155, 176, 180, 186, 187

C

caritas, 118, 177
 carne, 15, 17, 75, 76, 81, 82, 84, 87, 89, 92, 96, 97, 103, 105, 107, 108, 112, 113, 114, 119, 120, 122, 123, 124, 128, 135, 153, 159, 162, 165, 166, 171, 186

C

concupiscência, 7, 15, 54, 58, 59, 63, 67, 70, 72, 105, 109, 111, 120, 123, 124, 126, 127, 164, 175
Confissões, 4, 18, 67, 68, 90, 95, 99, 119, 122, 123, 124, 134, 135, 138, 142, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 172, 173, 175, 185, 190, 194, 195, 196, 198, 200
cor inquietum, 10, 158, 196
 corpo, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 24, 27, 29, 33, 38, 40, 41, 44, 49, 54, 55, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 142, 145, 146, 148, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 165, 166, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 180, 181, 184, 185, 186, 187
 cristianismo, 75, 186
 cuidado de si, 47, 48, 49

cupiditas, 14, 64, 66, 71, 79, 82, 104, 105, 106, 109,
110, 111, 117, 118, 121, 123, 124, 127, 141, 176, 179
curiositas, 109, 124

D

desejo, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 52, 53,
54, 55, 58, 60, 61, 63, 69, 70, 72, 75, 76, 78, 88, 89,
90, 96, 97, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123,
125, 126, 127, 128, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142,
149, 151, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
166, 169, 170, 171, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 200
desiderium, 9, 10, 14, 20, 52, 150, 182
desiderium Dei, 9, 150
désir, 21, 24, 27, 60, 153, 155, 193, 196
Disputações Tusculanas, 6, 12, 18, 60, 62, 63
Doutrina estoíca, 7, 9, 12, 14, 34, 38, 39, 67, 68, 69,
118, 127

E

emoção, 9, 25, 28, 29, 35, 38, 53, 55, 58, 63, 106, 110,
164, 183, 185, 194
Eros, 25, 27
Espírito, 7, 13, 15, 16, 17, 41, 51, 57, 69, 70, 71, 72,
73, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93,
96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 111,
112, 113, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127,
128, 129, 130, 131, 135, 136, 138, 143, 144, 145, 151,
153, 154, 155, 156, 157, 159, 162, 163, 165, 166, 167,
168, 169, 171, 172, 174, 177, 184, 196
estoicismo, 12, 13, 24, 39, 42, 43, 47, 50, 71, 73, 118,
182, 184, 202

estóico, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 38, 40, 41, 42, 43, 45,
47, 48, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 65, 68, 71, 72, 73,
127, 130, 144, 174, 183, 184, 194, 196, 197, 203
ethos, 27
excelência, 28, 30, 34, 35, 39, 41, 50, 59, 74, 97, 154

F

felicidade, 7, 10, 12, 13, 16, 21, 22, 28, 34, 38, 39, 42,
65, 69, 70, 73, 75, 77, 87, 90, 107, 110, 116, 118, 128,
158, 163, 169, 171, 172, 175, 177, 178, 180, 183, 187,
190

H

hedonismo, 22
helenismo, 38, 48, 75
homem interior, 9, 74, 136, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 150, 151, 159, 160, 163
homo totus, 15, 66, 76, 77, 84, 112, 170

I

impressões, 9, 35, 43, 52, 53, 61, 98, 103, 118, 154,
162
impulso, 13, 17, 27, 34, 35, 39, 50, 53, 54, 59, 61, 72,
110, 114, 142, 179, 182, 184, 185
intelecto, 31, 33, 43, 144, 145, 153, 155, 161

L

libidines, 15, 79, 112, 179
libido, 7, 8, 14, 15, 60, 63, 66, 72, 78, 79, 82, 88, 105,
106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 125, 150,
177
livre arbítrio, 14, 69, 72, 114, 141, 174
logos, 25, 42, 43, 45, 72, 158, 160

M

maniqueísmo, 67, 76, 90, 93, 130, 174
 memória, 9, 21, 44, 68, 73, 86, 103, 104, 143, 145, 146,
 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162,
 163, 164, 165, 166, 169, 175
 Memoria dei, 150
mens, 9, 73, 74, 79, 83, 85, 86, 87, 138, 139, 145, 178,
 187
 mente, 7, 11, 16, 17, 22, 29, 46, 52, 53, 55, 57, 58, 61,
 62, 64, 69, 73, 74, 78, 79, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 101,
 106, 111, 114, 115, 118, 119, 125, 127, 128, 131, 135,
 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 153, 155, 159,
 164, 165, 168, 169, 177, 178, 180, 181
 modéstia, 129
modus, 74, 119, 129, 130
 modus animi, 129
 motus affectuum, 167

N

natureza, 9, 11, 13, 14, 16, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 29,
 32, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 50, 51, 53, 54, 57,
 60, 62, 64, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82,
 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
 99, 106, 107, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 119, 122,
 124, 125, 130, 131, 132, 133, 150, 153, 155, 157, 161,
 163, 165, 167, 170, 171, 173, 174, 179, 183, 184, 185,
 186, 190, 192
 neoplatonismo, 76, 78, 98, 161, 182
nequitia, 88, 115, 132, 133, 135

O

ordem, 14, 15, 39, 40, 42, 50, 63, 73, 74, 76, 79, 80, 82,
 83, 86, 88, 90, 95, 97, 98, 99, 100, 107, 108, 114, 115,
 119, 123, 126, 129, 130, 131, 133, 140, 143, 148, 154,
 171, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 190

ordinata delectio, 175, 176, 177, 179

Ordinata dilectio, 175

P

paixão, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 22, 23, 24,
 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 43, 45, 46,
 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 75, 78, 82, 83, 85,
 87, 88, 89, 91, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 105, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130,
 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 143,
 144, 147, 150, 153, 154, 156, 160, 161, 162, 165, 166,
 167, 168, 170, 175, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 186,
 187
pathos, 28, 31, 35, 44, 51, 52, 63
 pecado original, 11, 16, 73, 74, 79, 90, 91, 96, 97, 106,
 107, 108, 109, 111, 113, 114, 121, 123, 128, 133, 166,
 170
perturbationes animae, 9, 13, 52, 57, 62, 64
pondus meum, 17, 175, 179, 180
 prazer, 11, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 50,
 54, 55, 58, 59, 63, 70, 82, 89, 90, 100, 102, 104, 106,
 108, 112, 116, 120, 124, 126, 134, 136, 149, 172, 175,
 177, 178, 183, 194
primum motus, 12, 13, 57

R

representação, 7, 9, 16, 26, 43, 44, 45, 51, 52, 60, 61,
 116, 124, 174

S

sabedoria, 23, 27, 38, 50, 51, 59, 60, 61, 64, 65, 67, 69,
 70, 73, 81, 87, 88, 101, 105, 129, 130, 133, 141, 171

sensação, 7, 15, 16, 21, 25, 31, 32, 33, 43, 44, 45, 52,
58, 89, 98, 101, 102, 103, 104, 115, 133, 134, 136,
145, 147, 150, 151, 154, 155, 161, 165, 166, 176
sentido interior, 86, 98, 99, 143, 144
sentidos, 27, 44, 57, 62, 68, 73, 74, 76, 78, 81, 86, 89,
99, 100, 101, 102, 103, 116, 123, 124, 136, 139, 143,
145, 151, 152, 155, 156, 157, 162, 165, 166

U

unidade, 10, 11, 25, 38, 42, 46, 71, 78, 79, 83, 85, 90,
92, 99, 100, 106, 128, 132, 134, 135, 136, 142, 147,
148, 162, 171, 173
Uno, 79, 80, 84, 99, 101, 144, 161, 186, 192
uno-múltiplo, 183

V

Verbo, 92, 122, 131, 186
Vida feliz, 13, 39, 48, 60, 73, 106, 118, 129, 139, 142,
183, 184, 185
vida interior, 88, 96, 138, 142, 146, 147, 148, 149
virtude, 26, 28, 38, 39, 71, 72, 74, 79, 85, 97, 110, 185
vontade, 2, 7, 11, 12, 14, 16, 17, 24, 29, 31, 33, 42, 50,
59, 60, 69, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 81, 83, 87, 90, 93,
97, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
117, 118, 126, 127, 128, 132, 133, 140, 143, 144, 146,
148, 149, 151, 154, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 174, 176, 178, 179, 183, 184, 186, 195, 202