



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

**IZAIAS OLIVEIRA DO NASCIMENTO JÚNIOR**

**A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE VONTADE E PAIXÕES EM A *CIDADE DE DEUS* DE AGOSTINHO: UM CONFRONTO ENTRE A VISÃO DO HIPONENSE E O ESTOICISMO**

**FORTALEZA**

**2020**

IZAIAS OLIVEIRA DO NASCIMENTO JÚNIOR

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE VONTADE E PAIXÕES EM A *CIDADE DE DEUS*  
DE AGOSTINHO: UM CONFRONTO ENTRE A VISÃO DO HIPONENSE E O  
ESTOICISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

FORTALEZA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- N195r Nascimento Júnior, Izaías Oliveira do.  
A relação entre as noções de vontade e paixões em a Cidade de Deus de Agostinho : Um confronto entre a visão do Hiponense e o estoicismo / Izaías Oliveira do Nascimento Júnior. – 2020.  
197 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2020.  
Orientação: Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.
1. Vontade. 2. Paixões. 3. Agostinho. 4. Estoicismo. I. Título.

CDD 100

---

IZAIAS OLIVEIRA DO NASCIMENTO JÚNIOR

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE VONTADE E PAIXÕES EM A *CIDADE DE DEUS*  
DE AGOSTINHO: UM CONFRONTO ENTRE A VISÃO DO HIPONENSE E O  
ESTOICISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Política.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Ursula Anne Matthias  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Maria Célia dos Santos  
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

A Deus.

Aos meus pais, Izaias Oliveira do Nascimento  
e Antonia Francinelma Alves do Nascimento.

## AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a bolsa de auxílio, que me foi valiosa, tanto para ajudar a minha família, como para a realização da minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida, pela excelente orientação, pela sua disponibilidade, o seu apoio incondicional prestado, a forma interessada, extraordinária e pertinente como acompanhou a realização deste trabalho, como também as suas críticas construtivas, as discussões e reflexões que foram fundamentais ao longo de todo o percurso. Serei eternamente grato.

Aos professores participantes da banca examinadora, Profa. Dra. Ursula Anne Matthias e Profa. Dra. Maria Célia dos Santos pelo tempo disponibilizado para o exame de minha pesquisa, pelas valiosas colaborações e sugestões feitas para a melhoria da mesma.

Aos meus pais, que me ajudaram afetiva e financeiramente em minha educação. Obrigado por compreenderem minha ausência neste período de estudos no qual não pude lhes conferir a devida atenção. Agradeço imensamente e os amo com minha vida.

À minha namorada, Vitória Maria Marques da Conceição, pelo seu apoio, companheirismo, e carinho à minha pessoa nesta dissertação. Obrigado por me compreender quando não fui tão atencioso, por minha ausência em alguns momentos, por ouvir minhas exposições e dúvidas filosóficas, e por acolher-me neste tempo de estudos.

À minha amiga, Maria Raquel Sales e Silva, pelo apoio na vida religiosa. Obrigado por compreender minha ausência, pelos conselhos e orientações.

À Paroquia de Santa Paula Frassinetti, de modo especial, às capelas de São João, de São Bento e de São Sebastião, nas pessoas de Pe. Jean Douglas Miranda de Sousa e Pe. Wesley Sousa da Silva, pela acolhida e pelo incentivo à minha vida acadêmica e pelo cuidado de minha vida religiosa. A todos que compõem essas capelas, tenho-os no meu coração.

Ao meu amigo, desde o tempo de graduação da UECE, Carlos Wagner Benevides Gomes, pelo seu auxílio e apoio à minha pesquisa desde o princípio.

A todos os meus atuais ou ex coroinhas e cerimoniaários pelo apoio e companheirismo.

## RESUMO

A questão da vontade livre e das paixões é algo presente no pensamento de Agostinho, mas em *A Cidade de Deus* tal questão adquire novos contornos, pois, nesta obra, o Hiponense está a defender os cristãos da acusação de que a fé destes seja a causa da decadência do Império Romano. Entretanto, na visão de Agostinho, o declínio de Roma não se deve aos cristãos, mas sim à religião, à moral e à filosofia seguidas pelos romanos. Dentre as escolas filosóficas às quais o Hiponense procura se contrapor, encontramos o estoicismo. Ele faz críticas à tese da *apátheia* estoica como forma de perfeição ética, visão esta decorrente de uma concepção segundo a qual são más as paixões, sendo estas baseadas em quatro disposições basilares: a dor, o medo, o prazer e o desejo. Ademais, a mente é blindada de qualquer inquietação por meio de três constâncias: a precaução, a alegria e a vontade. Cícero é o intérprete do estoicismo com o qual Agostinho dialoga no livro XIV de *A Cidade de Deus*. A conversa do Hiponense com o Arpinate se dá a partir das considerações que este último tece sobre as paixões nos livros III e IV das *Discussões Tusculanas*, aonde as paixões são tidas como ruins, como uma insanidade e como perturbações da alma, conforme também ao que Cícero encontrara no pensamento do antigo estoicismo de Zenão e Crisipo. Em meio às suas reflexões, Cícero estabelece um conceito de volição distinto daquele de constância. O primeiro conceito se expressa na figura do estulto, enquanto o segundo na do sábio. Todavia, não se trata de vontade livre tal qual encontramos em Agostinho, porque nele a vontade é livre no sentido que não segue necessariamente as inquietações sensitivas do corpo, nem as faculdades racionais. A vontade concebida pelo Hiponense, além de ser escolha, é apresentada como uma força impulsiva de adesão que naturalmente procura o Bem imutável, mas, por esta força não conseguir espontaneamente alcançar o seu fim, acaba voluntariamente sendo norteadada por aquelas paixões más do ânimo. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho interpreta Rm 8, 5 num sentido metodológico, concluindo que o ser humano interior e exterior (*homo totus*), tem, para cada dimensão, suas paixões próprias. Há aquelas não voluntárias (concupiscências carnis) que surgem devido à corrupção corpórea, cujos desejos carnis despertam a alma para que se volte à parte física humana. Existem também aquelas voluntárias que suscitam o corpo a vida moral da alma. Segundo Agostinho, essas paixões são os quatro afetos do ânimo, caso sejam dirigidas pela a boa vontade, manifestar-se-ão naquilo que a *Stoa* chamou de constâncias, e má, de perturbações.

**Palavras-chave:** Vontade. Paixões. Agostinho. Estoicismo.

## ABSTRACT

The question of the free volition and the passion is something present in the thought of Augustine, but in *De civitate Dei* this question get new outlines, because, in this work, Hiponense is defending the Christians of the accusation that their faith is the cause of the decline of the Roman Empire. However, in the view of Augustine, the decline of Rome is not due to Christians, but to religion, moral and philosophy followed by the Romans. Among the philosophical schools that Hiponense seeks to oppose, we find stoicism. He makes criticizes the Stoic *apatheia* thesis as a form of ethical perfection, view that arising from a conception according to which passions are bad, these are based on four basic provisions: pain, fear, pleasure and desire. Furthermore, the mind is armored from any restlessness through three circumstances: precaution, happiness and volition. Cicero is the stoicism interpreter with whom Augustine dialogues in book XIV of *De civitate Dei*. Hiponense and Arpinate's conversation takes place from the considerations that the latter weaves about passions in books III and IV of *Tusculan Disputations*, where passions are seen as bad, as insanity and as disturbances of the soul, also according what Cicero had found in the thought of the old stoicism of Zeno and Chrysippus. Amid his reflections, Cicero establishes a concept of volition different from that of constancy. The first concept is expressed in the figure of the fool, while the second in the wise. However, it is not about of free volition as we find it in Augustine, because in it the volition is free in the sense that it does not necessarily follow the sensitive concerns of the body, nor the rational faculties. The volition conceived by the Hiponense, besides being a choice, it is presented as an impulsive force of adhesion that naturally seeks the unchanging Good, but, because this force does not spontaneously reach its end, it voluntarily ends up being guided by those bad passions of the soul. In the *De Civitate Dei*, Agostinho interprets Rm 8.5 in a methodological sense, concluding that the human being inside and outside (*homo totus*), has, for each dimension, his own passions. There are those that are not voluntary (carnal lusts) that arise due to bodily corruption, whose carnal desires awaken the soul to turn to the human physical part. There are also those volunteers who give the body the moral life of the soul. According to Augustine, these passions are the four affections of the soul, if directed for the goodvolition, they will manifest themselves in what *Stoa* called constants, and bad, disturbances.

**Keywords:** Volition. Passions. Augustine. Stoicism.

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
2	<b>CÍCERO E A VISÃO DO ESTOICISMO SOBRE AS PAIXÕES</b> .....	13
2.1	<b>Contextualização e desenvolvimento da filosofia estoica</b> .....	16
2.2	<b>A posição conciliatória adotada por Cícero referente às teses dos estoicos Zenão e Crisipo sobre as paixões</b> .....	24
2.3	<b>As paixões do medo e da dor sob a ótica estoica crisipiana</b> .....	34
2.4	<b>A perspectiva zenoniana: as paixões como <i>perturbationes animae</i></b> .....	37
2.4.1	<i>As perturbações do ânimo são doenças da alma</i> .....	37
2.4.2	<i>As paixões devem ser extirpadas e a controvérsia peripatética</i> .....	42
2.4.3	<i>As quatro perturbações do néscio e as três constâncias do sábio</i> .....	46
3	<b>A POTENCIALIDADE DA VONTADE E A DISTINÇÃO DESSE CONCEITO COM O DE PAIXÕES DA ALMA EM AGOSTINHO</b> .....	59
3.1	<b>Pontos importantes a destacar na filosofia de Agostinho: a cosmologia e a antropologia e as influências da filosofia helenística</b> .....	63
3.2	<b>As divergências sobre os conceitos de vontade e paixões entre Cícero e Agostinho</b> .....	78
3.2.1	<i>A presença do voluntarismo estoico de Cícero em A Vida Feliz de Agostinho</i>	78
3.2.2	<i>A diferença da vontade livre e paixões no De libero arbitrio</i> .....	81
3.3	<b>A vontade e as torpezas passionais no homem interior das <i>Confissões</i></b> .....	94
3.3.1	<i>A teleologia da vontade como amor é buscar o Bem imutável e a alma humana</i> .....	95
3.3.2	<i>A escravidão voluntária: do livre-arbítrio às paixões</i> .....	106
3.4	<b>A força da vontade no homem exterior</b> .....	114
4	<b>A CRÍTICA À APATIA ESTOICA ATRAVÉS DA ANÁLISE ÉTICO-ANTROPOLÓGICO DE AGOSTINHO NOS LIVROS IX E XIV DE A CIDADE DE DEUS</b> .....	123
4.1	<b>A impotência do poder da alma frente às paixões e o domínio da sensibilidade corpórea</b> .....	124
4.1.1	<i>A fragilidade da indiferença estoica acerca da suscitação sensível às paixões</i> .....	124
4.1.2	<i>A contraposição da visão positiva de Agostinho em relação às paixões com</i>	

	<i>aquela negativa dos estoicos</i> .....	136
4.2	<b>O cerne da condição mortal do homem e a impossibilidade de anulação das paixões devido à efemeridade humana</b> .....	146
4.3	<b>A análise agostiniana acerca das paixões através da visão integral de ser humano (<i>homo totus</i>)</b> .....	161
4.3.1	<i>A visão unilateral de ser humano na ética estoica</i> .....	164
4.3.2	<i>Os quatro afetos da alma: são bons se reto for o amor, caso contrário, maus</i> .....	167
4.3.3	<i>A dor física como forma de elevação moral</i> .....	175
4.3.4	<i>As paixões carnis em si não são más, porém precisam do consentimento da boa vontade para não se perverter</i> .....	184
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	189
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	193

## 1 INTRODUÇÃO

A *Eneida* de Virgílio narra como Eneias, um troiano que é salvo das garras dos gregos, atravessa o Mediterrâneo e chega à península Itálica, tornando-se ali, o ancestral comum de todos os romanos. No canto IV da supracitada obra, Eneias interrompe sua saga por causa do amor que teve com Dido, que seria a primeira rainha de Cartago. Ela se viu fortemente apaixonada pelo herói após ele descrever seus atos gloriosos do passado. A rainha convida os troianos (Eneias e seus companheiros) a uma caçada. Veio então uma potente tempestade forçando Dido e Eneias a se alojarem numa caverna e naquele lugar eles se amaram. Júpiter envia Mercúrio para Eneias e recorda ao troiano que seu destino é encontrar o Lácio e fundar uma nova cidade em substituição àquela de Troia destruída, e a partir desta nova fundação, governar o mundo. Eneias tenta sair de Cartago sem que a rainha perceba, porém falha. Ela o flagra no ato, causando enorme tristeza por ver aquele que amava partir e lhe trair a confiança, percebendo que cometeu um erro, pondo o amor a um estrangeiro acima do amor à pátria, deixando seu reino vulnerável a invasões por acolher Eneias. Assim, aquele insano amor vira desvairado ódio:

A rainha, logo que percebeu que o dia despontava, foi à torre do palácio e dali viu a frota de Eneias afastar-se em perfeita ordem, deserta a praia, o porto sem remadores. Cheio de ódio, muitas vezes batei no formoso peito e, arrancando fios de loura cabeleira, disse: “Por Júpiter! Esse estrangeiro me iludiu e deixará, impune, o meu país? E meus súditos não empunharão as armas, não sairão de toda a cidade para persegui-lo, não retirarão as naus de meus estaleiros? Ide todos, rápido, com archotes acesos, içai as velas, impeli as naus ... Que estou dizendo? Onde estou? Fiquei louca? Infeliz Dido! Agora conheces a sua maldade. [...]. Não pude arrebatá-lo, despedaçar seu corpo e dispersá-lo sobre as ondas! Não pude passar à espada seus companheiros e ao Ascânio e oferecê-lo como manjar na mesa do pai!”<sup>1</sup>

Sentindo-se assim abandonada, enganada e vilipendiada, furiosa e ensandecida pelo amor não retribuído, ela se suicida enquanto partem os navios troianos. Eneias ainda pôde ver a fumaça da pira funérea saindo do palácio. Aqui as paixões e a ação moral que partem delas, não só na mitologia ou na literatura, é objeto de mudança que tece a sociedade humana. Se elas não são devidamente ordenadas, as paixões podem pôr a si próprio ou uma comunidade em risco, como fez Dido sobre seu insano amor a Eneias, que colocou Cartago em perigo. Então, dominar as paixões é um meio não só útil para si, em obter a paz, como é para conseguir persuadir os outros, como fez Dido em seu jogo de sedução, que gerou sentimentos intensos em Eneias por ela, que o fez esquecer de seu propósito, caso Mercúrio não interviesse, ele teria abandonado o seu escopo. As relações humanas sempre estarão

---

<sup>1</sup> VIRGÍLIO. *Eneida*, IV, p. 115.

envolvidas com as paixões. Por isso, compreender sua dinâmica sempre será importante e útil, seja para dominá-las a fim de ter uma conduta moral adequada, ou para conseguir um benefício, egoísta ou não, de suscitar essas disposições nos outros. Por essas razões, falar acerca do assunto será importante, porque a natureza humana acerca delas não se modifica.

Neste contexto, a *Stoa* é uma escola filosófica da cultura grego-romana que compreende que dominar as paixões é anulá-las, pois, são uma doença da alma, uma insanidade do espírito, uma perturbação do ânimo; e a saúde da alma é tranquilidade do ânimo, que é obtida pela apatia, cujo método reside em aceitar os atos sem que estes movam passionalmente o ânimo. Porque, como notamos analogamente à rainha de Cartago, as paixões fragilizam ou desvirtuam nossos juízos na compreensão adequada da realidade que nos cerca. Foi este caráter ilusório das disposições passionais que fizeram a rainha de Cartago não ter julgado bem a respeito do custo de seu relacionamento com Eneias, fazendo inclusive ela tirar sua vida porque aquele amor, convertido em ódio, trouxe-lhe dor e medo ao ânimo por ter sido apartada de seu objeto de desejo e de deleite. Em oposição a isto, para se ver livre das paixões não precisa morrer, basta retos juízos e a ação da vontade para anulá-las do ânimo, como concebem os estoicos.

Se o amor é aquilo que gerou o medo, a dor, o desejo e o prazer no ânimo de Dido, os estoicos compreendem que essas quatro paixões devem ser extirpadas pela razão e pela vontade. Agostinho entende que esta mesma vontade é sinônimo de amor, havendo assim um bom e mau amor, logo boas e más perturbações do ânimo. Enquanto o amor de Dido foi egoísta, visando a si mesma, aquele amor de Eneias a seu propósito não visava a si mesmo, mas à ordem que o curso das coisas deveria correr. Ele precisou para isso da intervenção divina para deslocar seu amor ao seu propósito. Pela vontade ele dominou aquelas paixões suscitadas por Dido, apesar de ser ainda perturbado por elas, e voltou seu querer àquilo que era seu propósito.

Observando essas visões divergentes acerca da vontade e das paixões, nosso objetivo é mostrar como Agostinho confronta os estoicos acerca desses conceitos, e assim tecer a crítica do Hiponense à apatia estoica nos livros IV e XIV de *A Cidade de Deus*. Para chegar a este fim, iremos investigar como os estoicos, na visão de Cícero, e Agostinho concebem estes dois conceitos. Faremos referência a outros pensadores da *Stoa* com o fim de elucidar como esses dois conceitos são apresentados pelo Arpinate. Em Agostinho, iremos apresentar estes dois conceitos em obras específicas, a saber, *O Livre Arbítrio*, *Confissões*, *A Trindade* e *A Cidade de Deus*.

A metodologia utilizada foi à pesquisa bibliográfica, consistindo na investigação e na interpretação textual da obra *Discussões Tusculanas* de Cícero, especialmente nos livros III e IV para os conceitos de paixões e vontade nos estoicos. Para Agostinho, para compreendermos como o conceito de vontade se relaciona com o de paixões, usaremos as obras *O Livre-arbítrio*, *Confissões* e *A Trindade*. Por sua vez, com os livros IX e XIV de *A Cidade de Deus*, iremos mostrar como as paixões se relacionam com o conceito de vontade, e como se dá o confronto desses dois conceitos com o dos estoicos.

No capítulo primeiro, apresentaremos como Cícero, nas *Discussões Tusculanas*, expõe como os estoicos exercem a apatia e anulação das paixões em vista da *ataraxia*, ou seja, uma alma sem disposições passionais. Através no livro III, o Arpinate, interpretando Crísipo, mostra como as paixões existem por se fazer falsos juízos sobre os objetos que afetam o corpo, basta não atribuir valores de bem e mal, que com o uso do querer os objetos serão indiferentes ao ser humano. Já no livro IV, interpretando Zenão de Cítio, apresenta que o ser humano tem quatro paixões básicas, que são a dor, o medo, o prazer e o desejo, e perturbações que derivam dessas forças passionais basilares, que quando extirpadas, produzem três impulsos positivos chamados de constâncias presentes no ânimo do sábio, que são a alegria, a precaução e a vontade.

No capítulo segundo, trataremos dos três sentidos que Agostinho atribui ao conceito de vontade, e como este se relaciona com aquele de paixões. A vontade é livre escolha, amor e consentimento. Em *O Livre-arbítrio*, ela se manifesta em poder de decisão e consentimento, que pode ou não aceitar as sugestões das paixões ou até inibi-las. Nas *Confissões*, ela é força impulsiva de adesão ou repulsa a determinado objeto, que pode se tornar uma escrava voluntária das paixões, caso não seja ordenada segundo a ordem da perfeição dos seres. Em *A Trindade*, a vontade ou amor é mediadora ativa na formação da sensação.

No terceiro capítulo, mostraremos que Agostinho compreende que as paixões estão ligadas intrinsecamente à natureza humana. Devido à condição mortal do ser humano, elas fazem parte de sua dinâmica psicossomática, produzindo assim tanto aquelas concupiscências carnis, como aquelas do ânimo, que em si não são más, contudo precisam ser guiadas pela boa vontade. De fato, o excesso delas é ruim, mas a falta também. Por isso, que quando os estoicos tentam anular essas paixões acabam que desumanizando a pessoa, fazendo com que esta perca a noção da realidade, cujas paixões também são manifestações e uma forma de comunicação que o corpo tem com a realidade que auxilia a sensação para

alertar a alma daquilo que cerca o ser humano. Já aquelas paixões basilares dos estoicos, Agostinho compreende que são perturbações voluntárias da alma, criadas a partir da força amorosa do querer. Então aquilo que os estoicos, na visão de Cícero, entendem por constâncias, são essas paixões sob uma boa vontade ou bom amor, enquanto aquelas que os estoicos entendem do néscio, é quando estão sob a má vontade ou mau amor. Assim, a apatia estoica nestas duas dimensões humanas, além de serem inevitáveis, acaba sendo uma tentativa frustrada dos estoicos de elevar a antropologia à condição de super humano através de uma ética que foca no poder da alma, desprezando a influência e como a condição mortal do corpo age na atividade da alma.

## 2 CÍCERO E A VISÃO DO ESTOICISMO SOBRE AS PAIXÕES

Neste capítulo iremos expor e analisar o conceito de *páthos*<sup>2</sup> no estoicismo, mais precisamente na perspectiva de Cícero na obra *Discussões Tusculanas*. Iremos focar nos livros III e IV da supracitada obra, de modo especial o livro quarto, porque é este que Agostinho emprega como fonte para discorrer sobre o assunto e conceber sua visão crítica sobre as paixões e sobre a vontade livre na perspectiva cristã. Ademais, os conceitos de paixões basilares e voluntárias, como também a visão das constâncias do sábio, foram fonte e influência para toda a *Stoa*. Para chegarmos a este fim, iremos ao longo do processo, estabelecer paralelos também com expoentes do estoicismo para expor ou esclarecer os conceitos apresentados por Cícero acerca do Pórtico. Assim, iremos inicialmente apresentar conceitos chave da escola, depois adentraremos no livro III das *Discussões Tusculanas*, e após isso, o livro IV no qual Cícero aproveita a visão de Crisipo<sup>3</sup> presente no livro anterior e a concilia e expande com a visão de Zenão sobre as paixões.

Marco Túlio Cícero (106–43 a.C.), ao lado de Galeno<sup>4</sup> e Diógenes Laércio<sup>5</sup>, foi

---

<sup>2</sup> Segundo Peters (1974, p. 181- 186), as *páthe*, dentro da filosofia grega, significam sofrimento, emoção, experiência e acontecimento. Para os pré-socráticos, elas eram ligadas à *phýsis* e àquilo que acontece a um corpo. Adquirem um caráter psicológico com os atomistas, como impressões passivas que o corpo sofre por um objeto externo aos órgãos dos sentidos, ou seja, como sinônimo de sensação (*aísthêsis*). Em Platão, apresenta dois sentidos: o primeiro, semelhante aos dos atomistas, era ligada ao físico e à sensação; e o segundo diz respeito ao sentido ético, como afecções ou paixões da alma, que devem ser controladas pela razão. Zenão de Cítio, fundador do estoicismo, compreendem-nas como tendências impulsivas e nocivas que devem ser extirpadas (*apátheia*). A noção de *páthos* enquanto doença da alma, abordada pelos estoicos, constitui-se como uma herança socrática que entendia as paixões como más e que se deveria, na verdade, de procurar a virtude. Tal concepção, deriva da influência de Platão, que vê as paixões de forma negativa, apesar de poderem ser controladas pela virtude e pela razão. Aristóteles, porém, entende a virtude como meio termo, cuja fonte encontra-se nas disposições da alma que concebemos por paixões. Ele não as vê como más, porém nocivas quando são excessivas. Todavia, os estoicos vão num caminho exponencialmente radical, vendo-as como algo contra a natureza, e que a virtude só é possível quando essas disposições são anuladas.

<sup>3</sup> Crisipo de Solis (279 – 206 a.C) é o terceiro e último grande escolarca, ao lado de Cleanto de Assos (330 a.C – 230 a.C), e o primeiro que é o fundador, Zenão de Cítio (333 a.C – 261 a.C), do período conhecido como antigo pórtico. Enquanto o último teve como principal função pôr as bases do estoicismo, o primeiro foi o grande defensor da escola frente aquelas concorrentes como a epicurista. Diógenes de Laércio descreve que Crisipo foi pupilo de Cleanto e recebeu os ensinamentos de Zenão, apesar de ter discordâncias acaloradas com o segundo escolarca e com o fundador: “Crisipos filho de Apolônios, nasceu em Sôloi ou em Tarsos, como afirma Alexandre na Sucessão dos Filósofos, e foi discípulo de Cleantes. Dedicou-se inicialmente a corridas de longa distância; mais tarde passou a ouvir Zênon, ou Cleantes como dizem Dioclés e muitos outros. Enquanto Cleantes abandonou a sua escola e desempenhou um papel destacado como filósofo. Homem bem dotado pela natureza, demonstrava tanta acuidade em todos os campos da filosofia que em numerosos pontos discordava de Zênon e também de Cleantes, a quem costumava dizer que lhe competia somente expor as doutrinas, pois descobria as demonstrações sozinho. Entretanto, sempre que discordava de Cleantes, Crisipo externava em seguida tanto remorso que citava repetidamente: ‘Em todas as outras coisas sou um homem venturoso, salvo em relação a Cleantes; nisto não sou feliz.’” (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 6, 177, p. 222).

<sup>4</sup> Cláudio Galeno ou Élio Galeno nasceu em Pérgamo, em 130 d.C. e provavelmente morreu na Sicília em 210 d.C. Ele foi um proeminente médico e filósofo romano de origem grega, mas também grande e talentoso médico investigativo do período romano. Ele escreveu sobre a filosofia de Hipócrates, Platão, Praxágoras, Herófilo e

um dos grandes difusores não só da filosofia estoica, mas de outras escolas e pensadores<sup>6</sup> do período helenístico (323 – 31 a.C). Além disto, o Arpinate foi um dos principais defensores do ecletismo<sup>7</sup>, que longe de buscar um sistema dogmático de filosofia, selecionava entre aquelas convicções filosóficas das escolas vigentes as que mais lhe era razoável. Cícero foi quem despertou Agostinho, ainda muito antes de sua conversão<sup>8</sup>, à filosofia com a obra *Hortênsio*<sup>9</sup> (ou *De Philosophia sive Hortensius*<sup>10</sup>). Esse filósofo se torna uma das principais referências da vida intelectual e filosófica do Hiponense, não só ao período que antecede ao seu batismo em Cassicácio, mas o acompanha até sua velhice<sup>11</sup>. Contudo, foram as *Discussões Tuscianas* a obra de Cícero que Agostinho cita e usa como referência na redação do livro XIV de *A Cidade de Deus*, no que diz respeito ao expor sobre os estoicos, livro que iremos analisar ao

Erasístrato. Tinha como opositores: Epicuro e Asclepiádes. Quanto aos estoicos, ele tem uma divergência no que diz respeito à divisão da alma, pois a concebe de modo semelhante àquela tripartição platônica, cujas divisões das partes anímicas são associadas às partes específicas do corpo.

<sup>5</sup> Diógenes Laércio, historiador da filosofia, nasceu em 180 d.C. e morreu em 240 d.C. Ele é uma fonte primordial e, às vezes, única de um texto que fale de determinada escola filosófica ou filósofo. É na obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* que podemos encontrar um compêndio dessas escolas e pensadores. No livro VII, Diógenes Laércio se dedica a falar dos filósofos estoicos.

<sup>6</sup> Podemos observar na obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* a exposição de Diógenes Laércio sobre os filósofos da *phýsis*, no livro I e II, no livro III sobre Platão e o IV seus discípulos, o V sobre Aristóteles e seus discípulos, o VI sobre os cínicos, o VII sobre os estoicos, o VIII sobre o filósofo Pitágoras e os pitagóricos, o IX dedica a explanar sobre filósofos esporádicos, e o livro X sobre os epicuristas.

<sup>7</sup> Outros importantes representantes do ecletismo, ao lado de Cícero, são Varrão Reatino (116-27 a.C.) e Sêneca, o jovem (4 a.C.- 65 d.C.).

<sup>8</sup> Assim diz nas *Confissões*: “[...] chegou-me às mãos o livro de tal Cícero, cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada. O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Hortênsio*. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos” (AGOSTINHO. *Confissões*, III, 4, 7, p. 66). Do conteúdo desta obra, Cícero, nas *Discussões Tuscianas*, expõe: “A filosofia é, seguramente, o remédio do espírito. Seu auxílio deve ser obtido com todos os recursos e forças, não como nas doenças do corpo que deve ser buscado exteriormente, para que nós mesmos possamos nos tratar, se bem que foi dito o suficiente em *Hortênsio*, conforme julgo eu, a respeito de toda filosofia, com quanta dedicação deve ela ser ambicionada e cultivada. Mas não deixamos quase nenhum intervalo, posteriormente, de discutir nem de escrever sobre assuntos maiores. Nesses livros foi exposto aquilo que havia sido discutido por nós com nossos amigos em Túsculo. Como, porém, nos dois dias anteriores tratou-se da morte e da dor, o terceiro dia das discussões perfaz o terceiro volume que fala sobre as paixões nos estoicos” (CÍCERO. *Discussões Tuscianas*, III, 1, 6, p. 221). Após *Hortênsio*, Cícero escreveu os assuntos que não pôde tratar e desenvolver nesta obra, naquelas que conhecemos por *Contra os acadêmicos*, *Do sumo bem e do sumo mal* e as *Discussões Tuscianas*.

<sup>9</sup> *Quintus Hortensius Hortalus*, ou simplesmente *Hortênsio*, era um filósofo nascido na Mísia, em 160 a.C. Foi um orador rival de Cícero, mas depois tornaram-se amigos. É autor de mais de 30 títulos de discursos, poemas, porém todos eles perdidos (114-50 a.C.).

<sup>10</sup> Não se tem acesso hoje à obra *Hortensius*, provavelmente deve ter se perdido para sempre. Por isso, só podemos ter acesso do que é relatado sobre o seu conteúdo. Dessa obra, chegaram até nós apenas fragmentos.

<sup>11</sup> Além de *A Cidade de Deus* (413-427 d.C.), obra na qual notamos citações de Cícero, percebemos também a influência do Arpinate na obra *A Vida Feliz*, que é uma obra de Cassicácio escrita no ano de 386 d.C. Outro trabalho no qual notamos isso, mas este redigido na velhice de Agostinho, foi o livro IV da obra *Doutrina Cristã*. Tal seção foi escrita nos anos de 426 ou 427 d.C. Nesses anos, ele regressou à correção dos três livros anteriores e à escrita do quarto, que tinha parado de escrever em 397 d.C. Nesta obra, ele menciona Cícero ao expor que o aprendizado sobre a arte da eloquência deve ocorrer desde cedo: “Os próprios príncipes da eloquência romana não recusaram afirmar que, se esta arte não for aprendida desde cedo, nunca poderá ser conhecida completamente (AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*, III, 3, 4, p. 209.)”

longo deste trabalho de pesquisa sobre a relação entre vontade e paixões desta escola<sup>12</sup>, apesar da mesma obra mostrar as visões de outras escolas sobre o *pathos*, como a epicurista, a cirenaica, e a peripatética.

Essa obra de Cícero é dedicada a Bruto<sup>13</sup>, um amigo com o qual fez uma obra anterior em forma de diálogo filosófico intitulada *Bruto*<sup>14</sup>. Desta vez, não pôde estar presente nesta empreitada do Arpinate, mas este último se reuniu com seus amigos na vila romana chamada Túsculo, com o fim de discutirem assuntos filosóficos que resultaram em cinco livros. O primeiro livro tem como tema principal a morte, refletindo sobre questões tais como se a morte é boa ou má e a relação da alma com o corpo. Na conversação Cícero constrói e apresenta o seu argumento sobre a imortalidade da alma. O livro II tem como tema a dor, abordando sua natureza e as maneiras de suportá-la. O livro III regressa à questão da dor, mas também do medo, e neste meio, expondo o tratamento dos epicuristas e dos peripatéticos sobre essas paixões. No meio da discussão com essas outras escolas, Cícero usa da posição

---

<sup>12</sup> Algo que lidaremos em nossa pesquisa é com o conceito de vontade dos estoicos apresentado por Cícero. Não com único, mas dois conceitos: um que é sinônimo de poder de consentimento, que tem como fim criar, calibrar e extinguir as paixões; enquanto o outro, que o Arpinate chama de constância, está presente apenas no ânimo do sábio, e esta é uma forma de desejo positivo que fortifica a alma para que essa última não regresse em ter concupiscência. Nesta primeira concepção, podemos notar algo similar à vontade livre, de fato é um poder decisório de coordenação, mas não é livre; porque esta faculdade da alma está completamente e naturalmente a serviço dos juízos da alma, não se rebelando nem agindo fora daquilo que é previsto pela razão, assim as paixões surgem, na visão do Arpinate, pelo querer seguir falsos juízos, e perturbar o ânimo por via destas mesmas representações. Horn (2008, p. 112-130) constata, ao fazer um breve inventário do conceito de vontade na história da filosofia antiga, de Sócrates a Agostinho, que o ponto de partida para a defesa deste conceito do Hiponense é a carta de Paulo aos romanos e, não a tradição grega ou tardo-antiga. De fato, a passagem de Rm 7,18 impressionou Agostinho, mas ele introduz modificações ao pensamento paulino. O Hiponense nota que esta luta entre carne e espírito não é aquilo que move a vontade, muito pelo contrário, este embate só existe porque é a vontade quem move a carne e o espírito em se contraporem. Ademais, o mesmo autor observa que na história da filosofia clássica, que este mesmo conceito é apresentado como sinônimo de uma tendência, um anseio, uma inclinação, um desejo, que se contrapõe ao conceito de vontade como capacidade de escolha ou de decisão abordado por Agostinho. Nisso, segundo o mesmo autor, 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, para os contemporâneos, ela se manifesta como potência de decisão. Potência de desejo, também como uma tendência desiderativa que delibera as ações involuntárias, mas, sobretudo uma condição da alma, uma vontade sempre disposta ao retorno, ao princípio superior da realidade, ao Uno como podemos observar nos neoplatônicos. Todavia, como iremos observar, este querer não pode ser uma tendência desiderativa, pois, pela própria lógica interna da filosofia estoica, para anular as paixões, esta não pode ser uma força passional, caso contrário, o sábio desta escola, que não possui paixões em sua alma, não seria tangível de existir. Não é de nosso intuito verificar se este conceito ou não influenciou Agostinho, porque para isso necessitaríamos de uma outra pesquisa para tal, mas de apresentar que há este conceito da filosofia estoica e não se trata de uma potência de desejo, mas de consentimento, só que não é livre.

<sup>13</sup> Refere-se a Marco Júnio Bruto, o jovem (85 - 42 a.C.), de família nobre patrícia, foi senador de Roma, militar e foi um dos assassinos de Júlio César – imperador romano, que foi ditador no período de 49 a 44 a.C.

<sup>14</sup> A obra de Cícero intitulada *Bruto* (46 a.C) nasceu num contexto de ócio criativo imposto no período por ocasião da ditadura de César, período que o ditador consolidava seu poder com a vitória sobre as tropas pompeianas. Assim, os poderes políticos do senado e do judiciário foram praticamente anulados, fazendo com que estes se refugiassem. Nesta situação, o Arpinate recebe em sua casa Bruto e seu outro amigo Ático, que dado esta crise política, discutem assim, seguindo uma ordem cronológica, acerca das qualidades oratórias de mais de duzentos oradores e magistrados romanos, ao mesmo tempo que, fazem menção e juízo à história política de Roma, ao aperfeiçoamento das letras latinas e da doutrina da oratória.

estoica de Crisipo sobre as paixões com intuito de conseguir responder aos problemas intrínsecos das escolas epicurista e peripatética sobre o tema das emulações da alma. O livro IV regressa aos pontos do livro anterior, porém expõe de forma mais geral, completa e sistemática sobre as paixões, desta vez adotando e defendendo explicitamente a perspectiva estoica do assunto. Por último, o livro V tem como tema a virtude e a felicidade, no qual expõe a tese estoica sobre a virtude como perfeição moral, e que ela em si, a autossuficiência que ela causa, é a felicidade; ou seja, a virtude é a máxima felicidade, mas tentando ver e conciliar os demais sistemas filosóficos em pontos que reforçam essa tese que extraiu dos estoicos.

## 2.1 Contextualização e desenvolvimento da filosofia estoica

O fundador do estoicismo<sup>15</sup> foi Zenão de Cítio. Relata Diógenes Laércio: “Zenão, filho de Mnasea, nasceu em Cítio, na ilha de Chipre, cidade grega que recebera colonos fenícios”<sup>16</sup>. Ainda jovem se transferiu para Atenas. Neste local, conheceu aquele que foi seu mestre, Crates, que fora anteriormente discípulo de Diógenes, o cínico.

Podemos observar, por meio de Diógenes, o cínico, a herança filosófica de Sócrates e de princípios fundamentais de sua filosofia, que estão presentes em Zenão através de Crates. Notamos a presença da filosofia cínica através de certas noções tais como: a ideia que o homem é sua alma (*psyché*); que os bens exteriores não são importantes, e sim os interiores, pois a felicidade não reside nos primeiros, mas nos segundos; que os homens podem atingir nosso corpo com o mal, mas não a nossa alma; que o mal e as paixões surgem da ignorância, enquanto o bem e a virtude da ciência; que sobre aquilo que está em nosso interior temos total autodomínio; que a virtude traz a saúde da alma, enquanto o vício a sua doença.

E pela filosofia cínica, que fora divulgada de modo prático por Crates, notamos princípios tais como: a apatia ou *apátheia*<sup>17</sup> aos bens temporais, a repulsa aos deleites e a

---

<sup>15</sup> O estoicismo é marcado por três fases: a primeira, o chamado antigo Pórtico, tem como seu fundador Zenão de Cítio (333-263 a.C.), acompanhado por Crisipo de Solos (280–208 a.C.) e Cleanto de Assos (330-230 a.C.), que foi discípulo de Zenão e sucessor de seu mestre na escola; a segunda, o médio Pórtico, é marcada pela filosofia de Panécio de Rodes (180-110 a.C.) e Possidônio de Apaméia (135- 1 a.C.); e a terceira e última, o estoicismo imperial, é marcada por Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), Lucano (39-65 d.C.), Epiteto (55-135 d.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.).

<sup>16</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 1, p. 181.

<sup>17</sup> É um termo grego usado pelos estoicos que pode significar ausência de doenças, mas também de paixões ou emoções. O termo foi criado por Aristóteles (384–322 a.C.), que segundo Peters (1974, p. 31): “O conceito aristotélico de virtude, fundado, como é, na doutrina do meio, não tem lugar de *apátheia*. Do *nous* que sugere

posição apátrida, que vão servir como exemplos práticos por meio dos quais Zenão será influenciado ao formular a filosofia da *Stoa*. Porque com a queda<sup>18</sup> da *pólis*<sup>19</sup> grega, essa ideia de autossuficiência em relação à sociedade pôde apresentar as bases necessárias para se pensar uma ética, cuja *eudaimonía* não tenha como pressuposto um ideal de *pólis*, como é a de Platão e a de Aristóteles, mas um ideal de homem, ou seja, de sábio, cuja felicidade depende de si mesmo. Crates pôde ser um bom exemplo concreto de sábio que a filosofia cínica apontava, e esse modelo teve influência e inspirou a noção de sábio no estoicismo.

Zenão teve também como mestres os filósofos platônicos Xenócrates e Pólemon, que eram herdeiros da Academia Antiga de Platão. Apesar desse contato, que poderia ter dado ferramentas para resolver futuramente alguns problemas em sua filosofia, a posição de Zenão é de total oposição à metafísica platônica e de seu dualismo entre corpo e alma, tomando uma posição explicitamente materialista tal qual outras filosofias helenísticas como o epicurismo. Ou seja, recusa-se a usar uma estrutura transcendente em seu fundamento, como a do plano da Ideias ou Formas de Platão para explicar o conhecimento e o mundo o qual reconhece com o uso da razão.

Dessa forma, Zenão critica a epistemologia da Academia. Os estoicos compreendem que as ideais não são entes ontológicos, que existem em si e por si, mas que são apenas conceitos da mente: “Os estoicos, segundo Zenão, definem ideia como conceito. O conceito é uma imagem da mente. Que não é algo real nem uma qualidade no sentido pleno”<sup>20</sup>. Nesse sentido, aquilo que se identifica como Ideias ou Formas platônicas são só

que esta faculdade, ao contrário, da *psyché*, seja incorpórea e imortal, visto que as *páthe* estão sempre associadas com a matéria”. Segundo o mesmo autor, esse conceito foi adota por Epicuro (341-269 a.C.), para designar aquilo que contrapõe o fim de sua filosofia, que é a *hêdoné*, que é o prazer advindo de um movimento racional. Para fazer oposição aos epicuristas, Zenão de Cítio adota o termo por meio do qual desenvolverá sua a filosofia, ou seja, utiliza *apátheia* como sinônimo de extirpação das paixões, característica basilar da ética estoica.

<sup>18</sup> Após a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que foi uma guerra entre Atenas e Esparta, esgotou-se o aparato militar dos gregos contra as nações estrangeiras. Então, foram conquistados pelos macedônios. Alexandre, o Grande, então minou todo o ideal singular das *pólis* gregas, com o fim de ser o monarca universal dos três continentes por ele conquistado, em que reunia em sua imagem as nações e etnias como um único povo. Por outro lado, ele difundiu a cultura helênica por todo seu império, estabelecendo uma nova fase da cultura e da filosofia grega.

<sup>19</sup> Segundo Jaeger (1995, p.106-108), nos séculos VII e VI a.C., a Grécia sofreu uma transformação sócio-econômica considerável, deixando de ser um local baseado na cultura agrária para ser uma região marcada pela urbanização; isso mudou também os aspectos espirituais e políticos do mundo grego. Essa nova fase é chamada de período clássico (500-338 a.C.). A *pólis*, que traduzimos como cidade ou estado, não expressa exatamente o sentido original pelo qual era entendido naquele tempo. Ela era o local onde o cidadão poderia realizar a sua própria liberdade enquanto ser racional. Ser homem tem plena identidade com sua vida enquanto cidadão dentro da *pólis*. Então, sua integração a *pólis* é tamanha, que seu próprio fim e bem pessoal é pensado como realizável apenas dentro dela. Tal âmbito cultural e ideal de homem e *pólis* grega estão tão interligados que fez Platão e Aristóteles escreverem, respectivamente, *A República* e *A Política* tendo como pressuposto essa visão integral de homem com a cidade na qual ele é cidadão.

<sup>20</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 65, p. 34 (tradução nossa): “οι υπό Ζήνωνος Στωικοί έννοήματα ήμέτερα τὰς ιδέας έφαν”. SVF é abreviação para *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Doravante, quando nos referirmos a SVF nas

pensamentos humanos desprovidos de qualquer exterioridade e autonomia ontológica fora da mente. A elas, atribui-se a existência apenas como nominal. Quer dizer, o que em Platão se entende por Ideias ou Formas, para os estoicos, são só construções mentais que, pela linguagem, atribuímos sob o nome de universais – como o conceito de “Homem” em geral –, e elas existem apenas como forma de linguagem, não em seu caráter objetivo. Assim, a metafísica platônica reduz-se em termos de caráter nominalista dentro da concepção estoica da lógica:

A proposta de Zenão e de seus seguidores. Dizem que os conceitos não são algo, nem [mesmo] é uma qualidade, mas, por assim dizer, são representações da alma de certo grau de ser e de qualidade. A essas mesmas realidades, os antigos deram o nome de ideias. De fato, as ideias são um algum tipo de realidade que entra novamente na lista de conceitos, como as ideias de ‘homens’ e ‘cavalos’, em suma, todas essas, de animais às outras coisas, dizemos que são ideias. Os filósofos estoicos sustentam que elas não têm existência autônoma, que apenas nós, que somos humanos, temos por conceitos. Desses casos, eles [os estoicos] chamam [essas ideias ou conceitos] de ‘nomes’, eles dizem [que só assim] podem existir.<sup>21</sup>

Os estoicos negam não só a metafísica platônica que fundamenta a epistemologia, como também o caráter transcendente da antropologia desta mesma tradição. Ou seja, negam aquele dualismo platônico – e em certa medida o dualismo aristotélico –, que são marcados pela diferença ontológica entre corpo e alma, um material e outra espiritual, forma e matéria, são negados. Não há distinção elementar entre as substâncias do corpo e da mente, na verdade constituem a mesma essência. Por isso, o estoico Cleanto de Assos mostra que só há a existência intrínseca na relação entre mente, corpo e emulações porque aquilo que afeta o corpo afeta também a mente como paixões pela identidade corpórea desses três; ou seja, a alma é também um corpo e as paixões são qualidades do ânimo de mesma natureza. Algo que não é corpo, não pode ser movido por aquilo que é incorpóreo, e vice-versa; pois, a própria lógica das disposições anímicas, e até cognitivas, fogem dessa lógica de correspondência entre dois entes de naturezas distintas:

Cleanto afirma que não só pelos lineamentos do corpo, mas também pelo traço psíquico, as crianças se assemelham, especialmente, aos genitores, mesmo nos costumes, ingenuidade e afeição. Eles herdaram traços semelhantes e diferentes do corpo; e a alma, não muito diferente do corpo, traça similaridades e diferenças. Pois, as afeições corporais e aquelas incorporais não podem se comunicar, enquanto a alma compartilha dos mesmos sofrimentos do corpo: e se ele sofre por golpes, feridas ou ulcerações, também essa prova da dor; da mesma maneira quando a alma

---

futuras citações será para abreviar *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

<sup>21</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 65, p. 34 (tradução nossa): “Ζήνωνος < καὶ τῶν ἀπ’ αὐτοῦ >. τὴν ἐννοήματά φαντά φασι μήτε τινά εἶναι εἶναι μήτά, ὡσανεὶ δὲ τινα καὶ ὡσανεὶ κοινὰ φαντάσματα ψυχῆς’ ταῦτα δὲ ὑπὲρ τῶν ἀρζαίων ιδέας προσαγορεσθί. τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννήματα ὑποτιόν εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἰπεῖν πάντων ζώων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγονσιν ιδέας γίνεσθαι. ταῦτα δὲ οἱ Στωικοὶ φιλύσοι φασιν ἀννάρχτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἅς ζῆ προσηγορίας, τυχάνειν.”.

sofre com as penas da aflição, da angústia ou do amor; [...]. Portanto, o fato da alma se comunicar com as afecções do corpo se conclui que ela é um corpo<sup>22</sup>.

E Zenão reforça essa tese caracterizando a alma como um sopro quente: “Zenão de Cítio e Antípatros em suas obras *Da Alma*, e Poseidônios definem a alma como um sopro quente que nos permite respirar e mover-nos”<sup>23</sup>. E esta, como é de material igual ao seu corpo, é mortal e não tem caráter transcendente, apenas sensível, e não há outra causa eficiente da alma se não um outro corpo: “Portanto Zenão, contenta-se com aquela sua concepção de mundo e, sobretudo, da alma [...]. Na verdade, ele disse que a alma é mortal, que não há nada além deste mundo sensível, e nada nele, que seja sua causa ativa se não o corpo.”<sup>24</sup>. Os estoicos definem que a natureza da alma não é só ar, mas também fogo: “ ‘A virtude ígnea’ está para indicar a virtude da alma, não no corpo, que para os estoicos a alma é de natureza ígnea<sup>25</sup>, e “Mas esse espírito, que é constituído por uma alma de fogo, [...], segundo vejo ser opinião principalmente de Panécio, é necessário que procure alcançar as coisas superiores”<sup>26</sup>.

Não só a alma tem essa característica, que é o princípio de movimento do corpo, mas todo cosmo é movido por um *Pneúma* ou *Lógos-ígneo*, que é a uma espécie de mente do mundo: “Crísipos no livro primeiro de sua obra *Da Providência*, Apolôdoros em sua *Física*, e Poseidônios sustentavam que o cosmo é um ser vivo, racional, animado e inteligente, um ser vivo, [...] dotado de da faculdade de percepção sensível”<sup>27</sup>. A alma humana é só uma parte deste *Lógos* universal: “O cosmo é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem um fragmento dele”<sup>28</sup>. Assim, na perspectiva cosmológica, o estoicismo se contrapõe também ao caráter transcendente do platonismo e até do aristotelismo, cuja perspectiva nos faz lembrar daquela dos filósofos da *phýsis*. Os estoicos – diferentes do epicurismo, que define que o mundo é movido sem uma ordem, – concebem um princípio, que *Stoa* identifica com a própria natureza ou cosmo, como ordenador e gerador que governa

<sup>22</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 518, p. 226 e 228 (tradução nossa): “*Cleanthes non solun corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo, scilicet morum et ingeniorum et adfectuum : corporis artem similitudinem et dissemilitudinem corpore : et animam itaque corpus, similitudini vel dissimilitudini obnoxiam. item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, vulneribus, ulceribus condolescit, et corpus animae, cui adflictae cura, angore, amore coaegrescit, per detrimentum socii vigoris, cuius pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communicatione.*”

<sup>23</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 157, p. 216.

<sup>24</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 146, p. 76 (tradução nossa): “*Quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo et máxime et máxime de anima, [...], sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem munum, nihilque in eo agi nisi corpore; nam et deum ipsum ignem putabat etc*”.

<sup>25</sup> Idem, 775, p. 711 (tradução nossa): “*Quos ignea virtus: animae virtutem significat, non corporis: quoniam Stoici animam ignem dicunt.*”

<sup>26</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, I, 18, 42, p. 59.

<sup>27</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 142-143, p. 213.

<sup>28</sup> Idem, 143, p. 213.

todos os seres, aponta isto Diógenes de Laércio “Zênon diz que a substância de Deus [*Lógos*] é o cosmo inteiro e o céu, da mesma forma que Crísipos no livro de obra *Dos Deuses* [...]. O termo ‘natureza’ é usado pelos estoicos para significar às vezes aquilo que mantém o cosmo unido, e às vezes a causa do crescimento das coisas terrestres”<sup>29</sup>. Este é o *Lógos* ou *Pneúma*: “De acordo com a doutrina estoica, a natureza é um fogo artífice, percorrendo seu caminho para criar, isto é, um sopro ígneo e criador”<sup>30</sup>. E ainda, “Zenão, portanto, assim define a natureza: essa –afirma – é fogo artífice que procede com método de uma geração [dos seres]. Na verdade, sustenta que é tarefa específica da sua arte de gerar e criar, [...]”<sup>31</sup>. E Diógenes Laércio identifica essa razão ou *Lógos* governador do mundo com o destino nos estoicos: “O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o mundo”<sup>32</sup>. Ou seja, todas as coisas presentes e futuras estão sobre um nexos causal a essa providência, que é o *Lógos* universal.

Outra característica desse *Lógos* é que além de ser ordenador, é também gerador do cosmo e de seus seres. Ou seja, “No princípio Deus [*Lógos*] estava em seu ser, [...]; e como no sêmen está o germe, da mesma forma aquilo que é razão seminal do cosmos permanece como criador [...] que a matéria possa ser sua obra de continuar a gerar”<sup>33</sup>. Que isso significa? Que no princípio, o mundo se origina e o que há nele tem seu cerne numa única matéria-substrato, que é diferenciado e movido por seu *Lógos* imanente que, progressivamente, vai se diferenciando nessa matéria-substrato e produzindo os seres. Nesse processo, o *Lógos* é como uma semente de todas as coisas, quer dizer, uma semente que contém todas as sementes, que os latinos traduziram por *rationes seminales*. Assim, faz surgir no tempo os seres e o mundo, de modo progressivo e gerador. Ao mesmo tempo que o *Lógos* os gera, mantém-se unidos a eles, por cada um derivar de sua substância.

O *Lógos*, mesmo que seja de matéria física e suscetível à movimentação, sua substância é imortal, diferente daquela matéria perecível dos seres nele gerados, como aponta Diógenes de Laércio: “Deus [*Lógos*] é um ser imortal, racional, perfeito e inteligente, feliz, insusceptível de qualquer mal, solícito em sua providência, em relação ao cosmo e a tudo que está no mesmo, mas não tem forma humana”<sup>34</sup>. Neste ponto, deve haver uma distinção que a substância do sentido geral, quer dizer, do cosmo, do *Lógos*, é imortal, porém não imutável. O

<sup>29</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 148, p. 214-215.

<sup>30</sup> Idem, 157, p. 216.

<sup>31</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 171, p. 84 (tradução nossa): “*Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Censet enim artis máxime proprium esse creare et gignere, [...]*”.

<sup>32</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 149, p. 215.

<sup>33</sup> Idem, 136, p. 212.

<sup>34</sup> Ibidem, 147, p. 214.

imutável não pode produzir o mutável, porque deve haver a identidade entre o ser que gera com aquele que é gerado, um ser imutável não pode gerar um mutável; mas como um imortal gera um mortal como concebem os estoicos? O *Lógos* é imortal porque sua substância é infinita; e por ser infinita, não há uma segunda substância com igual identidade ontológica que pudesse entrar em colisão, a modo que fizesse o *Lógos* perder ou ganhar matéria nova, situação esta de conflito comum aos seres produzidos pelo cosmo que ganham e perdem em sua substância ao entrarem contato com outro corpo. Dessa forma que Diógenes de Laércio distingue a substância universal (o cosmo) do particular (a dos seres), porque na primeira não há perda nem ganho substancial – por isso é eterna – enquanto a segundo sim: “A acepção dos termos ‘substância’ e ‘matéria’ é dúplice, podendo uma ou outra significar o universal ou o particular. A substância ou matéria do universal não cresce e decresce.”<sup>35</sup>.

Quando o *Lógos* penetra em um organismo físico, ele o vivifica, da mesma forma a alma humana, que é uma semente daquele *Lógos-ígneo*: “ou, como pensa Zenão de Cítio, o princípio germinativo dos seres vivos é o fogo dotado de alma e de mente”<sup>36</sup>. A alma humana, quando vivifica o corpo, ordena e gera atividades vitais como sentir, raciocinar, etc. Ademais, nesta união entre alma e corpo, “Zenão, o estoico, diz que a alma é dividida em oito partes, distinguindo-a no *hegemonikón*, nos cinco sentidos, na faculdade da fala e da geração”<sup>37</sup>. E, ainda, na mesma parte, pode ter várias operações: “Os seguidores de Zenão ensinam que a alma é dividida em oito partes em que a sua faculdade é múltipla; e, de fato, [por exemplo] no *hegemonikón* estão presentes a representação, o assentimento, o impulso e o raciocínio”<sup>38</sup>. Ou seja, segundo o estoicismo, o *hegemonikón* (“coração da alma” ou “centro de comando”) é o local onde recebe e opera as forças anímicas que caracterizam por serem forças de naturezas opostas entre si: racional e irracional, a representação e o assentimento, o impulso e o raciocínio.

Essas categorias usadas para definir as forças antagônicas presentes no *hegemonikón* são as que são utilizadas na área da epistemologia estoica. Pois, os estoicos concebem que o *Pneuma* universal, quando penetra no corpo e o vivifica, gera a alma humana sem nenhuma ciência. E é nesta parte, o *hegemonikón*, que são impressos os conhecimentos na alma: “Assim afirmam os estoicos. Quando o homem vem à luz, o seu *hegemonikón* é

<sup>35</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 150, p. 215.

<sup>36</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 126, p. 66 (tradução nossa): “*sive, ut Zenon Citieus, animalium semen ignis is, qui anima ac mens.*”

<sup>37</sup> Idem, 143, p. 75 (tradução nossa): “*Ζήνωνος δὲ ὀχταμερῆ φησὶν εἶναι τὴν φωνήν, διαιρῶν αὐτὴν εἰς τε τὸ ἡγεμονικὸν καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὴν φωνητικὴν καὶ τὸ σπέρμαστικόν.*”

<sup>38</sup> Ibidem (tradução nossa): “*οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀχταμερῆ τὴν ψυχὴν διαδοξάζουσῶνι περὶ τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, ἐνπαρχονῶν φαντασίας, σνγχατα Θεσῶς, λόγον.*”

como uma folha de carta feita e posta para a escrita; e, de fato, neste vem de ser transcrito uma por uma por uma toda a inteligência .... O primeiro tipo de transcrição é àquela que provém da sensação”<sup>39</sup>. Assim, a base do conhecimento é a sensação (*aísthêsis*) e a impressão, cuja ciência é impressa por intermédio dos sentidos, que gera na alma, aquilo que é conhecido por representação (*phantasia*): “A representação (ou impressão mental) é uma impressão na alma, e tirou-se o seu nome adequado da marca feita por um sinete na cera”<sup>40</sup>.

Sexto Empírico compreende que Cleanto usou o termo impressão para designar uma espécie de signo material que é deixado na alma por meio dos sentidos, cuja concepção dá uma noção estática daquilo que é deixado na alma. Em contrapartida disto, expõe que Crisipo não entendeu a representação como uma impressão, mas como uma alteração. Com esse outro termo se expressa um carácter dinâmico ao invés de estático, pois dá uma noção de acréscimo de forças que não se anulam, que perturbam a alma e produzem impulsos que não se originam dela. Então, a concepção de Cleanto a respeito de Crisipo estaria errada, segundo o Sexto Empírico, porque a partir da visão de Cleanto poderíamos deduzir que não se poderia cogitar duas ou mais representações diferentes apreendidas do mesmo objeto, nem suas simultâneas coexistências na mente, pois uma iria anular a outra por sobreposição, descaracterizando ambas. Enquanto a noção de alteração supera e resolve esse problema. Expõe Sexto Empírico a este respeito:

Pois mentiras que Cleantes entendia a impressão como uma depressão e um relevo, das quais deixavam selos na cera, Crisipo, em vez disto, considerava um absurdo tal coisa. <<Em primeiro lugar - disse ele - quando o pensamento representa de uma vez um objeto triangular e um quadrado, o mesmo corpo deverá ter em si, ao mesmo tempo, diferentes formas e ser, simultaneamente, triangular e quadrado, e inclusive redondo, o qual é absurdo; ademais, posto que são muitas as representações que se dão simultaneamente dentro de nós, serão também muitas as configurações que deverão ter na alma, o qual é pior do que a anterior>>. O mesmo Crisipo, pois, supõe que Zenão havia usado o termo <<impressão>> em lugar de <<alteração>>, de maneira que a definição seria a seguinte: <<Uma representação é uma alteração da alma>>, com o qual não seria mais absurdo que um mesmo corpo, ao coexistir em nós, de uma vez e ao mesmo tempo, muitas representações ao receber esta multiplicidade de alterações. Com efeito, de modo semelhante, quando muitas pessoas falam simultaneamente, o ar recebe, em um único momento, incontáveis impactos diferentes e também suporta muitas alterações, de modo que o princípio norteador também experimentará uma afecção análoga a esta quando recebe uma variedade de representações<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, II, 83, p. 332 (tradução nossa): “Πῶς γίνεται ἡ αἰσθησις καὶ ἡ ἔννοια καὶ ὁ κατὰ ἐνόιάθειν λόγος. [...] Οἱ Στωϊκοὶ φαίν' ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγέμονικὸν μέρος τῆν ψυχῆς ὡσπερ χάρακτον εἰς τὸ αὐτὸ μίαν ἐκάστην τῶς ἐννοιῶν ἐναποάφεται.”

<sup>40</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 45, p. 192.

<sup>41</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Contra los Dogmaticos*, VII, 228-231, p. 145-146 (tradução nossa): “Pues mientras que Cleantes entendió la impronta como hueco y relieve, al modo de la que dejan en la cera los sellos, Crisipo en cambio consideraba absurda tal cosa. «En primer lugar—dice—, cuando el pensamiento se represente a la vez un objeto triangular y uno cuadrado, el mismo cuerpo deberá tener en sí al mismo tiempo formas diferentes y ser simultáneamente triangular y cuadrado, e incluso redondo, lo cual es absurdo; además, puesto que son

Apesar do conhecimento derivar dos sentidos, o critério de verdade não é plenamente dado apenas pela sensação (*aísthêsis*). De fato, nós não podemos controlar às impressões que atingem a alma, que nela é produzida as representações, mas temos a liberdade de tomar posição frente a essas representações. Ao passarem pelo crivo do *lógos* humano, podem ser assentidas ou não, ou seja, aprovadas ou não. Quando elas são assentidas pela razão, diz-se que teve uma apreensão, ou seja, tornaram-se uma representação cataléptica<sup>42</sup>, quando são assentidas sem mediação cuidadosa da razão, é uma representação não compreensiva. Diógenes Laércio explica:

A apresentação [ou representação] (ou impressão mental) é uma impressão na alma, e tirou-se o seu nome adequadamente da marca feita por sinete na cera. Há duas espécies de apresentação [ou representação]; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provém do existente, não é determinada de conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta<sup>43</sup>

Então, apesar dos estoicos terem como fundamento epistemológico a sensação, eles defendem que a razão pode captar a verdade no mundo por intermédio dela. Contudo, o que atrapalha em chegar a este intento são as paixões, e elas são em sua natureza uma espécie de juízo ou representação: “Os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crísipo”<sup>44</sup>. Quando são produzidas as paixões, elas atrapalham a razão na busca do reto discernimento sobre a realidade e na busca da tranquilidade interna, por deslocar sua atenção para a aquisição ou fuga dos alvos de deleite ou de desprezo das forças passionais. Por isso, os estoicos entendem que as paixões devem ser extirpadas (*apátheia*) como método do ser humano obter a *ataraxía*<sup>45</sup> e alcançar a *eudaimonía*, ou seja, a vida feliz no sentido de paz

---

*muchas las representaciones que se dan simultáneamente dentro de nosotros, serán multitud también las configuraciones que deberá tener el alma, lo cual es peor que lo anterior». El mismo Crisipo, pues, suponía que Zenón había usado el término «impronta» en lugar de «alteración», de manera que la definición sería la siguiente: «Una representación es una alteración del alma», con lo que ya no sería absurdo que un mismo cuerpo, al coexistir en nosotros a la vez (y) al mismo tiempo muchas representaciones, reciba multitud de alteraciones. En efecto, al igual que, cuando hablan muchas personas simultáneamente, el aire recibe en un solo momento incontables impactos diferentes y enseguida soporta también muchas alteraciones, así también el principio rector experimentará una afección análoga a esta cuando reciba una variedad de representaciones”.*

<sup>42</sup> É uma impressão mental que é rigorosamente compreendida pela alma, que os estoicos identificam como sendo o conhecimento verdadeiro em plena identidade entre pensamento e objeto, respectivamente, do *lógos* particular em relação ao mundo que afeta o sujeito via sentidos.

<sup>43</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 46, p. 192.

<sup>44</sup> Idem, 111, p. 206.

<sup>45</sup> É a completa ausência de inquietações da alma, aquilo que os helênicos definiram de tranquilidade da alma. Por exemplo, os epicuristas a ligava a *aponía*, ou seja, quando o homem é livre de toda dor. Então, o homem livre do medo e da dor pode usufruir dos prazeres moderados, fazendo sua alma alcançar um estado de *ataraxía*. Já com os estoicos se relaciona com a ausência de paixões, como estado final da extirpação das emulações da alma.

interior.

## 2.2 A posição conciliatória adotada por Cícero referente às teses dos estoicos Zenão e Crísipo sobre as paixões

Nosso trabalho sobre as paixões, como foi dito anteriormente, irá se limitar aos livros III e IV da *Discussões Tusculanas* de Cícero, em especial, este último livro. Sempre que se fizer necessário, nós usaremos referências de outros autores estoicos para esclarecer a doutrina do Pórtico sob a ótica de Cícero.

Os estoicos compreendem as paixões em duplo caráter: o cognitivo e o desiderativo. Ou seja, tem caráter cognitivo porque é fruto de um falso juízo sobre aquilo que advém da sensação por um assentimento; e é nesta perspectiva que Cícero se apoia em Crisipo para essa exposição. Contudo, também é desiderativo porque a falsa compreensão causa no ânimo uma comoção, ou seja, uma perturbação, que depende de um ato voluntário para serem criadas; para fundar essa perspectiva, Cícero usa Zenão de Cítio como base.

Do primeiro, origina-se por um problema de valorativo, pois, faz-se juízo em atribuir mais apreço a algo do que merece ser dado. Sêneca explica o problema dos valores ao discorrer sobre as doenças da alma, que segundo ele, são fruto de paixões endurecidas, ou seja, são vícios:

Já muitas vezes te tenho dito qual a diferença entre as doenças da alma e as paixões. Vou recordar-to 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 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.<sup>46</sup>

Do segundo, é um problema de saúde da alma, porque ela, ao ser perturbada pelos golpes que leva pela sensibilidade e dos falsos juízos (errôneos assentimentos ou representações), produz tendências psíquicas viciosas, impulsivas e desordenadas que vão contra a natureza e a reta razão: “Segundo os estoicos, [...] Do falso resulta a perversão do pensamento, dessa perversão resultam muitas paixões causadoras de instabilidade. A própria paixão, segundo Zênon, é um movimento da alma, irracional e contrária à natureza, ou

---

<sup>46</sup> SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, IX, 75, 11, p. 308-309.

impulso excessivo”<sup>47</sup>.

Essa duplicidade psíquica tem início no que na ética estoica chama de *oikeíosis*<sup>48</sup> (primeiro impulso). Porque o homem, diferente dos demais animais, possui a razão, e ela intervém nos impulsos psíquicos presentes na mente. Os seres vivos têm uma tendência natural de autoconservação, de conciliar e de manter a própria existência. Os estoicos chamam esse impulso primeiro de *oikeíosis*. As plantas têm essa tendência manifesta de modo inconsciente; os animais como forma de impulso ou instinto; os homens, como animais racionais, têm a interferência do *lógos* particular humano nessa potência psíquica. Assim, o homem, através da razão, ao perceber a si e o mundo, move o primeiro impulso de conservação a um determinado objeto pelos juízos que faz sobre si e o mundo. Como aponta Diógenes Laércio sobre os estoicos:

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de *Dos Fins*, Crísipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. 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 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 estoicos demonstram que falam falsamente todos os propugnadores da ideia de que o primeiro impulso [*oikeíosis*] é em direção ao prazer<sup>49</sup>.

E acrescenta que é a razão pela qual faz com que os homens, diferente dos demais animais, possam usufruir de uma vida perfeita que supera a de qualquer outro ser vivo, seja animal ou vegetal, pois, podem ter uma vida sob a base da ética. Essa forma de vivência só pode ser atingida pelos seres racionais:

[...] Mas, já que no caso dos animais [em relação aos vegetais] foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso. E já que os seres racionais receberem a razão com vistas a uma conduta mais perfeita, sua vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a natureza, enquanto a razão se agrega a eles como aperfeiçoadora do impulso<sup>50</sup>.

Cícero expõe, no livro III das *Discussões Tusculanas*, que o sábio não sofre com as inquietações do ânimo. Define, mas só desenvolve o conceito no livro IV, que os estoicos

<sup>47</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 111, p. 206.

<sup>48</sup> Peters (1974, p. 169-170) traduz o termo como sinônimo de auto-apropriação, auto-aceitação, ou auto-amor. Este termo é criado pelos estoicos para contrapor os epicuristas e os cirenaicos, ambas escolas desenvolveram sua ética baseada numa antropologia que parte do princípio que o ser humano é movido por impulsos naturais que levam ao prazer. Contudo, os estoicos compreendem que aquilo que move o ser humano a algo não é o deleite, mas autoconservação, a busca pelo prazer e a fuga da dor é um desvio de finalidade e da natureza dentro processo de auto-apropriação humana.

<sup>49</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 85, p. 201.

<sup>50</sup> Idem, 86, p. 201.

entendem, ao mesmo tempo, as paixões como uma doença e uma perturbação da alma. O Arpinate, no livro III da supracitada obra, salienta que esta primeira concepção estoica sobre as paixões tem sua origem na tradição filosófica grega, que concebem etimologicamente as paixões – *πάθη* (*páthe*) – por doença, mas não do corpo, e sim do ânimo. Essa raiz fez com que os estoicos entendessem as paixões como uma afecção da alma. Então, como é necessária para saúde do corpo a ausência de infecções, é para alma de doenças espirituais. Por isso, que a finalidade desta filosofia é de extirpá-las. Distingue Cícero:

Então também as outras inquietações do espírito, os receios, as paixões e a iracúndia o atacaram? Pois essas são quase as mesmas que os gregos chamam *πάθη* (“*páthe*”); eu poderia chamá-las *morbos* (“doenças”), e essa palavra seria derivada da mesma, mas não se enquadra em nossa tradição. Pois, compadecer-se, invejar, gesticular desordenadamente, exultar; a tudo isso os gregos chamam *morbos*, movimentos do espírito não obedientes à razão; nós, porém, corretamente diríamos perturbações, em minha opinião, a esses mesmos movimentos exaltados do espírito, mas *morbos* não é suficientemente usual, a não ser que parece com outra coisa<sup>51</sup>

No início do livro IV da *Discussões Tusculanas*, Cícero pontua que irá aprofundar sobre a questão do uso do termo “perturbação” em vez de “doença” quando diz: “Aquilo que os gregos denominavam de *πάθη* (“*páthe*”), nós preferimos chamar de perturbações em vez de doenças, em cujas explicações seguirei[...]”<sup>52</sup>. Assim, o termo “perturbação da alma” traduz melhor a natureza de instabilidade do ânimo quando estas potências anímicas se manifestam na mente, apesar de não descartar o primeiro conceito.

De fato, é no livro IV das *Discussões Tusculanas* que Cícero aceita o duplo sentido que a palavra grega paixão (*páthos*) tem na língua latina, que é de perturbação do ânimo (*perturbatio animae*) e com sentido de doença (*morbos*), que é uma ideia defendida em especial por Crisipo: “[...] pelos estoicos, sobretudo por Crisipo, quando se compara a semelhança das doenças do corpo com as do espírito.”<sup>53</sup>. Continua, no livro III da obra supracitada, expondo que as paixões são uma espécie de enfermidade da alma, a qual “A filosofia é, seguramente, o remédio do espírito”<sup>54</sup>. Cícero relata que a noção de enfermidade da alma é uma herança recepcionada pelos estoicos de Sócrates, cuja perceptiva socrática carrega em si, além daquela visão de doenças da alma, a ideia de que os afetos são uma demência ou uma insanidade do espírito ocasionado pela falta de ciência. O conhecimento é sinônimo de uma alma saudável, forte e alimentada; enquanto a carência desta é um espírito doente, fraco e débil. Então, os estoicos, acompanhando esta herança, concebem que os

<sup>51</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 4, 6, p.221.

<sup>52</sup> Idem, 5, 10, p. 331.

<sup>53</sup> Ibidem, 23, p. 323.

<sup>54</sup> Ibidem, III, 3, 6, p. 221.

ignorantes não tinham saúde da alma pela carência de ciência verdadeira, aquela conforme a reta razão e a natureza; enquanto os sadios, os sábios, tinham posse desta ciência:

[...], denominaram alienação mental e propriamente demência aquilo que for um estado de espírito desprovido da luz da razão. Deve-se deduzir disso que, os que deram esses nomes às coisas, pensaram o mesmo que os estoicos, tendo-os recebido de Sócrates, mantiveram cuidadosamente: que o idiotas [ou estultos] não são sadios. [...]. Desse modo, acontece que a sabedoria seja a saúde do espírito, mas a insipiência é como que certa insanidade, que é insânia e mesmo loucura<sup>55</sup>.

Dessa forma, a causa da má ação e das paixões ocorre pela falta de conhecimento, quer dizer, mais do que isso, de uma falsa opinião, representação não cataléptica ou juízo<sup>56</sup>:

Assim pois, toda causa está na suposição [*opinio*], não só da enfermidade mas também de todas as outras perturbações, que são quatro tipos<sup>57</sup> com subtipos [...]. Pois, sendo que toda a perturbação é um movimento do espírito ou desprovido de razão ou com desprezo da razão ou desobediência à razão, e esse movimento do bem e do mal é dirigida, por suposição [*opinio*], em duas direções, quatro perturbações foram classificadas de modo geral<sup>58</sup>

Podemos notar, pela citação, que as perturbações e a enfermidade da alma se originam por falsas suposições (juízos ou representações). Cícero tenta conciliar as duas concepções divergentes dentro da *Stoa*, a de Crisipo com a de Zenão. Este último concebe que “a própria paixão é um movimento da alma”<sup>59</sup>, já o primeiro entende que “os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crisipos na obra *Das Paixões*”<sup>60</sup>. Inclusive o Arpinate os cita e os usa como referência em suas definições e até nas divisões sobre esta questão das paixões. Cícero menciona também o debate entre Crisipo e os demais membros da escola estoica quando diz: “Explicando quando Crisipo e os estoicos debatem a respeito

<sup>55</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 5, 10, p.223.

<sup>56</sup> Santos (2008, p. 65-66) identifica as *pathé* na perspectiva de Crisipo sobre os termos *dóxa* (crença) e *krisis* (juízos). A primeira é ligada às tendências inatas do *oikeiosis*, que têm caráter mais concreto e fisiológico como a fome e a sede, já *krisis* com as paixões como falsos juízos sobre as coisas. Os autores como Diógenes Laércio e Cícero traduzem *krisis* com os termos latinos *iudicium* e *opinio*. Diógenes Laércio para *iudicium* e Cícero para *opinio*. E, de fato, na obra que estamos tratando, *Discussões Tusculanas*, Cícero usa o termo *opinio*. Nussbaum (2013, p. 456, nota 23, tradução nossa), tem a mesma visão daquilo que foi investigado pelo pesquisador supracitado, mas acrescenta: “[...] às vezes se usa também *hypólepsis*, << suposição >> (veja, por exemplo, DIÓGENES LAÉRCIO, 7, 111, aonde, ao transmitir a opinião de Crisipo, Diógenes passa de *krisis* no enunciado das teses gerais nos exemplos particulares). A maioria das definições canônicas usam *dóxa*. As influências latinas mostram o mesmo pluralismo no uso: *iudicium* aparece junto com *opinio* e *opinativo* (CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, 3, 61, usa *opinio* e *iudicium* ao definir o pensar). Dado que os estoicos raramente são cuidadosos no que diz respeito em especificar a que tipo exato de atividade cognitiva se referem, este, contudo, não representa problema algum para o seu argumento”.

<sup>57</sup> Essa concepção de quatro paixões principais, que são as bases pelas quais derivam as demais paixões, é uma concepção bem divulgada no estoicismo, que podemos notar na figura de Zenão como um de seus difusores: “Hecáton [discípulo de Panécio] no segundo livro de sua obra *Das paixões* e Zênon em sua obra *Das Paixões* afirma que os principais gêneros de paixões são quatro: dor, medo, concupiscência e prazer” (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 110, p. 206).

<sup>58</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 11, 24, p. 239.

<sup>59</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 110, p. 206.

<sup>60</sup> Idem, 111, p. 206.

das perturbações do espírito”<sup>61</sup>. E Zenão: “É de Zenão, portanto, esta definição, que seja perturbações, o que denomina *πάθος* (“*páthos*”), a comoção do espírito [*animi commotio*]<sup>62</sup> contra à reta razão e contra a natureza”<sup>63</sup>.

Já no livro IV da *Discussões Tusculanas*, podemos notar como Cícero articula essas três perspectivas sobre as paixões como uma doença [*morbus*] da alma, uma falsa representação ou juízo [*opinio*] e como perturbação na alma [*perturbatio animae*]. Observamos isso na passagem a seguir na qual Cícero identifica as falsas sugestões mentais ou as suposições (*opiniones*) como doenças da alma que roubam a sanidade da mente e indica que essas mesmas doenças são perturbações do ânimo:

Assim sendo, quando o sangue está infectado, transforma-se ou em humor aquoso ou em bÍlis, surgem no corpo as doenças e as dores, do mesmo modo a confusão de más sugestões [*opiniones*] e suas contradições internas roubam a sanidade do espírito e atormentam com as [suas] doenças [*morbi*]. Das perturbações [da alma], porém, primeiramente se originam as doenças, [...]”<sup>64</sup>.

E complementa que as perturbações (*perturbationes*) da alma seguem esses falsos juÍzos (*opiniones*):

Entenda-se, portanto, que a perturbação [*perturbatio*] está sempre em movimento para os que se atiram às sugestões [*opiniones*] de modo inconstante e desordenado; mas assim que essa efervescência e essa excitação do espírito se tiverem arrefecido e [...], então surgem a doença [*morbus*], a dor [*aegrotatio*] e as reações [*offensio*]<sup>65</sup>

E por fim, Cícero reforça a tese estoica, que iremos observar mais adiante, ou seja, que as paixões são um problema de hipervalorização a um determinado alvo devido a um falso juÍzo pertinente sobre o mesmo objeto, cujo processo causará uma demência na alma<sup>66</sup>, que Cícero identifica com as perturbações da alma: “Pois quem duvidaria que as enfermidades do espírito, tais como a avareza, a cobiça da glória, se origemem do fato de que se

<sup>61</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 5, 9, p. 311.

<sup>62</sup> Essa ideia de aproximação entre Zenão e Crisipo na *Discussões Tusculanas* é comentada por Lévy (2003, p. 163) ao afirmar que: “Mais precisamente, dispomos nas *Tusculanas* dos seguintes testemunhos: no que concerne a Zenão, Cícero diz que ele define a paixão como um *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*. Ora, o testemunho de Galeno é um pouco diferente e parece apresentar mais precisão. Com efeito, no livro V do *De Hippocratis et Platonis decretis*, ele diz que para Zenão não são os próprios juÍzos, mas os movimentos consecutivos que constituem a paixão. Mesmo se contextualizarmos o ‘não são os juÍzos’ segundo a vontade de Galeno de opor Zenão a Crisipo, devemos observar a diferença entre essas três fórmulas: ‘O movimento da alma contrária à reta razão’, ‘os movimentos da alma consecutivos ao juÍzo’ e, enfim, a fórmula crisipiana ‘os próprios juÍzos’. O que podemos observar imediatamente é que Cícero conhece a diferença, mas não considera opor os dois escolarcas”.

<sup>63</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 6, 11, p. 313.

<sup>64</sup> Idem, 10, 23. p. 323.

<sup>65</sup> Ibidem, 23-24, p. 323.

<sup>66</sup> Voltaremos a esse problema mais adiante, todavia, há uma diferença entre Cícero e Sêneca a esse respeito. Cícero compreende todas as paixões como doenças da alma, já Sêneca somente aquelas que identificamos como vício, que são fruto das perturbações da alma.

supervalorize aquele objeto ao qual o espírito adoença? De onde se deve entender que toda perturbação está também na sugestão”<sup>67</sup>.

Cícero usa essas duas concepções do estoicismo sobre as paixões como referência, em suas divisões e definições quando se posiciona nos livros III e IV das *Discussões Tusculanas*, mas adota predominante a posição de Zenão no livro IV: “[...] usaremos, porém, ao descrever essas perturbações, as definições e divisões dos estoicos, os quais me parece tratem esta questão de modo extremamente sutil”<sup>68</sup>; já no livro III a de Crisipo. Claro, que não é rigorosamente assim, pois, Cícero mescla e usa os dois como complementares mesmo com suas opiniões divergentes sobre as paixões.

### **2.3 As paixões do medo e da dor sob a ótica estoica crisipiana.**

No livro III das *Discussões Tusculanas*, Cícero expõe que as paixões são por natureza uma falsa opinião (juízo ou representação não cataléptica). Como falamos, essa concepção é a visão de Crisipo sobre as paixões. Cicero sob essa ótica as concebe como uma atividade cognitiva irracional da alma, e não desiderativa. Por isso, de início as concebe sim como uma doença da alma, mas no sentido de serem sinônimo de insanidade, por carecer de ciência sobre a objetividade intrínseca que se faculta das impressões advindas dos sentidos: “Porque é necessário serem considerados sádios aqueles [os sábios] cuja mente não é perturbada por um ataque como por nenhuma doença; ao contrário, os que forem afetados é necessário que sejam chamados insanos”<sup>69</sup>.

Esse pensamento mal orientado e carente de ciência (“insano”) produz um valor distorcido sobre aquilo que é objetivo, que é contrário à reta razão e à natureza (*phýsis*) porque se atribui maior ou menor valor a algo daquilo que a ele verdadeiramente merece ser dado. Tal direção irracional faz com que se configure os dados advindos dos sentidos a uma imagem mental que se toma como pressuposto para as passadas, presentes e futuras análises desses mesmos alvos de sensação. Assim, a experiência sensível é dirigida por uma experiência fantasmagórica do objeto em mente.

Diógenes Laércio corrobora essa nossa proposição quando diz: “A enfermidade da alma é uma afecção ligada à debilidade, e consiste em imaginar que uma coisa é fortemente

---

<sup>67</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 37, 79, p.381.

<sup>68</sup> Idem, 6, 11, p. 313.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 225.

desejável, quando não é”.<sup>70</sup> Ou seja, as paixões surgem de uma morbidez da mente, em que ela deficientemente atribui um maior valor a algo em forma de apetite intenso, cujo valor objetivo não corresponde ao peso do desejo que é atribuído a esse objeto real. Todavia, quando assim se procede, a mente cria, como se fosse uma imagem fantasmagórica, uma falsa suposição e uma forte sensação de perda ou presença desse objeto, projetando-o sobre uma intensa expectativa de um futuro incerto ou uma aguda experiência quando esse objeto está presente. Por essa característica de uma debilidade da mente, devido a essa falsa representação ou juízo, as paixões podem se comparar sim a uma doença ou insanidade, como defende Cícero ao apresentar a visão de Crisipo sobre os estoicos.

Esses dois movimentos sobre o objeto, de intensa expectativa e de aguda experiência, estão presentes nas quatro paixões básicas que são: medo (*metus*) e dor (*aegritudo*), desejo (*libido*) e prazer (*laetitia*). A paixão do medo se relaciona com a dor, enquanto o desejo com a do prazer. Essa relação entre as paixões e o cerne delas se dá por uma opinião (*opinio*), um mau juízo (uma suposição valorativa). Expõe Cícero: “Portanto, esses dois tipos, o contentamento exultante [ou o prazer] e o desejo, são postos em desordem pela suposição dos bens, como os outros dois, o medo e a enfermidade [ou a dor], o são pela suposição dos males”<sup>71</sup>. Ou seja, devido à suposição ou juízo que valoriza subjetivamente a determinados objetos, atribuindo-os os valores de bens ou de males, é o que causa a desordem anímica da qual derivam essas quatro paixões básicas e a relação entre elas. Fazendo aquela projeção de perda ou ganho daquele objeto que falamos, ou de angústia e deleite quando esse alvo está presente. Cícero, no livro III das *Discussões Tusculanas*, procura investigar o cerne das paixões do medo e da dor. Todavia, nós apenas iremos explicar pontos importantes, em especial da dor, com fim de extrair a concepção crisipiana das paixões e como ela interage com o livro subsequente da supra citada obra.

Cícero define que o medo e a dor têm seu cerne na suposição de um grande mal: “Pois o medo [*metus*] é a suposição [*opinio*] de um grande mal iminente e a enfermidade [*aegritudo*] é a suposição de um grande mal presente, [...], de modo que nele [grande mal] pareça ser correto angustiar-se, mas isso acontece para que, aquele [sujeito] que sofre, pense ser-lhe conveniente que sinta dor”<sup>72</sup>.

Assim, de forma brilhante, Cícero apresenta, que na verdade, tanto o medo quanto a dor se alimentam do fato de se conceber um determinado objeto como um grande mal, que

<sup>70</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 115, p. 207.

<sup>71</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 10, 24, p. 239.

<sup>72</sup> Idem.

se manifestam de modo diferente da presença ou não desse que se julga como ameaçador. Vemos isso quando ele define a dor (*aegritudo*), cuja lógica pode ser atribuída também ao medo: “E isso é de fato evidente, tanto que a enfermidade [*aegritudo*] existe, quando é vista como algo tal que pareça que algum grande mal está presente e ameaça”<sup>73</sup>. Quando esse objeto não está presente, mas apenas no que o sujeito entende por iminente, cria-se a expectativa da vindoura presença dele e assente-se em provocar a angústia neste período que o objeto se aproxima. E, quando está presente, pelo juízo de conceber aquele objeto como um mal, provoca o sofrimento físico a quem faz essa má representação. Assim, se o sujeito anula o juízo de conceber um determinado objeto como mal, some-se a dor e o temor.

A dor (*aegritudo*), que é a paixão que Cícero mais se aprofunda no livro III, é exposta tendo como cerne um falso juízo, que se concebe algo como mal quando está presente. É neste ponto que se distingue da posição de Epicuro e dos cirenaicos. Assinala Cícero sobre esses pensadores:

[...] a enfermidade existe, quando é vista como algo tal que pareça que algum grande mal está presente e ameaça. Mas Epicuro prefere a suposição [*opinio*] de mal de que a enfermidade [*aegritudo*] existe pela natureza, assim que quem quer que veja em algo um mal maior e caso suponha ter-lhe acontecido isso, imediatamente caia na enfermidade [*aegritudo*]. Os cirenaicos consideram que a enfermidade [*aegritudo*] não é causada por qualquer mal, mas pelo mal inesperado e repentino. Isso de fato não é pouco no sentido de agravar a enfermidade, pois tudo o que é repentino parece mais grave<sup>74</sup>.

Então, a concepção dos cirenaicos é que a dor é causada pelo inesperado, enquanto os epicuristas apontam que a dor é uma afecção manifesta naturalmente em todos os homens quando são atingidos por um mal<sup>75</sup>. Cícero se posiciona a favor da tese dos estoicos,

<sup>73</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 13, 28, p. 243.

<sup>74</sup> *Idem*.

<sup>75</sup> Os epicuristas como os cirenaicos partem da concepção que o prazer é supremo bem e a dor o mal. Eles também “[...] dizem que os sentimentos (ou afecções) são dois: prazer e a dor, que se manifestam em todas as criaturas humanas, e que o primeiro é conforme à natureza humana, e a outra lhe é contrária” (CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, V, 23, 34, p. 290.). Do mesmo modo, os cirenaicos concebem que o ânimo é movido por duas afecções ou paixões: “[...] conhecidos como cirenaicos, sustentavam as seguintes opiniões: admitem dois estados de alma – o prazer e a dor –, sendo o prazer um movimento suave, e a dor um movimento brusco.” (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 8, 86, p. 69). O que distingue os dois, em especial, é no que diz respeito a esses movimentos do ânimo. Os cirenaicos não admitem um estado de imobilidade da alma, ou seja, uma dor e um prazer imóvel no ânimo devido a um suposto estado de tranquilidade anímica; no máximo, admitem um estado intermediário de dor e de prazer na mente. Os epicuristas, pelo contrário, além de admitir a dor e o prazer como uma perturbação da alma, defendem um prazer e uma dor imóvel, e são nelas que o sábio sobrepõe o néscio. No que tange especificamente à dor, Diógenes Laércio expõe essa diferença entre os dois: “A remoção da dor, entretanto, defendida por Epicuro, parece-lhes que não é um prazer, nem tampouco a ausência de prazer é dor. Com efeito, prazer e dor são movimentos, ao passo que nem ausência de dor nem a ausência do prazer são movimentos (a ausência de dor é como se fosse a condição da pessoa adormecida). [...] Os cirenaicos chamaram a ausência de prazer e a ausência de dor de condições intermediárias; em sua opinião os prazeres somáticos são muito melhores que os psíquicos, e as dores somáticas são muito piores que as dores psíquicas, essa é a razão de os culpados serem punidos com as primeiras.

que concebem que a dor nasce, por primazia, por um caráter cognitivo fruto de uma falsa representação (*opinio*), que modifica as sensações e as paixões da alma.

Por isso, por uma afinidade inicial de ideias entre a *Stoa* e os cirenaicos, em um ponto específico entre estas duas filosofias, Cícero se posiciona ao lado desta última escola. De fato, os cirenaicos concebem que aquilo que é inesperado é nocivo, pois, cognitivamente a alma não ordena suas disposições a tempo, de maneira a minimizar os impactos do sofrimento antes que aquela ameaça atinja, de repente, o sujeito<sup>76</sup>. Por isso, o Arpinate salienta que “[...] sei que também era da opinião de Crisipo, de que o não previsto com antecedência machuca mais violentamente”<sup>77</sup>. Todavia, passando este primeiro momento, o Arpinate discorda dos cirenaicos no que diz respeito em ser o “inesperado” a porta essencial pela qual originam as dores. Sim, ela é uma das que propicia o cerne das piores das enfermidades, mas não é a principal nem a única. Por esta razão, Cícero discorda desta tese dos cirenaicos quando diz:

Portanto, não há dúvida de que, tudo quanto é considerado um mal, é mais grave quando imprevisto. Por isso, embora essa não seja única causa que traz a enfermidade mais grave, contudo, já que a previsão do espírito e a preparação, visando à diminuição da dor, muito podem, que sempre se medite sobre tudo o que é humano em sua relação com o homem<sup>78</sup>.

Cícero então, a princípio, defende a tese cirenaica ao se contrapor à epicurista, que concebe como inevitável a dor. Explana o Arpinate a respeito de Epicuro: “Julga ele [Epicuro] ser inevitável que caiam na enfermidade todos os que se consideram dominados pelos males, sejam eles previstos e esperados ou se tenham enfraquecidos com o tempo”<sup>79</sup>. O problema dos

---

Pressupõe que a dor é mais penosa, e o prazer é mais conforme à natureza, e por isso davam maior atenção ao corpo que à alma” (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 8, 89-90, p. 69). Já os epicuristas dão maior importância à alma do que o corpo, em especial sobre a dor: “Os Epicuros [ou epicuristas] também divergem dos cirenaicos em outros pontos. Com efeito, estes sustentam que as dores do corpo são piores que as da alma [...]; Epicuro, ao contrário, considera as dores da alma piores. Realmente, a carne é transtornada pelo sofrimento apenas no presente, enquanto a alma, além de sofrer pelo presente, sofre ainda pelo passado e pelo futuro” (Idem, X, 137, p. 314).

<sup>76</sup> Cada um entende esse nexo entre recordação e expectativa de modo diferente. A mente, que os epicuristas concebem, que é estritamente corpórea e formada por átomos, trabalha as paixões da dor e do prazer por um processo de recordação e expectativa, que é intrínseco a natureza humana devido essa capacidade de antecipação. Podemos concluir que a dor surge devido a esse processo. Então, ao se recordar da dor, produz a expectativa, e ela já faz a alma sofrer pela antecipação: “É insensato, portanto, quem teme a morte [e demais dores] não porque sua presença quando está presente, mas porque sua expectativa faz sofrer. Aquilo que não perturba quando está presente causa somente um sofrimento infundado quando esperado” (Ibidem, 25, p. 312). Todavia, os cirenaicos percebem que a dor surge por uma perversão do espírito, que se deseja a dor em vez do prazer, e não pelo processo de recordação e expectativa como acontece com os epicuristas: “Os cirenaicos afirmam que certas pessoas podem deixar de escolher o prazer porque seu espírito é pervertido, pois nem todos os prazeres e dores psíquicos são determinados por prazeres e dores somáticos. [...]. Negam, todavia, que o prazer possa decorrer da recordação ou da expectativa de bem [essa é a teoria de Epicuro]” (Ibidem, II, 8, 89, p. 69).

<sup>77</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 23, 52, p. 267.

<sup>78</sup> Idem, 15, 30, p. 245.

<sup>79</sup> Ibidem, 32, p. 247.

epicuristas é que a capacidade de antecipação adotada pela sua filosofia faz com que os processos psicológicos de ordenamento das disposições da alma caiam num nexu causal entre expectativa e lembrança, propiciada e fortificada pelo medo; fazendo que a mente não se atenha ao presente, mas ao perene medo do futuro pela dor passada. Ao mesmo tempo, isso intensifica a dor quando esta ameaça é presente. O Arpinate aponta que o procedimento de meditação dos cirenaicos opera no sentido reverso ao dos epicuristas. Esse método modifica o ânimo de modo que aquelas disposições criadas para o futuro se redirecionem para o presente, com intuito de amenizar e até anular a dor quando aquele causador do mal chegar. Todavia, Cícero toma a posição estoica, e vê nela a explicação evidente do verdadeiro cerne da origem dos males que o medo e as demais paixões provocam. O problema dos cirenaicos é o mesmo dos epicuristas: ambas se apoiam na paixão. Por isso, afirma Cícero sobre estas duas escolas:

Por isso, de fato aceito dos cirenaicos essas armas contra os acasos e os acontecimentos, cujos ataques, provenientes deles, são repelidos por uma longa meditação antecipada e, ao mesmo tempo, considero que aquele mal é atribuído à suposição, não à natureza [ como aceitam os epicuristas ]; pois, se estivesse na realidade, por que se tornaria mais leve quando previsto?<sup>80</sup>.

Ou seja, a capacidade de aliviar a dor pela meditação e previsão é a prova que não se cai inevitavelmente e irreversivelmente numa visão fantasmagórica ao se adotar o processo psíquico de recordação e a expectativa, pois, ao conseguir usar o mesmo processo a modo de propiciar o enfraquecimento da sensação da dor, desde que o mesmo processo seja para restringir esse processo para o foco no presente, é conclusivo que não é pela afecção da dor em si que se infere que algo é mal, mas é pelo mau juízo de conceber algo como ruim, que é por meio deste que se tem o cerne desta afecção da enfermidade. E como poderia contemplar o prazer sem a ausência da dor? Se consegue usufruir no presente o prazer, é porque a dor está ausente. Fato que Epicuro professa de modo antagônico dentro de sua doutrina, mostra Cícero sobre Epicuro:

“Mas o mesmo [Epicuro] diz que o prazer não cresce, uma vez eliminada a dor, e que o prazer máximo é não sentir nenhuma dor”. Em outras palavras, três grandes erros: primeiro, porque está em desacordo consigo mesmo; pois, ainda há pouco, nem sequer supunha ter algo bom a não que os sentidos como que fossem acariciados pelo prazer; mas agora diz que o prazer máximo é não sentir dor: poderia estar em maior desacordo consigo mesmo?<sup>81</sup>.

É neste sentido que Cícero verifica, pela concepção estoica crisipiana, que a paixão tem seu cerne por um problema de mau juízo sobre as coisas. Anulando-se essa má

<sup>80</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 15, 31, p. 247.

<sup>81</sup> Idem, 20, 47, p. 263.

convicção que algo é mau, também se anula o juízo que gera essa disposição anímica na alma. Algo é mau não por natureza ou por ser contra a natureza, mas porque se concebe epistemologicamente e volitivamente como ruim: “Esses filósofos [cirenaicos] negavam a existência de qualquer coisa agradável ou desagradável por natureza; quando alguns homens ficam satisfeitos e outros sofrem pelas mesmas coisas, isto se deve à falta, ou raridade, ou abundâncias de tais coisas”<sup>82</sup>

Quer dizer, a dor e o prazer surgem pela relação objetiva, pela qual nasce o mau juízo entre as coisas (seja pela abundância ou carências delas) ao corpo-mente do sujeito, e não a mente-corpo do sujeito que assim determina pela dor e pelo prazer o que deve ser evitado ou não, como afirmam os epicuristas: “Eles [os epicuristas] dizem que os sentimentos (ou afecções) são dois: o prazer e a dor, que se manifestam em todas criaturas humanas, e que o primeiro é conforme à natureza humana, e a outra lhe é contrária, e que por meio dos dois são determinadas a escolha e a rejeição”<sup>83</sup>

Contudo, como já foi exposto, esse antídoto da tese cirenaica só serve para aliviar a dor quando é esperada, quando não, é impossível aliviar, e muito menos anulá-la. A grande falha, como já expusemos, no raciocínio da tese cirenaica é que quando se fala que determinado objeto era inesperado, significa dizer que já era esperado de alguma forma, porque de fato, em dado momento passado, concebeu como mau, e quando este é presente surge de forma aguda a sensação dolorosa. Então, o que causa a dor não é o fato de ser inesperado, mas porque a mente não se preparou, pelo bom uso da expectativa o ânimo em minar a disposição dolorosa que produz a dor quando seu objeto ainda não estava presente. Caso se deixe de considerar aquele objeto como mau, irá sumir a dor daquele que vier de forma inesperada. Cícero aponta dois argumentos que reforçam essa tese: “[...] primeiramente porque, por maior que seja o que aconteça, não se dá espaço para considerações, e em seguida, quando parece ter sido possível precaver-se, caso tivesse sido previsto, o mal sobrevindo torna a aflição, como que culposamente, mais angustiante.”<sup>84</sup>.

Cícero deixa de expor os erros dos epicuristas e dos cirenaicos, e se concentra em Crisipo, que concebe que a dor pode ser anulada por completo em qualquer ocasião, fato que para os epicuristas seria impossível porque a dor para eles é inevitável, e para os cirenaicos ela pode ser suavizada e pode ser até anulada, mas aquelas advindas inesperadamente são irreversíveis.

---

<sup>82</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 8, 94, p. 70.

<sup>83</sup> Idem, X, 34, p. 290.

<sup>84</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 23, 53, p. 267.

Além das críticas já apresentadas que reforçam a tese crisipiana, Cícero expõe outro contraponto dessa tese. Ele acrescenta que a dor existe não só por conceber algo como mal, mas também por se aceitar que deve suportar a nocividade que esse objeto pode causar enquanto estiver presente. Apresenta Cícero a tese: “Crisipo, porém, considera essencial, ao consolar, que se elimine aquela sugestão [que é coerente suportar a dor] de quem sofre, pense que exerce um trabalho justo e devido”<sup>85</sup>.

Ele detalha esse acréscimo à tese estoica crisipiana: “[...] Mas a essa suposição de um grande mal convém que se acrescente também aquela outra, de que é correto e faz parte da tarefa suportar penosamente o que acontecer; então finalmente se concretiza aquela grave perturbação da dor”<sup>86</sup>. Ou seja, conceber que deve suportar a dor reforça essa nocividade no ânimo porque já se aceita que além daquele objeto causar dor no instante em que entrar em contato com o corpo, para não sofrer tanto, deve suportá-la, mas é exatamente esse ato que a conserva.

Então, Cícero se posiciona contra as maneiras que existem de superar a dor, seja para aliviar ou para mudar o ânimo naquele instante de sofrimento, porque não anula esta paixão, mas a conserva de outra maneira amena ou a disfarça sob uma falsa tranquilidade de ânimo. Contudo, segundo ele, apresentando a tese estoica, isso de fato não afasta a dor, porque regressa na forma de tristeza, voltando a viver as máculas passadas. Na verdade, essas técnicas são só um paliativo, não anulam ou moldam a dor, só redirecionando o ânimo da alma a suportá-la com maior conforto. Cícero conclui:

Fazem todas essas coisas no sofrimento, julgando-as corretas, verdadeiras e condizentes, e se afirmar especificamente que isso é feito como que por razão de ofício, porque, caso os que tenham talvez feito algo mais humano ou caso tenham dito algo menos sério, uma vez que queiram permanecer na lamentação, tornam outra vez à tristeza e acusam falsamente do erro por terem deixado sofrer<sup>87</sup>.

Cícero afirma que Zenão coopera com a tese de Crisipo que “julgo ter dito o bastante, que a dor é a suposição de grande mal presente, suposição em que reside a ideia de que é conveniente aceitar a dor”<sup>88</sup>, e continua “A essa delimitação é corretamente acrescentado por Zenão que aquela suposição do mal presente seja recente”<sup>89</sup>. Zenão concebe não só que a dor surge quando entra em contato com o objeto que se concebe como mau e aceita suportar a dor ocasionada pela suposição sobre a ação nociva desse objeto, mas ela

---

<sup>85</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 31, 76, p. 293.

<sup>86</sup> *Idem*, 26, 61, p. 277.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 27, 64, p. 279.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 31, 74, p. 291.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 75, p. 291.

pode se prolongar além deste instante de contato. Ou seja, enquanto a suposição do mal permanecer vigorosa na mente, prolongará a sensação dolorosa no ânimo: “[...] mas durante o tempo em que aquela certa força tenha estado no mal suposto, contanto que seja vigorosa e tenha algum verdor, seja dita recente durante esse tempo”<sup>90</sup>. Então, enquanto esse juízo permanecer forte e aceitá-lo por desejar suportá-lo, a dor se prolongará mais ou menos aguda, mesmo ausente o contato com aquele objeto.

Na verdade, o que muda e anula no ânimo para não se sentir mais dor não é suportá-la ou aliviá-la com alguma técnica ou forma, mas pela mudança do falso juízo e através de verdadeiro ato voluntário. Há uma mudança de postura consciente e intencional sobre o objeto que causa tal a paixão da dor. De fato, no que diz respeito ao juízo, Cícero se apoia em Crisipo, mas nota que para extirpar a dor precisa da mudança das disposições do ânimo, e é neste ponto que no livro III das *Discussões Tusculanas* que Cícero começa a expor a tese do livro IV sobre os estoicos, em que se apoia em Zenão: para as paixões sumirem, precisa de uma força de controle deliberativa, que é o meio pelo qual as paixões nascem, mas que podem ser anuladas.

Cícero chega a esta conclusão ao interpretar a ação de Menedemo, protagonista da comédia de Terêncio, que confessa a Cremes que havia decidido se mortificar por ter expulsado seu filho de casa. Cícero cita a passagem: “Revolvi, durante todo esse tempo, Cremes, fazer menos ofensas a meu filho, até que eu me torne infeliz.”<sup>91</sup> E interroga: “Esse decide ser infeliz. Por acaso alguém de fato resolve algo contra a vontade?”<sup>92</sup>. Cícero, sob uma perspectiva estoica, compreende que está sob o poder do homem trazer a infelicidade ou de sentir a dor quando se deseja, logo também de o retirar pela mudança de juízo e força de vontade: “Portanto, se pode ser afastada, também pode não ser aceita; por conseguinte, deve-se reconhecer que a dor [como] acolhida pela vontade e por julgamento”<sup>93</sup>.

E notamos que ele ratifica a posição estoica crisipiana afirmando que a dificuldade não é mostrar as maneiras de se retirar ou aliviar a dor, mas que o cerne desta paixão está no falso julgamento, mas indo além desta perspectiva de Crisipo, precisa da decisão própria do sujeito em produzir essa força anímica na alma: “A posição de Crisipo, na verdade, é muito consistente para a ocasião de uma dor complicada. Grande empreitada é demonstrar ao sofredor que ele também sofre por sua própria decisão, porque julga que assim

---

<sup>90</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 31, 75, p. 291.

<sup>91</sup> Idem, 65, p. 281.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ididem, 28, 66, p. 281.

convém fazer”<sup>94</sup>.

## 2.4. A perspectiva zenoniana: as paixões como *perturbationes animae*.

No livro IV da *Discussões Tusculanas*, Cícero procura expor as paixões não apenas sob o ponto de vista de Crisipo, mas se centra no de Zenão. Ademais, ele trabalha para conciliar as duas visões das paixões: a de juízo e perturbação da alma àquela de doença do espírito – que, no livro III da supracitada obra, Cícero não quis investigar a fundo, mas a indica nesse mesmo livro, sob uma ótica crisipiana, como sinônimo de insanidade. À esta concepção das paixões como enfermidade da alma acrescenta a ideia de impulso excessivo, de uma desvirtuação das tendências psíquicas do ânimo. Neste ponto, como uma doença é má ao corpo, as paixões são más à alma. Cícero atribui ao néscio, que é desprovido de ciência, esse infortúnio; já o sábio é portador de disposições positivas da alma, as constâncias, que surgem com a presença da sabedoria no ânimo do sábio.

### 2.4.1 As perturbações do ânimo são doenças da alma

Vemos isso quando Cícero descreve a tese de Zenão de Cítio, fundador da *Stoa*, segundo o qual as paixões são como uma perturbação da alma: “É de Zenão, portanto, que esta definição, que seja perturbação, o que ele denomina *πάθος* (“*páthos*”), a comoção do espírito contrária à reta razão e contra a natureza”<sup>95</sup>. Isto ocorre no instante em que alma é golpeada com as impressões advindas dos sentidos, é nesse sentido que Cícero diz que ela é perturbada ou comovida por elas. Exemplificando, quanto se sente um ferro em brasa, produz-se na alma uma sensação de quente em demasiado a ponto de danificar o corpo. Neste instante, a mente se comove ou se perturba com essa sensação em forma da paixão de dor, que faz com que o sujeito se afaste do objeto nocivo.

Os estoicos, com base em Zenão, afirmavam que as paixões são um impulso excessivo, ou seja, é uma desvirtuação daquele impulso primeiro (*oikeíosis*); tese esta que vimos com Diógenes Laércio que descreve esse impulso como uma atividade anímica de autoconservação do sujeito, afastando-se daquilo que é contra a vida e se aproximando daquilo que possa mantê-la. Assim define Cícero sobre a natureza do impulso e da paixão: “O impulso é o movimento da mente em vista a alguns objetos. A paixão é um impulso excessivo

<sup>94</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 33, 79, p. 297.

<sup>95</sup> Idem, 6, 11, p.313.

que vai contra a razão”<sup>96</sup>. As paixões, nesta perspectiva, não iniciam como juízos da mente, mas antes é um movimento de perturbação ou comoção deste *oikeiosis* com aquilo que advém dos sentidos, que conseqüentemente, produzem esses impulsos excessivos chamados de paixões que ofuscam a alma de fazer retos juízos sobre a realidade, impossibilitando do ser humano de buscar a sabedoria através da razão.

Ademais, o que causa as paixões, sob a ótica zenoniana, depois de se atribuir a um grande bem e mal a um objeto, é a falta de temperança. A temperança é aquilo pelo qual causa a tranquilidade da mente para que a *oikeiosis* não deixe de ir segundo a razão e a natureza, anulando as comoções criadas pela desvirtuação deste impulso primeiro, que foram propiciadas pelas batidas da sensação. Expõe Cícero:

[Os estoicos] Dizem, porém, que a fonte de todas as perturbações é a indisciplina [*intemperantia*], que é a defecção da mente desviada e da reta razão, tão desviada dos ditames da razão que os desejos do espírito não podem, de modo algum, ser regidos nem contidos. Desse modo, pois, a disciplina [*temperantia*] apazigua os desejos e faz com que eles obedeçam à reta razão, com que conservem os julgamentos da mente maduramente refletidos; assim a inimiga indisciplina [*intemperantia*] lhe inflama, conturba e incita todo equilíbrio do espírito. Por isso, origina-se dela tanto as dores como o medo e todas as perturbações<sup>97</sup>

As perturbações da alma, como pudemos perceber por meio da conciliação que Cícero faz entre a visão de Crisipo e a de Zenão, surgem antes não pela intemperança, mas por uma falsa suposição ou juízo (*opinio*) sobre a realidade. Contudo, a persistência deste falso julgamento sobre a realidade é ocasionada como consequência dessas perturbações do ânimo que ofuscam a razão de sua saudável atividade. Por isso, a intemperança é tão nociva a alma. Fazendo que Cícero, agora na ótica de Zenão, atribuir como sinônimas de doença (*morbos*) estes impulsivos excessivos e viciosos da alma. Assim, as perturbações seguem as falsas sugestões (*opinio*), e as doenças ou perturbações do espírito ocasionadas pela intemperança produzem a persistência de opiniões inadequadas que deviam da razão e da natureza. A este respeito explica Cícero:

Entenda-se, portanto, que a perturbação [*perturbatione*] está sempre em movimento para os que se atiram às sugestões [*opinio*] de modo inconstante e desordenado; mas assim que essa enfermidade e essa excitação do espírito se tiverem arrefecido e [...], então surgem a doença [*morbos*], a dor [*aegrotatio*] e as reações [*offensiones*], [...]<sup>98</sup>

No livro III das *Discussões Tusculanas*, Cícero tinha atribuído a palavra sobre as *páthe* (πάθη) ou paixões usadas pelos filósofos gregos como sinônimo de *morbos* (“doença”),

<sup>96</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, III, 377, p. 1152. (tradução nossa): “Ορμη μὲν οὖν φορα διανοίας ἐπί τι ἢ ἀπό τον πάθος δὲ πλεον δομη ἢ ὑπερτείνονσα τὰν λόγον μέτρα ἢ δομη ἐκφερομένη καὶ ἀπειθῆς λόγῳ”.

<sup>97</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 9, 22, p. 323.

<sup>98</sup> Idem, 10, 23-24, p.323.

porém, para ele, esse último termo não se enquadra bem na tradição latina, sendo *morbos* outra coisa diferente das *pathé*, adotando a tradução das paixões como uma perturbação da alma (*perturbatio animae*)<sup>99</sup>. E identifica, porém, esse termo de doença no espírito como uma analogia a insanidade nesse livro, que é a falta de ciência. Ele também adota e expõe a visão de Crisipo sobre as paixões como falsos juízos, representações ou sugestões da mente. Crisipo, quando expõe sobre isso, segundo Cícero, faz apenas uma analogia das paixões com as doenças do corpo: “[...] pelos estoicos, sobretudo por Crisipo, quando se compara a semelhança das doenças do corpo com as do espírito.”<sup>100</sup>. Ele regressa ao conceito de *morbos* no livro IV, mas com uma abordagem zenoniana, ou seja, as perturbações da alma são agora sinônimas de doenças do espírito. Não que Cícero despreze o conceito anterior, mas que acrescenta a este, que é sinônimo de ignorância e insanidade, as características do novo apresentado como perturbações. Assim, como faz com o conceito de paixões da alma, que surgem como falsos juízos para virarem uma comoção do espírito, as doenças da alma seguem o mesmo ritmo conceitual.

Cícero, conciliando Zenão e Crisipo, postula que as perturbações da alma (*perturbationes animae*) perseguem os falsos juízos. Ademais, Cícero concebe que as perturbações possuem duas formas diferentes de manifestações, que são as paixões denominadas como doenças sob o nome de *nosémata* e aquelas sob o nome de *arrostémata*. A primeira, a partir da analogia entre doença e perturbações, é atribuída àquelas paixões que fazem com que nós entremos num estado de antipatia ou indiferença a certas coisas que não estaríamos caso não estivesse sob uma paixão (doença), seja ela crônica ou transitória – como quando estamos doentes com corpo desnutrido, mas não sentimos fome. Isso seria análogo a quando estamos sob forte melancolia e ficamos apáticos a determinadas situações e pessoas às quais a priori teríamos forte afetividade. Já o segundo é o inverso. Há paixões que, como nas doenças do corpo, apresentam reações espontâneas e são acompanhadas até de dor – como quando estamos sob uma dor forte em uma determinada parte do corpo, que pode causar choro e agonia. Isso seria análogo a quando estamos em luto, cuja tristeza causar dor e desespero. Descreve Cícero:

Assim sendo, quando o sangue está infectado, transforma-se ou humor aquoso ou em bÍlis, surgem no corpo as doenças e as dores, do mesmo modo a confissão de más sugestões [*opinionum*] e suas contradições internas roubam a sanidade do espírito e atormentar com as [suas] doenças [*morbos*]. Das perturbações [da alma], porém, primeiramente se originam as doenças, que os estoicos denominam νοσήματα [“*nosémata*”], e as que são contrárias a essas doenças que têm, em relação

<sup>99</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 4, 6, p. 221.

<sup>100</sup> Idem, IV, 10, 23, p. 323.

às coisas determinadas, uma ação contrária duvidosa e grande indiferença; em seguida, as enfermidades, denominadas pelos estoicos como *ἀρροστήματα* (“arrostémata”), que são reações contrárias, igualmente em sentido oposto como as supracitadas<sup>101</sup>.

Sêneca, nas *Cartas a Lucílio*, compreende de maneira diferente de Cícero o conceito de doenças da alma. As paixões ou perturbações seriam algo distinto daquele conceito, ou seja, ambos os conceitos não são usados como uma comparação nem sinônimos, mas como entes psíquicos próprios e que as perturbações resultam em doenças psíquicas. Demonstra Sêneca sobre sua posição:

As paixões, essas, são impulsos da alma condenáveis, súbitos e intensos, os quais, se se tornarem frequentes e não forem refreados, podem degenerar em doenças da alma: um pouco à maneira do catarro, que, se apenas momentâneo, ocasional, se limita a provocar tosse, mas se se tornar contínuo, crônico, degenera em tuberculose!”<sup>102</sup>.

Cícero, nas *Discussões Tusculanas*, não distingue esses dois termos. As paixões, na concepção dos estoicos para o Arpinate, são sinônimo, mas em sentido comparativo, de doenças do ânimo. É notável e fica mais nítido isto, quando ele entra em outra discussão conceitual, no que diz respeito da distinção desta última concepção com a de temperamento. Ele questiona se as paixões são sinônimo de predisposições ou não. E quando faz isso, atribui a nível comparativo, e não ontológico, a natureza psíquica das perturbações do ânimo como enfermidades do espírito, distinguindo-as daquilo que é o temperamento; sendo essas últimas uma fragilidade do processo normal psíquico de se desvirtuar se convertendo nestes distúrbios anímicos, não são, porém, eles próprios.

Para demonstrar essas diferenças, Cícero faz uma analogia com o corpo humano para explicar a distinção destes conceitos no espírito humano. Ele expõe que uns nascem mais propensos a certos talentos naturais, de modo análogo para algumas fragilidades, mas podemos também perceber a mesma regra para as doenças do corpo. Que há alguns homens que têm certa tendência de pegar determinada doença, enquanto outros possuem imunidade para a mesma. Os estoicos compreendem que a mesma lógica é aplicável às paixões ou enfermidades da alma: “Como alguns são mais predispostos a determinadas doenças [...] assim outros são mais propensos ao medo e outros a outras perturbações”<sup>103</sup>, por isso “As doenças e as dores são partes da predisposição ao vício, mas a questão é se as perturbações seriam partes dessa mesma predisposição”<sup>104</sup>. Porque nota-se que algumas pessoas têm um

<sup>101</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 10, 23, p. 323.

<sup>102</sup> SÊNECA. *Cartas a Lucílio*, IX, 75, 12, p. 309.

<sup>103</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 12, 27, p. 327.

<sup>104</sup> Idem, 13, 29, p. 329.

temperamento mais colérico, outros melancólicos, e assim sucessivamente. Então, as paixões não seriam uma predisposição da natureza daquela determinada pessoa? Cícero entende que não. As perturbações da alma não são sinônimo de predisposições porque “De fato, os defeitos são tendências permanentes, mas as perturbações são transitórias, de modo que não podem ser partes das tendências permanentes”<sup>105</sup>.

Então, as paixões podem ser recorrentes e até agudas, mas uma característica delas é que elas são transitórias. Por isso, argumenta Cícero: “Esta difere a ira: uma coisa é ser irascível, outra estar irado, como a ansiedade difere da angústia (pois nem todos os ansiosos por vezes se angustiam, mas não se angustiam sempre)”<sup>106</sup>. Ou seja, a paixão é consequência das predisposições, mas predisposições não necessariamente produzem paixões. Por isso, não podem ser confundidas. Ademais, uma predisposição natural a determinada paixão, necessariamente não implica numa descaída a ela, que análogo ao corpo, a alma estaria tendenciosa em se apeter. Exemplificando, algumas pessoas nascem naturalmente com a tendência de se afetar passionalmente pela emoção da ira, mas apenas têm maior possibilidade de desviar seu ânimo a esta emoção quando são postas no meio que propicie a isto, ou seja, são mais sensíveis. Do mesmo modo que alguém pode ter uma predisposição a enfermidade da diabetes devido ao histórico familiar, mas só irá desenvolver uma doença caso estimule seu perfeito organismo a se desvirtuar. A diferença de uma pessoa que tem predisposição de outra que não tem, é que a primeira pode mais facilmente se perverter, enquanto a segunda tem mais resistência a uma doença do espírito.

Assim, as perturbações não são predisposições, mas são doenças da alma, e como tais, os estoicos, segundo Cícero, compreendem que todas elas são más. Por esta razão, devem ser extirpadas. Sejam aquelas que consideramos más ou desagradáveis, como o medo e a dor, ou boas ou agradáveis como o desejo e o deleite: “Todavia convém que todos concordam serem malignas as comoções do espírito contrárias à reta razão, embora sejam ou más as que levam ao medo ou à dor, ou boas as que conduzem ao desejo ou o contentamento, ainda que a própria comoção seja repreensível”<sup>107</sup>.

Os estoicos repugnam qualquer posição que atribua uma natureza boa às paixões; todas elas são más. Todavia, Cícero depara com a opinião dos peripatéticos, que têm uma posição completamente contrária a dos estoicos. Esta primeira escola filosófica entendia que as paixões poderiam ser boas, mesmo as consideradas ruins, pois, podem ser úteis e pode-se

---

<sup>105</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 13, 30, p. 329.

<sup>106</sup> *Idem*, 12, 27, p. 327.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 28, 61, p. 365.

tirar um bem maior delas. Também compreendem que elas são naturalmente intrínsecas ao aparato psíquico humana, e que se posicionar contra elas, é o mesmo que posicionar contra a essência do homem.

#### **2.4.2 As paixões devem ser extirpadas e a controvérsia peripatética.**

Neste ponto Cícero defende a concepção dos estoicos contra os peripatéticos. Esses últimos, como já falamos, concebem que as perturbações são dadas pela natureza e que são constitutivas da essência humana: “[...] os peripatéticos dizem que essas perturbações, que nós julgamos deverem ser extirpadas, não só são naturais, como também dadas de modo útil pela natureza?”<sup>108</sup>. O argumento dos peripatéticos, segundo Cícero, é que as perturbações da alma podem ser usadas de modo útil e virtuoso pela via da razão. Aliás quanto mais intensa forem as perturbações, mais forte serão as virtudes que modelarão essas disposições. Já os vícios, pelo que podemos deduzir pela exposição do Arpinate a esta escola, são fruto dessas disposições (perturbações) quando não refinadas pelo crivo da razão. Então, atribuir uma natureza má ao cerne da virtude seria o mesmo que dizer que a virtude é também má, e isso seria um absurdo dentro do contexto da filosofia greco-romana, de Sócrates até os estoicos.

Cícero parafraseia estas conclusões dos peripatéticos usando a paixão da ira. Assinala o Arpinate que quando mais potente for essa perturbação, ao passar pela razão para se transformar em virtude da coragem, mais essa virtude forçosamente será equiparada:

[...]enaltecem com muitas palavras a iracúndia, que afirmam ser a pedra de amolar da coragem e muito mais forte o ataque dos irados tanto contra os inimigos como um cidadão desonesto; assim pensassem: “Travar este combate é correto, é conveniente lutar pelas leis, pela liberdade e pela pátria”. Essa afirmação não tem nenhuma força, a não ser que a coragem tenha sido inflamada pela ira<sup>109</sup>.

A segunda argumentação dos peripatéticos, segundo Cícero, é que as perturbações foram implantadas pela natureza por serem úteis ao ser humano, para a conservação de sua vida e para aperfeiçoá-lo eticamente. Cícero apresenta como eles veem a dor não como uma paixão ruim, mas útil: “Dizem que a própria dor, que nós afirmamos, deve se evitar como uma fera terrível e cruel, foi implantada pela natureza, [...], de modo que os homens se afligem no delito ao serem atingidos pelos castigos, pelas repreensões e pela desonra”<sup>110</sup>. Assim, as paixões ditas desagradáveis ou más, segundo os peripatéticos, servem como meio para

<sup>108</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 19, 43, p.341.

<sup>109</sup> Idem.

<sup>110</sup> Ibidem, 20, 45, p. 343.

restringir os excessos das agradáveis ou boas. Do mesmo modo as boas ou agradáveis, são úteis para aliviar os excessos das ruins: “Afirmam que também as demais partes da dor são úteis: a misericórdia, para levar ajuda e aliviar as desgraças dos homens indignos; [...]”<sup>111</sup>.

A última argumentação dos peripatéticos a favor das paixões, além de serem naturais, dadas pela natureza à constituição psíquica humana e por serem todas elas úteis, diz respeito à visão deles sobre a extirpação das paixões. Cícero descreve que os peripatéticos concebem que tirar do sujeito as perturbações da alma impossibilitaria o homem de conviver em sociedade e seria um risco até à própria vida, ou seja, seria um processo de desumanização; ao invés de extirpá-las, vendo apenas seu lado negativo, deveria abraçá-las e procurar a justa medida para atingir a virtude. O Arpinate exemplifica com a paixão do medo essa opinião dos peripatéticos ao afirmar: “Mas se alguém eliminasse o medo, haveria de ser suprimido todo cuidado da vida, que seria o maior possível naqueles que receiam as leis, os magistrados, a pobreza, a ignomínia, a morte e a dor”<sup>112</sup>. E conclui essa descrição apontando que ao invés de extirpar as paixões, os estoicos deveriam buscar o meio termo delas (e aqui notamos uma clara influência da posição de Aristóteles sobre as paixões). Continua a exemplificação da paixão do medo para apresentar seu argumento: “[...] dizem não ser possível nem necessário erradicá-lo [a paixão do medo] totalmente e consideram que o meio termo é o melhor em todas as coisas”<sup>113</sup>.

Cícero, abraçando a visão estoica, contrapõe os argumentos dos peripatéticos. O primeiro argumento desta última escola é dirigido no que diz respeito ao enlace entre as paixões e as virtudes. O Arpinate tem uma compreensão contrária a esta visão. Aquilo que esta escola concorrente vê como fonte psíquica tanto das virtudes como para os vícios, a *Stoa* as vê tendo como fontes contrárias. Ou seja, as virtudes não têm como seu combustível as perturbações, mas de disposições racionais que o Arpinate irá expor mais na frente o que são, os vícios pelo contrário têm como fonte as paixões: “[...] ao vício [...]; - dessa provém as perturbações, que são conforme dissemos pouco antes, agitações conturbadas e violentas dos espíritos, opostas à razão e inimicíssimas da mente e da vida tranquila”<sup>114</sup>. O Arpinate ratifica isso que expomos, contrapondo com a exemplificação da virtude da coragem, citando as definições do estoico Esfero<sup>115</sup> de Borístenes (285 - 210 a.C.) e incluindo também a de

<sup>111</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 20, 46, p. 345.

<sup>112</sup> *Idem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 15, 34, p. 333.

<sup>115</sup> Ele foi discípulo primeiramente de Zenão de Cítio e depois do segundo escolarca da *Stoa*, Cleantes de Assos. Pelo que podemos notar nas definições sobre a coragem é que sua base é zenoniana, pois, parte da concepção de que esta paixão é uma disposição irracional da alma ou uma perturbação. Todavia, entre essas três definições, nas

Crisipo:

Coragem, é, portanto, “a boa disposição do espírito em obedecer à lei suprema nas situações a serem enfrentadas” ou “a manutenção firme do julgamento naquelas coisas que parecem apavorantes e devem ser enfrentadas e repetidas” ou “o conhecimento das coisas apavorantes e adversas ou das que devem ser totalmente ignoradas, mantendo delas um julgamento consiste”, ou mais brevemente, segundo Crisipo (pois, as definições acima eram de Esfero, homem sobretudo bom definidor, como considera os estoicos; contudo, no *múnus*, umas mais que outras) – declara – “é o conhecimento do que deve ser suportado ou a adesão do espírito ao sofrer e ao suportar, obedecendo à lei suprema sem medo”<sup>116</sup>

O segundo argumento contra a concepção dos peripatéticos consiste em considerar todas as paixões, sejam elas agradáveis ou não, úteis. Em relação às consideradas boas paixões ou agradáveis pelos peripatéticos, Cícero salienta que para fazer determinado ato como bom, não é necessário ser movido por uma paixão; assim o que é útil é o ato em si e não a paixão que pode ser motivação ou não dessa ação. A paixão da compaixão, que foi aquela elencada pelos peripatéticos como útil, ela em si não é fonte de sua utilidade, e sim o ato de ser generoso necessita apenas da ação concreta, assim a generosidade, que é a virtude, é o ato e não a paixão, explicita Cícero isto: “Por que te compadeceres preferentemente a levar ajuda, caso o possas fazer? Acaso não podemos ser generosos sem compaixão?”<sup>117</sup>. O fato de ter uma paixão, que tem como pressuposto assumir a dor do outro, é em si uma loucura. Ninguém deseja a própria dor, menos ainda a do outro. Pois, se assumisse essa dor, não poderia nem se ajudar. Ninguém age por sentir a dor do outro, mas pela virtude de ser generoso: “Pois nós mesmos não devemos aliviar os outros da dor. [...]. Quem pode provocar isso: assumir a dor para experimentar, caso queira possuir algo? Pois só querer ter é loucura

---

duas últimas de Esfero, percebemos aquilo que Diógenes Laércio delimitou como sendo a posição de Crisipo sobre as paixões, que é uma falta de compressão racional ou falso juízo sobre a realidade. É interessante ainda notar na definição de Crisipo, que se apresenta posterior a estas três de Esfero, a presença de uma definição de coragem que concilia aquela concepção sobre as paixões de que Diógenes atribui a Zenão. Estratégia esta muito coerente de Cícero naquilo que propõe nos livros III e IV das *Discussões Tusculanas* sobre as paixões nos estoicos, pois, ao nosso ver, ele tenta conciliar as visões de Crisipo e Zenão nas três definições de Cleantes de Assos. Elas demonstram as visões divergentes de Zenão e Crisipo sobre as paixões aplicadas naquela da coragem num discípulo de Zenão. Isto nos faz pensar que tenha recebido esta compreensão sobre o *páthos* de seu mestre. Ao que nós podemos concluir com isso é que Zenão no fim não discordaria tanto de Crisipo, já que nas definições demonstram a presença deste último filósofo também. Ainda porque nos é sabido que, apesar de Zenão ser aquele que fundou de fato a escola e a doutrina dos estoicos, quem a defendeu e até a desenvolveu foi Crisipo. Assim, não nos é coerente esta tomada de partida tão distante entre Zenão e Crisipo abordada por Diógenes Laércio. Algo a mais que devemos observar deste aspecto conciliatório, é que na definição de Crisipo sobre a coragem está presente ao que se atribui sobre a dinâmica do *páthos* a este escolarca da *Stoa* com aquela de Zenão, demonstrando que provavelmente Crisipo e Zenão não têm visões tão equidistantes, sendo acertada a preocupação de Cícero de os aproximar. Ademais, Cícero faz isso, ao nosso ver, também para dar uma ideia de unanimidade da filosofia estoica sobre este assunto da coragem, e além de reforçar e manter a ideia do livro IV das *Discussões Tusculanas* de conciliar as visões de Zenão e Crisipo.

<sup>116</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 24, 53, p. 353.

<sup>117</sup> Idem, 26, 56, p. 359.

suprema”<sup>118</sup>.

O segundo argumento já serve para introduzir o terceiro argumento, pois, se um bom ato pode ser feito sem ser movido por uma paixão, logo a ausência de paixões não deixa alguém menos humanizado que possa representar risco para si próprio e para o convívio social, já que a virtude é conservada sem passionalidade. Cícero também, através da doutrina estoica, vê a justa medida como método inviável para encontrar a felicidade e tranquilidade da alma. Como os peripatéticos se fundamentam nas perturbações, tanto as agradáveis quanto as desagráveis, perguntar-se-ia caso é possível o meio termo entre paixões de naturezas nocivas, pois, a media linha de extremos de um todo ruim não muda de ser este meio deste todo também substancialmente mau, o que muda é apenas a dose. Seria como encontrar o meio termo da dor. Ela não deixa de ser ruim porque é o meio entre um agudo sofrimento ou um mais suave. Por isso, ele contra-argumento dizendo:

Quem poderia, entretanto, louvar o meio termo dos males? Pois quem pode não ser sensual e cobiçoso se nele houver sensualidade e cobiça? Em quem houver ira, não iracundo, em quem houver ansiedade e o tímido? Quem poderia, entretanto, louvar o meio termo dos males? [...] Pois, todas essas coisas [as paixões dos homens] originam-se das raízes dos erros, as quais devem ser totalmente arrancadas e eliminadas e não apenas aparadas.<sup>119</sup>

Continuando contrapondo a ideia de pôr o meio termo como critério de virtude, agora o Arpinate aplica sobre a noção do sábio, que deveria ser o possuidor mais perfeito das virtudes. Cícero questiona: se a virtude é o meio termo, não há sábio nesta filosofia, por não ser atribuído aquilo que é mais excelente, e sim aquilo que é mediano. Ademais, mesmo que atribísse o meio termo como virtude para ser sábio, eles concebem este meio termo como algo entre a ausência de paixões e aquelas mais incontroláveis, ou seja, aquelas centrais. Como pode o sábio ser possuído por paixões, mesmo aquelas mais amenas? E ainda, se as paixões são naturais, não precisaria aplicar a virtude do meio termo, pois, as disposições da alma já seriam perfeitas; se assim o são, o meio termo iria mais arruiná-las: “Julgamos então o sábio o sensual, o iracundo, o ansioso e o tímido? [...] Por que dizem que é preciso cortar os excessos, ser deixado o natural, o que afinal pode ser natural e o que poderia ser excessivo?”<sup>120</sup>.

Dessa forma, dado a compreensão que as paixões são más, não importa o método que se use para tentar reaproveitá-las de alguma forma, seja tentando atribuir a elas alguma utilidade ou algum benefício, isso não mudará sua natureza, a melhor forma de adquirir a

---

<sup>118</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 26, 56, p. 359.

<sup>119</sup> Idem.

<sup>120</sup> Ibidem.

felicidade é as aniquilando. Por essa razão que Cícero regressa às conclusões do livro III, apontando que para extirpar as paixões, deve-se destruir as suposições (*opinionēs*) ou crenças de um grande mal (que se atribui às paixões do medo e da dor) e bem (que atribuímos aquelas do desejo e do prazer) que são atribuídas a determinado objeto:

Contudo, toda perturbação, dessa espécie do espírito pode ser suprimida por aquele apaziguamento, quando fizeres aprender que não é um bem aquilo de que se originam o contentamento [*laetitia*] ou o desejo [*libido*], nem é um mal aquilo de que se originam o medo [*metus*] e a dor [*aegritudo*]. Verdadeiramente, essa é a cura certa e própria, caso faças aprender que as perturbações são, em si mesmas, malignas e nada têm de natural ou necessário [...] <sup>121</sup>.

Por último argumento, Cícero, considerando a visão geral da tradição filosófica sobre as paixões inclusive a dos peripatéticos, explana que os filósofos veem de modo unânime que as paixões são contra razão independente da visão da natureza psíquica das paixões. Então, por um argumento de eficiência, ao invés de questionar e despender energia em saber se é útil ou não, se pode ter algum benefício ou não ao tentar domar as disposições passionais pela razão, como já se sabe que originalmente serão sempre contra os juízos racionais, é mais eficiente cortá-las e seguir apenas estes juízos do que pôr em perigo a sanidade da alma ao tentar também levar o peso das paixões. Cícero usa o exemplo da cobiça para demonstrar esta lógica:

Todavia, convém que todos [os filósofos] concordem serem malignas as comoções dos espíritos contrárias à razão, embora sejam más as que levem ao medo [*medus*] ou à dor [*aegritudo*]; ou boas as que conduzem ao desejo [*libido*] ou ao contentamento [*laetitia*], ainda que a própria comoção seja repreensível. [...]. Por isso, como disse anteriormente, existe, entre todos os filósofos, um único modo de tratamento, tanto que nada devo declarar sobre o que seja aquilo que perturba o espírito, mas versar sobre a própria perturbação. Assim, primeiramente, na própria cobiça, quando se tratar apenas que seja eliminada, não é preciso buscar se é um bem não o que provoca o desejo, mas o próprio desejo deve ser suprimido, [...] <sup>122</sup>.

### **2.4.3 As quatro perturbações do néscio e as três constâncias do sábio**

Essas perturbações da alma, que são todas más, que devem ser extirpadas e que são uma doença da alma, como já foi citado anteriormente, têm na sua base quatro paixões básicas (a dor e o medo, o desejo e o prazer). Elas já foram apresentadas no livro III das *Discussões Tusculanas*, porém sob uma ótica crisipiana. No livro IV da supracitada obra, Cícero, além de desenvolver agora sob uma ótica zenoniana, une essa última aquela de Crisipo. Segundo o Arpinate, os estoicos entendem que as perturbações se originam de

<sup>121</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 26, 60, p. 363.

<sup>122</sup> Idem, 28-29, 61-62, p. 365.

suposições ou de falsos juízos sobre a um determinado objeto que são vistos como um grande mal ou bem:

Mas pretendem que as partes das perturbações nasçam de dois supostos bens e de dois supostos males: assim, seriam quatro: dos bens, o desejo e a alegria, de modo que a alegria dos bens presentes seja o desejo dos futuros; dos males julgam que nasçam o medo e a dor, o medo dos males futuros e a dor, dos presentes.<sup>123</sup>

E complementa:

Portanto, a dor é a opinião imediata de um mal presente, na qual a alma compreende ser reto em se contrair e se inclinar; o prazer é a opinião imediata de um bem presente, na qual compreende ser reto em se inchar; o medo é a opinião de um iminente mal, que compreende ser intolerável; o desejo é a opinião [sobre] vindouro bem, no entanto existe presente, porque [a alma] permite por experimentá-lo no imediato agora.<sup>124</sup>

Cícero ao apresentar essas definições acaba por conciliar a tese de Crisipo com a de Zenão sobre as paixões da alma, na qual a perturbação (*perturbatio*) segue e tem seu cerne na suposição (*opinio*). Essas quatro paixões, que Cícero atribui ao néscio, são bem conhecidas pelos estoicos. Apesar da conciliação da visão dos dois escolarcas, a concepção acerca da existência de quatro paixões basilares na escola estoica é atribuída originalmente a Zenão e não a Crísipo, segundo Diógenes Laércio: “Hecáton no segundo livro de sua obra Das paixões e Zenôn em sua obra Das Paixões afirma que os principais gêneros de paixões são quatro: dor, medo, concupiscência e prazer”<sup>125</sup>.

A definição de Cícero sobre as quatro paixões na perspectiva da *Stoa*, quando são apresentadas por outros autores antigos, notamos neles a influência e referência ciceroniana<sup>126</sup> sobre a conceptualização destas paixões basilares. Por exemplo, Aspásio (80-150 d.C), filósofo peripatético grego, quando fala sobre esse tema estoico, descreve que as quatro paixões têm seu cerne em atribuir, de forma supervalorativa, um determinado objeto como mau ou como bom:

<sup>123</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 6, 11, p. 313.

<sup>124</sup> Idem, 7, 14, p. 314 (tradução nossa): “*Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod site ex usu iam praesens esse atque adesse.*”

<sup>125</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 110, p. 206.

<sup>126</sup> Podemos notar autores posteriores a Cícero que usam a definição do Arpinate sobre as quatro paixões como João Estobeu (cf. SVF, III, 378, p. 1152) do séc. V; Aspásio (cf. idem, 386, p. 1156) de 100–150 d.C; Andrônico de Rodes (cf. ibidem, 391, p. 1158) do séc. I a. C; Fílon de Alexandria (cf. ibidem, 388, p. 1156) de 20 a.C.–50 d.C. Na definição deles, como é a de Cícero, as paixões surgem por conceber um objeto como um grande bem ou mal, e isto produz os impulsos simetricamente interligadas ao outro, o desejo ao prazer, o medo à dor; e contrapostas, o desejo ao medo, o prazer à dor. Diferenciando das definições do Diógenes Laércio, que não há esta simetria conceitual entre as quatro, nem surgem por seguir uma suposição ou opinião, mas veremos essa divergência no decorrer do texto.

Segundo ele, as paixões gerais para a *Stoa* são o seguinte: prazer, dor, medo e desejo. Acreditam, na verdade, que as paixões dependem de uma cognição de um bem e de um mal, e quando a alma é solicitada por um bem presente, temos o prazer; quando é oprimida por um mal presente, temos a dor. Em vez disto, é mudada a atenção de um bem, temos o desejo, que é um impulso para um bem aparente; quando, em seguida, nos é esperado um aparenta um mal, temos àquela que toma o nome de medo.<sup>127</sup>

Fílon de Alexandria (15 a.C. – 50 d.C), grande filósofo judeo-helenista, que usava da filosofia estoica em sua exegese dos textos da *Torah*, também aponta uma definição, que percebemos abordar aquela de Cícero: “Na alma, portanto, são quatro as paixões, duas que se preocupam com um bem presente e futuro – e são estes o prazer e o desejo –, e dois que se preocupam com um mal presente e o futuro. Estes últimos são a dor e medo ...”<sup>128</sup>.

Essas quatro paixões se relacionam em dupla: o medo com a dor e o desejo com o prazer. O medo e a dor existem, como já foi amplamente exposto, pela suposição de um mal, porém, o medo só existe por causa da dor: “Mas o medo é daquelas coisas ausentes, a dor é a presença delas; portanto, remova a dor, remove-se o medo”<sup>129</sup>. Apesar da ligação e da hierarquia entre ambos, esses dois são uma forma de sofrimento: “Pois o medo é o sofrimento de um mal futuro assim como a dor é de um atual. Por isso, alguns [estoicos] diziam que o medo é certa parte da dor; enquanto outros denominavam o medo de pré-doença, [...]”<sup>130</sup>. A mesma lógica podemos verificar na relação entre as paixões do desejo e do prazer. Estas duas nascem sob a concepção que determinado objeto é um grande bem. E, tal qual a dor está acima do medo, o prazer hierarquicamente produz o desejo de determina objeto de deleite.

Algo que nós podemos perceber sobre esta espécie de desenho conceitual que Cícero desenvolve sobre essas quatro perturbações basilares, é que ele o define e o pensa na forma de um retângulo em que cada uma dessas paixões está dispostas nas bordas desta imagem geométrica. De maneira tal que nas bordas, nas alturas do retângulo, formam duplas as paixões do desejo com a do prazer, do medo com a do dor; as duas primeiras são ligadas pela suposição ou opinião ou juízo de um grande bem, enquanto as outras duas são ligadas pela suposição ou opinião ou juízo de um grande mal. Não só isso, podemos ainda observando neste retângulo das perturbações que as pontas, em que uma paixão é contraposta

<sup>127</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, III, 386, p. 1156 (tradução nossa): “γενικ δὲ πάθη οἱ μὲν ἐκ τῆς Στοᾶς ἔφασαν εἶναι ἡδοναὶ καὶ λύπην φόβον <καὶ> ἐπιθυμίαν γίνεσθαι μὲν τὰ πάθη εἶραν δι’ ὑπόληψιν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, ἀλλ’ ὅταν μὲν ὡς ἐπὶ παροῦσι τοῖς ἀγαθοῖς κινῆται ἡ ψυχὴ, ἡσωνὴ εἶναι, ὅταν δὲ ὡς ἐπὶ παροῦσι τοῖς κακοῖς, λύπην πάλιν δὲ ἐπὶ τοῖς προδοκωμένοις ἀγαθοῖς συμβαίνει, ὄρεξις οὕσα ὡς φαινομένον ἀγαθοῦ δὲ προδοκωμένων τὸ συμβαίνειν πάθος φόβον ζ’ ἔλεγον εἶναι”.

<sup>128</sup> Idem. (tradução nossa): “τετάρων ὄντων ἐν τῇ ψυχῇ παθῶν, δνοῖν μὲν περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐνεστῶς ἢ μέλλον, ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δνοῖν δὲ περὶ τὸ κακόν, παρὸν ἢ προσδοκώμενον, λύπης καὶ φόβου etc.”.

<sup>129</sup> CÍCERO. *Discussões Tuscianas*, IV, 4, 8, p. 309.

<sup>130</sup> Idem, 30, 64, p. 367.

a outra (o medo e o desejo, a dor e o prazer), formam duplas em que as paixões são abstratas, ou seja, existem na ausência do objeto (o medo e o desejo) e as outras duas concretas que existem com a presença do objeto (a dor e o prazer). Contudo, sejam elas abstratas ou concretas, surgem de uma ligação entre um juízo sobre um impulso resultante pela experiência sensível do sujeito ao objeto percebido. Quer dizer, há, por primazia, a suposição ou opinião ou juízo, depois a modificação do ânimo. É desta combinação que se produz as quatro paixões. Assim, podemos afirmar que as quatro paixões estão dispostas geometricamente por simetria na forma de um retângulo.

Ademais, Cícero produz esse desenho geométrico conceitual, que se assemelha a um retângulo, de modo a conciliar as visões de Zenão e Crisipo (na verdade, predomina a de Crisipo sobre a de Zenão), algo que não notamos, por exemplo, nas definições que são feitas de modo isolados dessas quatro paixões por Diógenes Laércio. Este define as quatro paixões basilares dos estoicos: “A dor é uma contração irracional da alma”<sup>131</sup>, “O medo é a expectativa de um mal”<sup>132</sup>, “A concupiscência é um apetite irracional”<sup>133</sup>, e “O prazer é uma exaltação irracional diante daquilo que se considera digno de ser escolhido”<sup>134</sup>. Diógenes Laércio as apresenta após atribuí-las à Zenão como quem primeiro as definiu na história da *Stoa*<sup>135</sup>. Isso nos faz concluir que, se elas não forem de Zenão, Diógenes Laércio expõe uma visão sobre as paixões muito próxima do fundador dos estoicos. E percebemos, de modo nítido, que essas paixões se diferenciam bastante daquelas apresentadas por Cícero, e que as quatro não estão conceitualmente interligadas, mas isoladamente definidas.

Todavia, pelo visto, é exatamente a perspectiva ciceroniana aquela que é visitada por muitos autores posteriores – e como iremos ver, é ela que Agostinho usa no livro XIV de *A Cidade de Deus*<sup>136</sup> –, pois, enxergamos naqueles autores que citamos a presença, em menor ou maior grau, da visão do Arpinate com sua visão sobre as paixões que têm uma relação simetricamente complementares ou contrapostas, cujo cerne de suas origens é a concepção de um grande mal ou bem a um objeto. E não aquela que Diógenes Laércio apresenta.

Dessas perturbações basilares, originam-se subdivisões de paixões<sup>137</sup>, expõe

<sup>131</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 1, 111, p.206.

<sup>132</sup> Idem, 112, p. 206.

<sup>133</sup> Ibidem, 113, p. 207.

<sup>134</sup> Ibidem, 114, p. 207.

<sup>135</sup> Ibidem, 110, p. 206.

<sup>136</sup> “[...] todavia, entendem que estes órgãos [os cinco sentidos] feitos de terra e estes membros, que têm que morrer, impressionam as almas ao ponto de nelas fazerem nascer as doenças que são os desejos e os temores quer do prazer quer da tristeza. Estas quatro «perturbações» como lhes chama Cícero, ou «paixões», segundo muitos traduzem do grego” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 5, p. 1247).

<sup>137</sup> A mesma sequência encontramos em SVF, III, 378, p. 1152; 394, p. 1158 e 1160.

Cícero:

[...]como os ciúmes (*invidentia*) à dor<sup>138</sup> [*aegritudini*] – é preciso usar, para ensinar, uma palavra menos usual, visto (*invidia*) não se atribui apenas àquele que inveja, como também aquele que se inveja –, a rivalidade, a difamação, a inquietação, a compaixão, a opressão, o luto, o pesar profundo, a tribulação, o sofrimento, a lamentação, a preocupação, a doença, a aflição e o desespero, e outras coisas do tipo<sup>139</sup>. No âmbito do medo<sup>140</sup> [*metum*] subjazem a preguiça, a vergonha, o terror, o temor, o pavor, o espanto, a conturbação e o receio; no do prazer<sup>141</sup> [*voluptati*], a malevolência alegre com o mal alheio, o deleite, a vaidade e semelhantes; no da sensualidade<sup>142</sup> [*lubidini*], a rivalidade, a fúria, o ódio, a inimizade, a discórdia, a indigência, o desejo, e outros do mesmo tipo<sup>143</sup>

As perturbações, além de nascerem e dependerem dos juízos, Cícero as compreende como sendo voluntárias. No livro III das *Discussões Tusculanas*, observamos que a visão abordada por Cícero sobre a paixão da dor excede, apesar de subordinada, àquela moral baseada numa espécie de intelectualismo socrático, em que bastaria ciência do cerne da má conduta, que para o Arpinate está na falsa opinião, que moldaria ou interromperia a paixão dolorosa. Cícero compreende que há um mecanismo de controle, porém subordinado a razão, que permite ou não esta paixão em nascer, quando já nascida, de a calibrar em aumentar ou diminuir sua potência, ou até mesmo de extingui-la, caso se julgue assim. Ou seja, o poder de permitir o nascituro das paixões deriva da combinação entre juízo e vontade, não apenas no primeiro. Assim, o mesmo poder de criar a paixão por decisão e juízo, é o mesmo poder de a tirar; modifica-se a decisão e o juízo que é cerne dela, que ela poderá ser extirpada. Esse poder da alma não é apenas para a dor, mas para as demais paixões basilares; logo também para as demais paixões provenientes dessas fundamentais.

Assim, a filosofia da *Stoa*, que possui essencialmente um fim terapêutico, pode ser eficaz em seu intento, pois, em sua doutrina o homem tem completo poder e domínio sobre sua alma. Mesmo que essas tendências impulsivas se originem na sensibilidade e no erro de juízo, o homem possui poder absoluto sobre si, que envolve na mudança de juízo e decisão voluntária para que, ao invés de criar as paixões, que são nocivas para alma, que as destrua; ou seja, os mesmos dispositivos que escravizam o homem com as paixões como doenças, são os mesmos que o liberta e o cura. Afirma Cícero, sobre os estoicos a esse respeito: “[...] às

<sup>138</sup> Também encontramos essas definições em SVF, III, 412, p. 1166 e 1168; 413, p. 1168; 414, p. 1168; 415, p. 1170; 416, p. 1170; 419, p. 1172.

<sup>139</sup> Mesma descrição de sequência de paixões encontramos em DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 111, p. 206.

<sup>140</sup> Também encontramos essas definições em SVF, III, 407, p. 1165; 408, p. 1165; 409, p. 1165 e 1167; 410, p. 1167; 416, p. 1171.

<sup>141</sup> Também encontramos essas definições em SVF, III, 400, p. 1163; 401, p. 1163 e 1165; 403, p. 1165.

<sup>142</sup> Também encontramos essas definições em SVF, III, 396, p. 1161; 397, p. 1161 e 1163.

<sup>143</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 8, 15, p. 317.

perturbações do espírito: todas elas estão sob nosso poder, todas assumidas com avaliação e todas voluntárias”<sup>144</sup>, e por fim: “Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do espírito: todas são conjecturais e voluntárias e sob esse aspecto são aceitas, de modo que assim pareça correto. A filosofia promete extirpar radicalmente esse desvio como a raiz de todos os males”<sup>145</sup>.

Vimos que as perturbações da alma surgem a partir do impulso primário natural (*oikeiosis*) da mente em ir em direção de um determinado objeto: “O impulso é um movimento da mente em vista a um algum objeto. A paixão é um impulso excessivo que inflige os limites da razão. As paixões são, portanto, movimentos psíquicos contrários a natureza porque não seguem a razão”<sup>146</sup>. Que pelo que podemos notar, oscila entre quatro paixões ou movimentos perturbativos básicos, tendo como primazia as paixões da dor e do prazer sobre os movimentos irracionais do medo e do desejo. Contudo, o que significaria elas serem “voluntárias”?

No livro III das *Discussões Tusculanas*, quando Cícero definiu a dor como voluntária, cuja conclusão nasceu de uma hermenêutica à ação de Menedemo, estava explicitando como esta paixão pode ser extirpada, assinala o filósofo: “Portanto, se pode ser afastada, também pode não ser aceita; por conseguinte, deve-se reconhecer que a dor acolhida pela vontade e por julgamento”<sup>147</sup>. Podemos concluir que a dor nasce não só pelo juízo, mas é pela vontade, que é, ao mesmo tempo, o leme e o cerne da paixão, logo também de sua aniquilação. Então, ao combinar o juízo e a vontade temos o poder anímico que cria todas as perturbações. E, de fato, ele usa a palavra “*voluntas*” na passagem citada, que significa vontade ou desejo. Não é diferente nas outras passagens do livro IV, que além de reforçarem a necessidade de união do juízo à vontade para criar a perturbação, usam o termo vontade para designar que é ela a força do ânimo que é a condição de possibilidade de criação da paixão. Vemos isto na passagem: “Já conhecida, porém, a causa das perturbações, que se originam todas dos juízos das sugestões e das vontades, seja também o fim desta discussão [sobre as paixões]”<sup>148</sup>. E ainda, complementa: “Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do espírito: todas são conjecturais e voluntárias e sob esse aspecto são aceitas,

<sup>144</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 31, 65, p. 369.

<sup>145</sup> Idem, 38, 82, p. 385.

<sup>146</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, III, 377, p. 1152 (tradução nossa): “*Ὁρμή μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἢ ἀπὸ τοῦ πάθος δὲ πλεονάζονσα δρμη ἢ ὑπερτείνονσα τὰ κατὰ λόγον μέτρα ἢ δρμη ἐκφερομένη καὶ ἀπειθείαν τὰ πάθη.*”

<sup>147</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 28, 66, p. 281: “*Si igitur deponi potest, etiam non suscipi potest; voluntate igitur et iudicio suscipi aegritudinem confitendum est.*”

<sup>148</sup> Idem, IV, 38, 82, p. 385: “*Sed cognita iam causa perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus, sit iam huius disputationis modus.*”

modo que assim pareça errado.”<sup>149</sup>.

Todavia, em que sentido o Arpinate usa o termo vontade? E como isto cria as paixões de fato? A vontade aqui, como falamos, é uma forma de consentimento, ou seja, uma força anímica que coordena aquilo que se sente, que a nosso ver, Cícero percebe que o querer tem como única função, a manutenção da atividade do *oikeíosis*. Dessa maneira, quando se tem mau juízo, a vontade espontaneamente executa o entendimento da razão, redirecionando o *oikeíosis* em ir em direção a determinado objeto, de forma tal que este novo movimento criado pelo falso juízo não corresponde aquele fluxo natural que este impulso tem. Esta mobilidade não natural é o que perturba o ânimo, produzindo assim as paixões, que são produzidas ou calibradas conforme o querer ajusta e coordena abusadamente ou não o *oikeíosis* em se mover conforme a representação do ânimo.

Ademais, além de se atribuir este sentido para o conceito de vontade, essencialmente o querer entendido por Cícero não designa um desejo específico que anule as demais perturbações da alma, porque se assim o fosse, seria mais uma perturbação entre aquelas que eliminaria. Ora, os estoicos, na visão do Arpinate, têm como fim de sua filosofia uma terapia para extirpar as paixões. Por isso, não seria coerente terem uma perturbação que anule outra perturbação porque restará sempre uma, sendo frustrante no seu intento ético. Mesmo assim, esta nossa reflexão sobre a lógica da dinâmica das paixões em Cícero não explica a natureza psíquica da vontade na filosofia estoica. Todavia, podemos concluir que ela não é um desejo.

Além dessas quatro basilares disposições negativas da alma, Cícero também nos apresenta três positivas, que são atribuídas ao sábio, por meio das quais se originam as virtudes. Essas três forças anímicas passionais boas ou apetites racionais são chamadas de constâncias (*constantiae*), que seguem de modo inabalável a natureza e a reta razão; são elas: vontade (*voluntas*), cautela (*cautio*) e alegria (*gaudium*). E cada uma delas anula os quatro apetites irracionais da alma<sup>150</sup>: a alegria para o prazer, a cautela para o medo, e vontade para a concupiscência<sup>151</sup>. A dor, contudo, não tem uma constância que se oponha a ela, mas este

<sup>149</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 83, p. 385: “*Sed et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est, omnis opinabilis esse et voluntarios ea reque suscipi, quod ita rectum esse videatur*”.

<sup>150</sup> A explicação dessas três constâncias, de como cada uma contrapõe às quatro perturbações na *Stoa*, podemos notar a influência conceitual de Cícero em Diógenes Laércio (cf. SFV, III, 431, p. 1178), Andrônico de Rodes (cf. ARNIM, Hans Von. SFV, III, 432, p. 1178), Lactâncio (cf. Idem, 437, p. 1180); e Plutarco (cf. *Ibidem*, 439, p. 1182).

<sup>151</sup> Agostinho cita exatamente essa noção de Cícero na *Cidade de Deus*: “É assim que eles falam: querer, gozar, precaver — apenas ao sábio pertencem; desejar, alegrar-se, temer, contristar-se — são próprios apenas do insensato. Aqueles três afectos são as «permanências» (*constantiae*); os quatro seguintes são, na opinião de Cícero, «perturbações» (*perturbationes*) ou, como lhes chama a maioria, «paixões» (*passiones*). Mas em grego, como disse, aquelas três chamam -se εὐπάθειαι [*eupatheiai*], e estas quatro πάθη [*páthe*]” (AGOSTINHO.

sofrimento é eliminado pelo sábio, quando encerra a suposição de um mal presente; pois, ele é forte a qualquer abatimento do espírito, que por definição, o sábio domina seu ânimo a ponto que não aceita a menor possibilidade suscitação de dor. Ora, ser anulada por alguma constância, mesmo que por completo, implica dizer que se aceita a ideia de um ingresso futuro desta disposição da alma em qualquer situação, logo também a iminência latente de suscitação deste abatimento, que o faria menor a ponto de não mais ser considerado sábio. Porque de fato a dor, diferente das demais três paixões basilares, está relacionada com o enfraquecimento espiritual, se esta paixão dolorosa o domina, surgem as demais três paixões no ânimo mesmo com a pressão das três constâncias, fazendo-a a disposições irracional do ânimo que mais preocupa a *Stoa* em ser aniquilada. Então, não ter constância, significa dizer que foi completamente destruída, sem deixar alguma sobra falida de resquício. Por isso, que não existe uma constância para esta paixão, que é um abatimento ou uma contração do espírito<sup>152</sup>, porque a dor é nula no sábio:

No entanto, o ataque do mal presente [a dor] ao sábio é nulo, é a dor dos tolos e por ela são afetados nos supostos males e perdem ou contraem os espíritos por não obedecer à razão. Portanto, esta é a primeira definição, que a dor seja um abatimento do espírito, sendo contrária à razão. Desse modo, há quatro perturbações e três constâncias, uma vez que nenhuma constância se opõe à dor<sup>153</sup>

Cícero explica que a alegria (*gaudium*) é uma a força racional psíquica contrária ao prazer (*laetitia*): “Por outro lado, a alma que pela razão move-se plácida e constantemente, então dizemos que é levada pela alegria [*gaudium*]; mas quando a alma se exalta inutilmente e excessivamente, ou quando pelo prazer [*laetitia*] pode ser excessivamente atormentada, que, portanto, define-se: exaltação da alma sem a razão”<sup>154</sup>

Já a precaução ou cautela (*cautio*) é contrária ao medo (*metus*):

Portanto, como por natureza aspiramos aos bens, da mesma forma, por natureza, nos afastamos dos males; caso esse afastamento é feito com a razão, denomine-se precaução [*cautio*], e subentenda-se que ela só existe no sábio; mas se acontecer sem a razão e com sufocação pouco elevada e enfraquecida, denomina-se medo [*metus*]; portanto, o medo [*metus*] é precaução [*cautio*] pela razão contrária<sup>155</sup>

---

*Cidade de Deus*, XIV, 8, p. 1255).

<sup>152</sup> Cícero conhece, de fato, a definição da dor como uma contração ou abatimento do espírito, que é como Diógenes Laércio a concebe (cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 111, p. 206). Contudo, ele não a define assim, nas *Discussões Tusculanas*, quando fala ela com as demais três paixões básicas. Podemos supor que ele faz isso porque quer que nós só vejamos estas quatro disposições basilares em relação, visão esta que concilia as óticas de Zenão com a de Crisipo, que não é possível naquela visão de Diógenes Laércio. Contudo, ele demonstra ter ciência sim, como vemos na citação que segue esta nota.

<sup>153</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 7, 14, p. 315.

<sup>154</sup> *Ibidem*, 6, 13, p. 315 (tradução nossa): “*Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter; tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exaultat, tum illa laetitia gestiens vel nímia dici potest, quam ita definiunt: sin ratione animi elationem*”.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 316.

Quanto à vontade (*voluntas*) como constância, Cícero a compreende como uma espécie de desejo positivo que segue, em sua essência e de modo espontâneo, a razão e a natureza. Esta força se contrapõe à concupiscência (*libido*):

Porque isso acontece de modo constante e prudente, os estoicos a chamam a esse tipo de desejo βούλησιν (“búlesin”), que nós chamamos vontade [*voluntas*]. Eles julgam que ela só existe no sábio, e a definem assim: vontade é a que deseja algo com a razão. Mas aquela que atija com mais veemência sempre que a razão for contrária, a essa é a sensualidade [*libido*] ou cobiça desenfreada, que se encontra em todos os tolos<sup>156</sup>.

Seria essa vontade como constância a mesma faculdade psíquica que faz com que as paixões tenham seu estopim e extirpação fazendo-as voluntárias? Não compreendemos assim. Porque, de fato, esta vontade enquanto constância contrapõe apenas a concupiscência (*libido*) da alma, logo também as subdivisões que derivam exclusivamente desta paixão, porém, por conceito, este desejo positivo não contrapõe as demais três paixões basilares, por isso podemos afirmar que não se trata daquela vontade que unida ao juízo cria, amplia e pode eliminar todas as demais paixões. Assim, na visão de Cícero, os estoicos possuem dois tipos de vontade, enquanto constância, e a outra que é força de consentimento.

Outro pressuposto que podemos ter sobre as constâncias, é que elas surgem quando as paixões são completamente anuladas, e que estas disposições racionais no sábio forcem o ânimo dele a destruir qualquer condição de afloramento de alguma perturbação. Complementando isso, vemos que Diógenes Laércio descreve o sábio como quem é imune as perturbações: “Os estoicos dizem ainda que o sábio é imune às paixões porque não pode cair diante delas”<sup>157</sup>. Ademais, os estoicos concebem também que o sábio é aquele de maior grau de desenvolvimento moral, não adotando meio termo – ou se é sábio ou se é estulto:

Segundo os estoicos, nada há de intermediário entre excelência e a deficiência, enquanto de acordo com os peripatéticos existe esse grau intermediário, que é o estágio de processo moral. Com efeito, os estoicos sustentam que, da mesma forma que um bastão deve ser reto ou torto, um homem é justo ou injusto, não existindo um grau menor ou maior de injustiça; acontece o mesmo com as demais formas de excelência.<sup>158</sup>

Então, não pode haver paixões no sábio, ou sua alma é tranquila ou é abalada pelas perturbações. Fazendo-nos também concluir que as constâncias surgem como consequência da extirpação ou da governança sobre qualquer possibilidade de cerne de tendência passional, relação na qual o sábio é forte e se sobrepõe. Por essas razões, por

<sup>156</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 6, 12, p. 313.

<sup>157</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 117, p. 208.

<sup>158</sup> Idem.

definição, esta vontade como constância não é sinônimo daquele querer que anula as paixões; caso contrário, teria que afirmar que esta constância coexiste com as paixões do néscio, e isto seria um absurdo.

Nesse sentido, a vontade como constância não é a mesma faculdade psíquica que faz com que as perturbações sejam voluntárias, mas é um forte desejo em querer aquilo que é racional e conforme a natureza. Sendo esta faculdade psíquica apenas um meio pelo qual o estulto se torna sábio, livrando-se assim das paixões. Ademais, ela, conjuntamente com as demais duas constâncias, está presente no sábio apenas para manter o estado de tranquilidade da alma, a *ataraxia*. É neste sentido que Cícero chamou estas disposições positivas de constâncias (*constantiae*), porque mantém o ânimo da pessoa apaziguado, inviabilizando alguma decaída do ânimo em regressar ao estado de estultice pelo reaparecimento das paixões. Isto nos leva a compreender, que chegado a este estado de sabedoria, só há esta vontade enquanto constância, porém não no estado anterior de estultice. Assim, para o processo de elevação moral, o querer serve apenas como instrumento de transição em transformar a concupiscência, quando anulada por este dispositivo psíquico, em vontade; o medo, em cautela; o prazer em alegria. Contudo, a dor é uma perturbação diferenciada, porque se contrapõe à força interna do estoico em anular as paixões. Se há abatimento do espírito, isto é, dor, como haverá coragem para superar as demais paixões? Só há verdadeiro sábio se não há dor nem sombra de incômodo. Por isso não há constância própria para a dor.

Sêneca, do mesmo modo que Cícero, compreende as paixões como voluntárias. Isso mostra que o primeiro sofreu influência do segundo em sua especulação sobre as paixões. Na epístola 80, Sêneca diz: “Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem existe dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade”<sup>159</sup>. De fato, sem a vontade não pode o homem passar da debilidade das paixões para sua completa ausência, e assim por meio da *ataraxia*, o homem pode ser verdadeiramente feliz, ou seja, encontrar a paz interior, a verdadeira *eudaimonia*. Sêneca entende que é o voluntarismo o dispositivo que faz com que se faça o movimento definitivo para livrar-se das paixões. SILVA (2018, p. 45) comenta sobre essa mesma passagem de Sêneca, que compreende que essa faculdade da alma como uma força interna, o querer:

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 obtemos 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,

<sup>159</sup> SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, IX, 80, 4, p. 345.

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.

Isso nos faz concluir que essa faculdade psíquica, a vontade, só pode ser uma força interna de consentimento, autônomo e de natureza divergente às paixões e às constâncias. Não pode ser uma espécie de desejo, pois se assim fosse, seria uma paixão, e por essa via restaria ainda uma paixão que nos faz deduzir que o néscio nunca será um sábio – porque lhe sempre resta uma perturbação –, e se fosse um sábio, seria absurdo segundo a filosofia estoica, porque não pode ele ser forte contra as paixões tendo uma que o governe.

Ademais, não vemos essa força interna, o querer, com o mesmo sentido do que aquela vontade enquanto constância, pois este querer é, em sua natureza na concepção dos estoicos, uma faculdade que modula as paixões, que tem poder de trocadas umas por outras disposições, que as fazem nascer ou morrer; quando anuladas através dos retos juízos e por este mesmo querer, há o estopim na concepção das três constâncias, dentre uma destas últimas a vontade. Nesse sentido, o querer é ontologicamente diferente deste desejo positivo permanente em adquirir o bem.

Após estas distinções entre dois conceitos divergentes que Cícero aborda sob a mesma palavra latina, *voluntas*, podemos perceber pontos semelhantes que há entre a vontade como força de escolha nos estoicos com o conceito de livre-arbítrio. Ambos conceitos moldam, calibram, propiciam o cerne e o falecimento das paixões; todavia, em Agostinho, o livre-arbítrio não possui este mesmo poder de domínio absoluto sobre as paixões nos estoicos, ademais a área de atuação da vontade não se restringe apenas àquela observada pelos estoicos. Agostinho compreende que a vontade livre atua não só sobre as paixões, mas nos processos cognição sensitivas e racionais. Ou seja, a vontade livre não é subordinada aos juízos racionais, podendo inclusive alinhá-los para servirem ao que a vontade almeja. Como também medeia, além de coordenar, de modo ativo, os processos de elaboração do sentir (paixões e sensações), fato que os estoicos não concebem em sua filosofia. Nesse sentido, a vontade nos estoicos é sim arbítrio, porém não livre.

Sobre a relação do querer com a razão, pelo que nós observamos até agora nos estoicos, há primazia do juízo sobre as paixões, ou seja, primeiro se faz juízo verdadeiro sobre as coisas atingindo a ciência correta, para depois as paixões serem voluntariamente anuladas, não pensando que este mesmo querer, que é aquilo pelo qual a razão domina e anula as paixões, não poderia também moldar este mesmo juízo racional. Essa primazia socrática, da qual os estoicos são herdeiros, como Cícero apontou, é estranha na filosofia das paixões em Agostinho, pois, mesmo que se tenha um juízo certo pela posse da Verdade, o ser humano

pode não querer. Nessa perspectiva, o falso voluntarismo da *Stoa* abordado por Cícero, concebe a existência do querer como meio necessário de mediação da razão com as paixões, mas no fim, acaba que esta faculdade volitiva sendo apenas um braço do intelectualismo socrático da mesma escola, a modo a resolver o como a alma humana consegue anular as paixões, que o mesmo autor, interpretando Zenão e Crisipo, percebe que a pura epistemologia aplicada na ética não explica como o sábio tem as paixões extintas e o como se mantém assim.

Ademais, pelo que podemos notar, esta vontade como uma força como poder de escolha compreendida pelos estoicos, é uma atividade de controle absoluta e autônoma, que tem um poder incondicional sobre as paixões, não precisando de um auxílio restaurador a alma humana para as dominar, apenas do direcionamento da razão para isto, que segundo os estoicos, esta última é suficiente para alcançar a perfeição humana em sua ética na figura do sábio estoico. Já na visão de Agostinho, a vontade não tem poder absoluto sobre as paixões, ou seja, ao invés de ser a mediadora e executora absoluta daquilo que concerne a razão sobre paixões, pode também haver a ordem contrária; quer dizer, das paixões dominarem a vontade livre para que esta subordine os juízos racionais a modo que trabalhem para que se obtenha os objetos de desejo das forças passionais da alma. A razão pode sim render-se às paixões, pela mesma forma que ela pode controlá-las. Não só isso, a própria razão não tem poder absoluto de conhecer a Verdade, quando abalada pelas paixões, precisa da ajuda da luz divina para que ela possa ser elucidada e guie sua atividade para a Verdade; ademais, a vontade livre precisa também deste mesmo auxílio divino para que a recupere, e restaurada, consiga dominar as forças irracionais do ânimo.

Então, apesar de Cícero perceber que aquilo que move as paixões é o querer conjuntamente e sendo guiado pela razão, por sua visão ser demasiadamente crisipiana, mesmo quando aborda Zenão no livro IV das *Discussões Tusculanas*, a força volitiva serve mais para revolver um problema da abordagem intelectualista – de como a razão sendo de natureza psíquica distinta das forças passionais consegue anulá-la, pois, a primeira é uma operação cognitiva e esta última uma força do ânimo – do que uma ética baseada no voluntarismo como é a de Agostinho. Assim, o Arpinate não investiga a fundo a natureza da vontade; vendo-a apenas como um instrumento de aniquilação das paixões, e não como uma faculdade autônoma em relação a razão, mas atrelada e subordinada naturalmente a esta última. Ou seja, ele constata a presença desta vontade na alma, mas não procura entender sua essência e limites dentro da antropologia, psicologia e dentro dos dados da experiência humana. Por não se aprofundar nesta investigação, incongruente, tem a vontade como

algo absoluto em relação às paixões, mas completamente submissa aos juízos racionais. Assim, mesmo que ele entenda que as paixões são voluntárias, não se questiona se o homem pode não querer a verdade apresentada pela representação cataléptica. De fato, apesar de ser absoluta em relação às paixões, a vontade, na visão da *Stoa* de Cícero, é força interna deliberativa completamente subordinada aos juízos da alma.

### 3 A POTENCIALIDADE DA VONTADE E A DISTINÇÃO DESSE CONCEITO COM O DE PAIXÕES DA ALMA EM AGOSTINHO

Neste capítulo analisaremos a visão de Agostinho sobre a vontade humana e distinguiremos este conceito daquele das passionaisidades do ânimo. Ao mesmo tempo, iremos apontar de modo sucinto pontos que estes dois conceitos distinguem daqueles que apresentamos sobre os estoicos na ótica de Cícero. Iremos nos concentrar na análise destes conceitos nas obras *O Livre-arbítrio*, *Confissões* e *A Trindade* do Hiponense. Adotamos como percurso expositivo para este capítulo apresentar, em primeiro lugar, os pontos basilares que julgamos pertinentes ou como pressupostos para os conceitos que nos propomos verificar, isto é, as influências que Agostinho sofreu, sua antropologia e sua cosmologia. Em segundo lugar, analisaremos a primeira característica da natureza da vontade que é de livre escolha na obra *O Livre-arbítrio*, e de como este conceito distingue das paixões e rompe com a filosofia estoica, ou seja, o querer, apesar de ser uma força impulsiva, não é uma paixão, e é aquilo que controla e propicia o surgimento das forças passionais; mas distingue dos estoicos no sentido que a vontade de fato é livre por não estar subordinada naturalmente a razão, rompendo assim com aquela moral estoica que tem sua centralidade numa epistemologia socrática e na natureza das disposições psíquicas da alma, voltando-se por consequência a uma moral que tem como protagonista o voluntarismo. Em terceiro lugar, investigaremos a segunda atribuição da vontade que é seu caráter impulsivo de amor na obra *Confissões*, que diferente daquela vontade abordada pelos estoicos, cuja única característica é de controle das perturbações do ânimo, ela é aquilo que movimenta toda alma com suas faculdades a uma determinada direção, escolhido livremente pelo mesmo querer, podendo inclusive ficar dividida em buscar diversos objetos que a razão julga não serem adequados e que são desejados pelas paixões; mesmo movimento livre este que faz a volição se tornar escrava das paixões, à medida que se vicia em consentir em estar subordinada a elas. Por último, apresentaremos os limites da vontade de ser aquela mediadora entre a memória e a inteligência, em sua atuação naquilo que Agostinho definiu como homem exterior.

De fato, delimitar o significado exato do conceito de vontade (*voluntas*) em Agostinho se torna uma tarefa complexa porque mesmo que seja o primeiro autor da história do ocidente que põe este conceito como destaque em sua filosofia com plena originalidade, não tem um tratado sistemático sobre o assunto, atribuindo assim novos significados a partir de sua visão cristã sobre os confrontos e as reflexões filosóficas, bíblicas e literárias que teve no longo da vida, ficando assim limitado a determinado contexto que não propicia uma

melhor organização<sup>160</sup>.

O mesmo fato acontece ao analisarmos as paixões, cujo conceito verificamos espalhado em diversas obras, mas adotamos por via metodológica centrarmos na vontade em relação as paixões neste capítulo, pois, na visão do Hiponense, é o querer quem de fato executa aquilo que as paixões visão ou não pelo consentimento, ou seja, elas não atuam diretamente no movimento do corpo, mas sim o querer pelo livre-arbítrio. Já no próximo capítulo, iremos focar nas paixões em relação à vontade, distinguindo a natureza delas conforme a atuação e a função que a vontade exerce sobre estas forças passionais.

Neste capítulo segundo, também adotamos três definições informais<sup>161</sup> do conceito vontade como livre escolha, amor<sup>162</sup> e consentimento, porém é de nossa compreensão que o cerne destas definições informais está presente na obra denominada *As Duas Almas* (391 – 392 d.C), que foi elaborada por Agostinho ainda quando era presbítero (391 – 395 d.C), como informa as *Retratações* sobre este escrito<sup>163</sup>, contra as teses levantadas pelos maniqueus. Nesta obra, há a primeira definição formal sobre o conceito de vontade, que segundo a nosso entendimento, foi aperfeiçoada mais num determinado aspecto nos escritos do *O Livre-arbítrio* (387/388 – 395 d.C), *Confissões* (397 – 401 d.C) e *A Trindade* (391 – 392 d.C), podendo relacionar a vontade como livre-arbítrio para primeira obra, amor para segunda, e consentimento a terceira; todavia, esta atribuição de um conceito a uma obra é apenas sobre ponto de vista didático, pois, por exemplo, o amor e consentimento já aparecem na obra *O Livre-arbítrio*, mas a ênfase proposto pelo nome do mesmo escrito é da livre escolha; a mesma lógica podemos atribuir para outras duas obras.

Assim define Agostinho, de modo formal, na *As Duas Almas* o conceito de vontade: “Eis como ela é definida: a vontade é um impulso da alma que, sem ser coagida por

<sup>160</sup> Cf. FITZGERALD, A. D. (org.). *Agostinho Através dos Tempos: Uma Enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019, 970 p.

<sup>161</sup> Cf. Idem, 972-973 p.

<sup>162</sup> O querer é tratado como amor no livro I da obra *Doutrina Cristã*, vemos também presente nos livros VIII-XII da obra *A Trindade*, nos livros I e VIII das *Confissões*. Dentro de todo livro I da *Doutrina Cristã* e na obra *A Trindade*. X, 10, 13, p. 327, Agostinho desenvolve a tese o *uti* e o *frui*. Segundo essa tese, há certas coisas que devem ser usadas, enquanto outras que devem ser fluídas, isto é, apenas Deus deve ser; porque os demais seres ao serem criados pelo *Lógos* divino, não têm fim em si mesmo, por não terem o poder de se criarem, têm como fim, dessa maneira, ao Ser supremo que os fez e os mantém. Assim, o ser humano, como os demais seres da criação, deve amar os demais seres não como fim próprio, fluindo assim deles, mas usar deles para fluir do sumo Bem.

<sup>163</sup> AGOSTINHO. *Retratações*, I, 15, 1, p. 71: “Depois desse livro [*A utilidade de crer*], sendo ainda presbítero, escrevi contra os maniqueus sobre *As duas almas*, das quais, conforme dizem, uma é parte de Deus, a outra procede do povo das trevas, não criada por Deus, mas coeterno com Deus; e cometem a loucura de dizer que num homem existem ambas as almas; uma boa, a outra má; ou seja, afirmam que essa má é a própria carne, a qual dizem que é também do povo das trevas; mas a boa, da parte que vem de Deus, que lutou com o povo das trevas, mesclou as duas; e atribuem as coisas boas do homem à alma boa, mas todos os males à alma má”.

nada, nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa”<sup>164</sup>. Sob esta definição na qual a vontade é um impulso da alma, que leva esta última a perseguir um determinado objeto percebido pela inteligência, lembrado pela memória e conhecido pela via da sensação, podemos concluir que o querer é uma força impulsiva, amorosa, que busca um alvo estimado daquilo que lhe é carente ou manter um determinado objeto amado e vislumbrado. Este aspecto desenvolvido por Agostinho para combater os maniqueus na obra *As Duas Almas* é regressado nas *Confissões*, e neste último escrito podemos notar como as concupiscências influenciam, porém, e isso iremos estudar, não têm poder de forçar a vontade em sua atividade; colocando-a na posição de consentir aquilo que sua razão e a luz divina<sup>165</sup> apontam como perfeição ou aquilo que as efemeridades da vida podem dispor de deleite.

Contudo, este movimento da volição em ir em direção a determinado objeto amado, seja para mantê-lo como para adquiri-lo só poderia ocorrer se ela fizesse e tivesse este poder de executar este ato de forma livre. Ou seja, nenhuma ação externa pode forçá-la a mudar de direção. A partir disto, todo ato mau feito pelo ser humano é eticamente culpável, não pela natureza da alma ou do corpo – via pela qual poderia isentá-lo moralmente de responsabilidade do ato, ainda porque para Agostinho ambos são um bem como iremos ver mais na frente –, e sim porque se busca ou se conserva determinado objeto que vai contra a lei da justiça divina, ou seja, aquela lei que rege a ordem do cosmo posta pelo sumo Bem; mas só há transgressão desta lei porque há liberdade humana, e esta reside no poder de escolha da faculdade do querer, como aponta Agostinho na obra *As Duas Almas*: “Eu digo então que o pecado é, propriamente falando, a vontade de conservar ou obter o que a justiça nos proíbe e que somos livres para nos abster. De fato, se não houvesse liberdade não haveria vontade”<sup>166</sup>. Este aspecto é trabalhado com maior especificidade na obra *O Livre-arbítrio*, tratando-se

<sup>164</sup> AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 16, p. 10.

<sup>165</sup> Em dados momentos falaremos desse termo, “luz divina”, da qual Agostinho usa em dois sentidos em suas obras, sob o ponto vista ontológico ou moral. O primeiro sentido faz alusão a teoria da criação, em que o *Lógos* divino cria sua obra a partir do nada (*ex nihilo*), remetendo aquela capacidade de Deus ordenar a matéria informe e pôr sua forma, como aponta Ayoub (2011, p. 40): “A infirmitade é rompida pela iluminação divina, que nesse contexto significa que Deus dispôs: ‘mediante uma distinção ordenada as formas de todas as coisas em seus lugares e sedes’ (*Gn. c. Man.*, I, iii, 5 ). Iluminar é, portanto, conceder formas, entre trevas e luz para a sucessão da matéria informe e desordenada pelas coisas com formas, que as situam na ordem divina e lhes conferem singularidade e distinção. Em ambos, o fiat lux equivale ao Verbo divino, ou seja, ao Filho que, como vimos, é por quem Deus faz criaturas ordenadas e distintas.” A luz moral, diferente dessa primeira, é associado ao Filho, a Verdade interna, Sabedoria; pois, assim como a luz sensível possibilita dos olhos captarem as formas e as cores por tornar o mundo exterior visível aos olhos do homem interior, também é essa luz divina, que possibilita da alma humana perceber sua confusão, direcionando a razão a mesma Verdade interna, e possibilitando a vontade e o amor do ânimo em ir em direção da ordem dos seres, Ayoub (2011, p. 40) explana sobre isso: “Tal luz incide sobre a razão, é a própria para o conhecimento, e ilumina o coração, direciona a vontade e tornando-a o amor do que deve ser amado. Neste sentido, o Verbo se fez carne e converteu os homens, que se deformavam afastando-se de Deus e se prendiam ao amor dos seres corporais.”

<sup>166</sup> AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 15, p. 10.

assim de uma faculdade que além de não ser forçada pelas demais, consegue forçar a razão, que é um bem maior, a se submeter às paixões, que é um bem inferior inclusive à vontade. Isto é possível porque o querer é uma faculdade meditadora, entre a razão e as paixões; não só dessas duas, na obra *A Trindade*, ela é quem medeia a memória e a inteligência, e essas suas duas, com as sensações. Nesse aspecto, a vontade, em Agostinho, é uma espécie de “coração” da alma, por ligar e intermediar as demais faculdades.

Quanto à vontade como consentimento, notamos que está intrinsecamente ligada ao livre-arbítrio ou amor da vontade, no sentido de executar aquilo que é estimulado pelos bens menores da alma (paixões e sensações) ou sugerido pelo bem maior que é a razão. Apesar de ser mais comum se usar o termo quando o querer não aceita aquilo que as concupiscências têm como alvo<sup>167</sup>. Como podemos notar este uso na obra *As Duas Almas*, Agostinho expõe que aquilo que os maniqueus concebem por duas almas com naturezas divergentes, pela qual faz o ser humano tender para o bem ou para o mal, reside no consentimento da vontade, que quer ora aquilo que é bom conforme a razão e o bem, ora aquilo que é contra a lei da justiça, da mesma e única alma ou personalidade:

Após ter assinalado o culposo delírio que exclusivamente pôde inventar o sistema das duas espécies de almas diferentes, eu devo pelo menos compreender o que no fundo de tudo isso pode haver para ser aprendido e retido? Essa classificação significa somente que, no momento de decidir, o consentimento se volta uma hora para o mal e outra hora para o bem? Mas, não é mais simples então ver nisso a unidade da alma, que, armada com sua vontade livre, pode se voltar para um lado ou para outro e rever, da mesma sua primeira resolução? Eu mesmo verifico isto em mim, mas conservo perfeitamente a percepção de minha personalidade única, quando considero duas opiniões e escolho uma ou outra. Frequentemente acontece de uma me agradar e a outra me convir; então, hesito. Isto não me espanta, pois somos feitos de uma maneira tal, que o prazer pode nos atrair para a carne e a honra para o espírito.<sup>168</sup>

O consentimento tem como fim coordenar a faculdade do sentir, que segundo nossa visão, compreende as sensações e as paixões; e essas duas, quando estão ativas, estimulam o querer em buscar determinado objeto alvo ou não de deleite delas; após ouvir também a sugestão da razão e comparar com aquilo que está na memória, o querer aceita ou não, ou seja, consente ou não, seguir as sugestões daquilo que é visado pela faculdade do sentir. Todavia, apenas nos aprofundaremos com aquilo que está proposto na obra *A Trindade*, em que descreve como o querer se une à inteligência e à memória para elaborar ativamente a sensação, e de como o querer pela sua capacidade mediação, ao consentir com as más paixões, perverte e distorce a percepção cognitiva sensitiva sobre a realidade, em vista de

<sup>167</sup> Cf. AGOSTINHO. *Retratações*, I, 15, 2, p. 72; *Comentário Literal ao Gênesis contra os Maniqueus*, II, 14, 21, p. 566; *A Continência*, I, 8, 20, p. 215; e *O Espírito e A Letra*, I, 60, p. 90-91.

<sup>168</sup> AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 19, p. 12.

atender aquilo que as paixões almejam. Nesta relação cognitiva sensitiva, em que o querer estabelece a intermediação entre memória, inteligência na produção da sensação, ele se manifesta sobre o nome de atenção.

### **3.1 Pontos importantes a destacar na filosofia de Agostinho: a cosmologia e a antropologia e as influências da filosofia helenística.**

Agostinho sofreu várias influências como Sêneca, Hiério, Virgílio, Aristóteles, além daquela proveniente de Cícero, em seu repertório filosófico helenístico-romano e literário, que o fez se destacar em relação a diversas personalidades de seu tempo. Notamos a excelente erudição de Agostinho quando ele identifica que Fausto, famoso bispo maniqueísta, possuía uma ignorância abissal em relação à alta cultura. A doutrina desse bispo<sup>169</sup> foi aquela à qual, desde os nove anos, o Hiponense nutriu admiração, ficando preso a ela por anos, produzindo nele grandes expectativas em conhecê-lo<sup>170</sup>, porque poderia esse responder suas dúvidas, mas o encontro com Fausto trouxe-lhe a frustração e o afastamento em relação à doutrina maniqueia: “Descobri logo que ele nada entendia das disciplinas liberais, com exceção da gramática, da qual conhecia apenas o corriqueiro. Tinha lido alguns discursos de Cícero, pouquíssimas obras de Sêneca, algumas obras de poetas, e umas poucas, de seus correligionários, escritas em latim [...]”.<sup>171</sup>

Como podemos notar pela citação, Agostinho conhece muitos outros autores estoicos como Sêneca, e obras deste filósofo para afirmar que Fausto leu poucas. Então, Agostinho não apenas tem uma visão acerca da *Stoa* através de Cícero, mas de outros de modo direto do período helenístico. Notamos seu conhecimento acerca de algumas delas, como por exemplo, do ceticismo acadêmico. Ele se envolveu com ela após se desiludir com a seita maniqueia, como consequência do encontro com o bispo Fausto. Observamos isso quando Agostinho afirma nas *Confissões*: “Acudira-me de fato a ideia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os Acadêmicos, quando afirmavam que ser preciso

---

<sup>169</sup> O maniqueísmo é uma filosofia religiosa sincrética ou gnóstica propagada por Manes, filósofo cristão do século III. Agostinho a trilhou por nove anos de sua vida. É uma doutrina dualista, que concebe como princípios organizadores e criadores do cosmo duas forças substancialmente divergentes, ou seja, o bem e o mal, luz e trevas: “Daqui deduzia eu a existência de uma certa substancia do mal que tinha a sua massa feia e disforme - ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar - a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse, me obrigava a crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia em duas substancias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal mais diminuta e a do bem mais extensa. Deste princípio pestilencial provinha as restantes blasfêmias” (AGOSTINHO. *Confissões*, V, 10, 20, p. 130).

<sup>170</sup> Idem, 6, 10, p. 120.

<sup>171</sup> Ibidem, 11, p. 121.

duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da Verdade”<sup>172</sup>. Como também de ter pelo menos noções de filosofias como a de Epicuro. Notamos estas impressões de Agostinho sobre esta escola, quando abandona o ceticismo e começa a ver com simpatia a doutrina cristã: “Discutia com seus amigos Alípio e Nebrídio sobre o fim dos bons e dos maus”<sup>173</sup>. Eles discutiam, neste momento, a tese de Epicuro:

No meu conceito, Epicuro teria recebido a palma, se eu não acreditasse que, depois da morte, a alma vive e leva os méritos consigo, o que Epicuro negava. E me indagava: se fôssemos imortais e vivêssemos num perpétuo prazer do corpo, sem temor de perdê-lo, por que não seríamos felizes? Que coisa mais seria preciso procurar? Eu não concebia que em nisso consistia a minha miséria”<sup>174</sup>.

A mudança do ceticismo e a superação dos problemas advindos da doutrina maniqueia, para depois poder abraçar a fé cristã, ocorrem em boa medida graças ao contato de Agostinho com o neoplatonismo: “Tu me proporcionaste, através de um homem inflamado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos<sup>175</sup> traduzidos do grego para o latim”<sup>176</sup>.

Agostinho teve não só essas influências, mas também de filósofos gregos como Hiério<sup>177</sup> e Aristóteles<sup>178</sup>, mas também de literatura grega de mesma origem como de Homero, desde que traduzidos para o latim; ainda mais, da própria literatura latina como a de Virgílio. Percebemos a ciência de Agostinho a estes dois últimos, por exemplo, quando os cita em *A Cidade de Deus*. Observemos como Agostinho demonstra como os romanos se consideram herdeiros da mitologia grega e de sua cultura através de seu pai fundador, Eneias, filho da deusa do amor (Afrodite na mitologia grega e Vênus na latina). Ele travou uma saga rumo à península itálica após fugir da devastação que foi feita à sua cidade natal pelos gregos, com o fim de fundar um novo povo neste local, como lhe foi prometido por Netuno ou Zeus:

---

<sup>172</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, V, 10, 19, p. 129.

<sup>173</sup> Idem, VI, 16, 26, p. 164.

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> O principal expoente dessa escola, da qual Agostinho teve forte influência, foi Plotino. O termo “neoplatônicos” é uma atribuição moderna. Eles se consideravam como platônicos, por fazer regressar a filosofia platônica em novos moldes.

<sup>176</sup> Ibidem, VII, 9, 13, p. 182.

<sup>177</sup> Nas *Confissões*, notamos que Agostinho tem acesso as primeiras impressões das matérias de oratória e filosofia através de Hiério, mas não temos noção da extensão da influência deste autor sobre Agostinho como foi a de Cícero, que inegavelmente este último foi uma grande referência ao Hiponense. Vemos a influência de Hiério em Agostinho na passagem das *Confissões*: “Que motivo, Senhor Deus meu, me levou a dedicar esses livros [sobre a beleza e a harmonia] ao orador romano Hiério? Não o conhecia pessoalmente, mas o estimava pela grande fama de seu sabor e porque me agradaram palavras suas que ouvira. Estimava-o sobretudo por agradar a outros, que o cumulavam de louvores e se admiravam de que um sírio de nascimento, célebre na oratória grega, se tornasse também orador notável da língua latina e profundo conhecedor de questões relativas à filosofia” (Ibidem, IV, 14, 21. p. 101-102).

<sup>178</sup> Por exemplo, a obra *As Categorias* de Aristóteles: “De que me servia ter lido e compreendido sozinho, aos vinte anos, a obra de Aristóteles, intitulada *As dez categorias*, que me viera às mãos?” (Ibidem, 16, 28. p. 106).

Efectivamente, Homero que, diz-se, viveu antes da fundação de Roma, apresenta este Deus [Neptuno,] a fazer uma profecia importante acerca da estirpe de Eneias, por cujos descendentes Roma foi fundada, e diz-nos até que cobriu Eneias com uma nuvem para que não fosse morto por Aquiles. Isto mesmo é confessado em Vergílio: (*Neptuno*) *desejava destruir pela raiz as muralhas da perjura Tróia construídas por suas próprias mãos*<sup>179</sup>.

Na obra *A Vida Feliz*<sup>180</sup>, podemos notar, de modo mais nítido, as influências das escolas estoica, epicurista e neoplatônica no dinamismo do filosofar cristão de Agostinho, quando ele diz:

Disse eu [Agostinho]:

—Vejamos, não concordais então que, em certo sentido, os homens sábios possuem o espírito mais pleno e mais livre do que os ignorantes?

Assim é, concordei, e podes crer que isso representa para os espíritos certa esterilidade e fome. Pois, do mesmo modo como o corpo, privado de alimento, fica exposto a doenças e reações malignas decorrentes de sua inanição, assim o espírito ignorante está impregnado de doenças provenientes de suas carências. Os antigos justamente queriam que fosse chamada malignidade essa decomposição que é mãe de todos os vícios, pois vem a ser o nada e o vazio. E a virtude contrária a tal vício denomina-se moderação, temperança ou frugalidade. Esse termo vem de *fruges* e tem o significado de frutos. Evoca assim uma espécie de fecundidade provida ao espírito graças a essa virtude. Por outro lado, *nequitia* vem da palavra *nihil* (nada), que lembra a improdutividade. Com efeito, pode-se chamar nada aquilo que se escoa, decompõe, dissolve e não cessa de certo modo de se deteriorar e perder. Por isso, os homens sujeitos ao vício da malignidade (*nequitia*) são chamados "perdidos". Ao contrário, quando existe algo que perdura, se mantém, não se altera e sempre fica semelhante a si mesmo, aí está a virtude. E o elemento mais importante e particularmente belo da virtude é a chamada temperança ou frugalidade<sup>181</sup>.

Podemos apurar, por meio dessa citação, traços comuns e de origem da filosofia helenística quando se utiliza da articulação dos termos sábio e indigente dentro da especulação filosófica de Agostinho. Percebemos, mais precisamente neste filosofar, a presença da escola estoica quando ele expõe que a sabedoria e a virtude provêm da temperança ou da frugalidade, enquanto o inverso produz os vícios da malignidade naquilo que ele chama de *nequitia*. Ademais, notamos que Cícero é a influência no emprego das categorias *fruges* (ou frugalidade) e *nequitia* (ou vícios a malignidade) sobre os conceitos respectivos do indigente e do sábio, verificamos isso na passagem da *Discussões Tusculanas* quando o Arpinate expõe:

Frugalidade, segundo creio, vem de “fruge”, em relação a que nada de melhor provém da terra; iniquidade [*nequitia*] (ainda que seja talvez mais complicado, mas tentemos: que nos julguem termos brincado, se não for nada disso) é derivado daquilo que inutilmente existe em tal homem, pelo que se diz do mesmo modo “para

<sup>179</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, III, 2, p. 288.

<sup>180</sup> O título original da obra é *De Beata Vita*, que na bibliografia está sob o nome *Diálogo sobre a Felicidade*. Todavia, optamos no decorrer do texto usar o nome *A Vida Feliz*, que é a tradução clássica da referida obra agostiniana.

<sup>181</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 2, 9, p. 128.

nada”. – Para que alguém seja, portanto, sóbrio, ou, se preferes, moderado e temperante, é necessário que seja constante; mas quem é constante, é tranquilo; quem é tranquilo, está livre de toda perturbação e também, portanto, de enfermidade. E essas são as disposições do sábio: logo, do sábio a enfermidade fica longe<sup>182</sup>.

De fato, Agostinho recebe o pensamento de Cícero sobre os estoicos, ao fazer uma analogia da alma com o corpo humano e chega a apresentar as mesmas conclusões do Arpinate de que a sabedoria é a saúde da alma, enquanto a carência de ciência é a doença do espírito. Estas conclusões, como vimos nas *Discussões Tusculanas*, são provenientes da visão de Crisipo sobre as paixões, que concebeu essa carência como uma espécie de insanidade. Todavia, apesar de ter essa influência ciceroniana, não adere a visão de Cícero em concebê-las como uma insanidade, mas concorda em vê-las como um sinônimo de indigência do espírito.

Sobre o sábio, Agostinho, seguindo os passos da obra citada do Arpinate, compreende-o como uma pessoa completamente perfeita no sentido moral. É um homem cujo ânimo não é abalado por nenhuma perturbação da alma. Porque a indigência não está presente em seu espírito, logo a dor e aquilo que faz parte das vicissitudes humanas são nulas e inexistentes em sua mente:

— Ninguém duvida agora de que quem se encontra na indigência seja feliz? E não precisamos indagar se o sábio sofre de necessidades corporais, pois essas coisas não se fazem sentir na alma — sede da vida feliz. A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta. Ele se servirá de tudo o que for necessário a seu corpo, e estiver a seu alcance. E, caso contrário, a falta desses bens não conseguirá abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte, e o forte nada teme. Assim, o sábio não teme a morte corporal, nem os sofrimentos que não consegue expulsar, evitar ou retardar, com a ajuda daqueles bens, de cuja posse pode acontecer ver-se privado. Entretanto, não deixará de se servir honestamente desses bens, caso os possua<sup>183</sup>.

Na obra *Retratações*, Agostinho se retrata dessa abordagem do conceito de sábio realizada na obra *A Vida Feliz*. Ele esclarece que a concepção que é aqui desenhada não corresponde a uma propriamente cristã a qual ele tenta construir neste diálogo; ao invés disso, pela definição exposta na *A Vida Feliz*, expõe na verdade uma concepção estoica sob o nome de cristã, comentando, assim, um erro conceitual pela influência estoica que tinha ainda forte devido a sua recente conversão. Dessa forma, podemos concluir que o Hiponense não conseguiu articular a influência da *Stoa* a modo de criar um conceito propriamente cristão, como vemos em outras obras de Agostinho<sup>184</sup> do mesmo período desta última, mas apenas

<sup>182</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 8, 18, p. 233.

<sup>183</sup> Idem, I, 3, 25, p. 145-146.

<sup>184</sup> Notamos também na obra *Solilóquios* que Agostinho adota sim a concepção de sábio estoico, mas em certa medida: “Portanto, não duvidas em denominar ciência esta disciplina [geometria], se é que tens alguma? Não, com a permissão dos estoicos, que a ninguém mais atribuem a ciência senão ao sábio. Não nego, em sua consciência, que possuo a percepção deles, a qual eles atribuem também a ignorância. Mas tampouco os temo. Ao contrário, tenho como ciência o conhecimento das coisas sobre as quais me perguntaste [que se dá pelos

reproduziu a concepção estoica de sábio. Isto, além de explicitar a forte tendência que essa escola impõe sobre o jovem Agostinho, também evidencia a radical diferença de visão do sábio estoico daquele conceito cristão<sup>185</sup>. Essa distinção se baseia no fato de que aquilo que o estoico tem como sábio, é uma noção próxima daquela cristã de homem após a ressurreição, sendo impossível esta visão de homem perfeito da *Stoa* se realizar na condição mortal deste mundo para o Doutor da graça:

Nesse livro [*A Vida Feliz*], estabeleceu-se entre nós, que juntamos investigávamos, que a vida feliz não é senão o conhecimento de Deus. [...], e por ter dito que a vida feliz, durante o tempo desta vida, reside apenas na alma do sábio, qualquer que seja a condição do corpo, visto que o Apóstolo espera o perfeito conhecimento de Deus,

---

sentidos e pelo entendimento]” (AGOSTINHO. *Soliloquios*, I, 4, 9, p. 26). Agostinho adota a noção de sábio estoico no ponto de possuir a ciência, ou seja, a Sabedoria, e seu contrário, o néscio não. O néscio é aquele que de fato não tem posse da Sabedoria, mas tem a introdução dela mesmo na fase de ignorância, por isso antes ele tinha afirmado no *Soliloquios*, algumas formas de conhecimento básico: “Pelo que parece-me antes que se possa navegar na terra do que consentir a ciência geométrica com os sentidos, embora pareça que estes sejam de alguma ajuda para que comecem a aprender” (Idem). Então, o néscio tem condições de possibilidade de buscar a Sabedoria, o qual pode ascender até encontrar com ela. Já o sábio, por definição, é dotado de virtude e discernimento. Ademais, isso se combina também com a conclusão da *A Vida Feliz*, de que apenas é feliz aquele que é sábio, ou seja, aquele que tem posse da Sabedoria, que é Deus (cf. AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 4, 34, p. 155-156). Essa noção é confirmada na obra *A Ordem*, também do mesmo período de Cassiciaco, quando Agostinho afirma: “O sábio, pois, abraça a Deus e frui dele que permanece para sempre, nem fica na expectativa de que ele venha, a ser nem teme que ele falte e a sua fruição se dá pelo mesmo fato de que ele está sempre presente, porque ele é verdadeiramente. Imutável e permanente em si mesmo cuida, por assim dizer, dos bens do seu escravo, para que este faça bom uso deles e os conserve de maneira moderada com um criado sábio diligente” (AGOSTINHO. *A Ordem*, I, 2, 6, p. 202). Nesse sentido, vemos uma influência epicurista no conceito, pondo um objeto deleite a esse sábio, mais ainda neoplatônica concebendo esse objeto com identidade imutável, porém não se trata de uma ascese de anulação das passionais, e sim deleite, por isso também a influência epicurista. Nunes (2012, p. 21) apresenta que em Agostinho há um rompimento teleológico da concepção de sábio com aquilo que é da tradição filosófica anterior. A finalidade última do homem não é ser sábio, mas ser sábio para ser feliz, pois, na visão do Hiponense, a felicidade é aquilo que todos homens, sejam eles indigentes ou sábios, desejam alcançar. A grande divergência destes dois é que o segundo é quem conseguiu guiar seu ânimo a fim de se apossar da Sabedoria, que é algo imutável, logo também é perene a felicidade deste homem que a possui. Já o indigente por não saber se guiar, vive o infortúnio das alegrias passageiras: “Para Agostinho, o filósofo procura a verdade, não simplesmente para ser sábio, mas para ser feliz, e coloca tal felicidade onde realmente ela se encontra, a saber ‘na posse de um bem imutável [...] a Verdade – Deus’ (*Epístola* 118, 1, 6). Por isso, quem procura a felicidade busca a Deus, e só encontrar a Deus encontrará a felicidade” (Idem).

<sup>185</sup> Podemos notar que essa concepção de sábio, de fato, trata-se daquela dos estoicos. Nesse ponto, em *A Vida Feliz*, Agostinho não consegue mesclar esse conceito estoico com a ótica cristã, fazendo uma introdução de um conceito estranho à mesma fé católica. Por isso, é apontada por ele como contra a visão cristã na obra *Retratações*. Ele corrige *A Vida Feliz* neste ponto. Pois, o sábio estoico já adquire nesta vida aquela condição de superioridade às vicissitudes temporais que advêm da condição mortal do corpo, que na ótica cristã, só é possível a superação com a ressurreição da carne. E é exatamente esse fenômeno corpóreo de fragilidade a via pela qual as paixões e sensações nascem; mas superando a mortalidade do corpo, elas se extinguirão. Os estoicos, na visão agostiniana, não perceberam esta fragilidade do corpo, focando apenas no poder da alma, não vendo que este poder está limitado e relacionado com o corpo que ela anima e se relaciona, erro que poderia ser superado vendo o homem de forma integral, ou seja, um ser composto de modo sincronizado de alma e de corpo, mas com esta visão antropológica limitada, analisam apenas a alma, e o corpo como mero instrumento. Ademais, é pela dualidade entre imortalidade da alma e mortalidade do corpo, que a vida humana neste mundo transitório é experimentada com suas vicissitudes, não podendo essa experimentar a vida feliz plena, porque o corpo, por sua limitação, não propicia isso pela união imperfeita, pela própria incompatibilidade de perfeição com sua alma imortal. Isso, iremos investigar mais adiante quando estudarmos de fato a *Cidade de Deus*, mas faremos o movimento oportuno neste capítulo para chegar a este fim. Por isso, Agostinho corrige-se na obra *Retratações* no tocante ao que afirmara em *A Vida Feliz*.

ou seja, o maior que o homem pode possuir, tão só na vida futura, a única vida que merece o nome de feliz, quando também o corpo incorruptível e imortal se submeterá a seu espírito sem qualquer dificuldade ou resistência.<sup>186</sup>

Todavia, ao lado dos estoicos, percebemos a influência da escola epicurista no texto de *A Vida Feliz*, mas a reinterpreta sob a ótica cristã, como também ocorrera no caso da *Stoa*. No trecho seguinte, vemos a presença da filosofia de Epicuro, quando o homem, mesmo cercado pelos bens, precisa fruir deles de forma racional e natural para adquirir uma alma moderada neste processo, e não desordenada por fluir de modo pervertido o alvo de deleite; virando, assim, um hedonista. Todavia, Agostinho reinterpreta e aponta que esse alvo de deleite não pode ser efêmero, como é aquele apreciado pelos epicuristas, e sim um perene onde possa ser seguro não só de alcançar, mas de permanecer unido, sem perigo de perda, esta é a fruição perfeita do objeto de desejo na aspirada vida feliz; é aí que notamos as influências dos neoplatônicos ao conceber o objeto de deleite como imutável, mas ele o adapta à tradição cristã que ainda está assimilando em sua filosofia neste período de preparação ao batismo. Notamos assim a influência e a reinterpretação das escolas epicurista e neoplatônica, mas agora aplicadas numa ótica cristã na passagem da *A Vida Feliz* quando se diz:

—Nesse caso, argumentei [eu, Agostinho], aquele que possuísse bens em abundância, rodeado de benefícios sem conta, supondo que pusesse limite a seus desejos e que vivesse satisfeito com o que possuísse, no gozo honesto e agradável desses bens, a teu [Trigésimo] parecer seria ele feliz?

—Não seriam essas coisas que o tornariam feliz, mas a moderação de seu espírito.

—Muito bem! Não poderia haver melhor resposta à minha pergunta, nem outra poderia eu esperar de ti. Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte<sup>187</sup>.

Um alvo de deleite no qual se põe um valor de desejo exagerado naquilo ele é de fato, seria algo inconcebível para os estoicos, por serem da posição de não se atribuir qualquer valor seja de bem ou de mal sobre um determinado objeto, pois, esta mesma valorização é aquilo que gera, por um falso juízo, as paixões – as doenças na alma. Como também os epicuristas não concebem um bem eterno, cuja característica é própria dos neoplatônicos, mas não é atributo desta última escola conceber algo que leve a criar perturbações no ânimo, mesmo que se trate de algo imutável, e sim dos epicuristas. Esta última escola, pela concepção materialista e transitória sobre aquilo que entendem objeto de fruição de seu ânimo, concebem sim fruir de um objeto físico, em um dado instante sem dor, mas logo regressam à próxima enfermidade pela qual se evita procurando o prazer moderado, sendo irreal para esta filosofia um foco ininterrupto em qualquer prazer. Ao mesmo tempo, a ideia

<sup>186</sup> AGOSTINHO. *Retratações*, I, 2, 4, p. 26.

<sup>187</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 2, 11, p. 130.

de deleite é estranha para os neoplatônicos, porque concebem que para atingir a contemplação ou posse do Bem imutável<sup>188</sup> é necessária a retirada de qualquer passionalidade do ânimo do sujeito. Assim, os neoplatônicos não podem conceber um desejo que leve a este bem, muito menos alguma fruição deste mesmo objeto.

Agostinho então consegue mesclar ao seu modo essas duas visões, identificando esse alvo de deleite como sendo Deus, porque só fruindo e se unindo ao Criador pode o ser humano encontrar com a felicidade:

— Mas que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus? Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (I Cor 1,24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus. [...]. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus<sup>189</sup>.

A ética de Agostinho, diferente daquela da *Stoa*, é precedida por uma base metafísica, e não de uma ontologia materialista. Neste alicerce, notamos na filosofia do Hiponense, na obra *A Trindade*, fortes influências de Aristóteles e de Plotino. Todavia, nosso trabalho não é focado em fazer uma exposição exaustiva das influências que esses tiveram sobre a filosofia agostiniana, mas podemos exemplificar, de modo sucinto, de forma aproximada como fizemos com a obra *A Vida Feliz*, aquilo que está na obra *A Trindade*, na qual Agostinho, para compreender o mistério da Trinitário, vale-se de categorias advindas de Aristóteles e de Plotino.

O conceito de substância é uma concepção comum a Aristóteles e a Plotino. E vemos, na abordagem de Agostinho, o uso deste conceito para explicitar a natureza da Trindade, logo também da influência destes dois. Todavia, o sentido que expõe este conceito na obra *A Trindade*, é que as três pessoas compartilham da mesma substância, ou seja, há uma consubstancialidade; e este compartilhamento se dá porque há uma geração de uma pessoa em outra por intermédio desta substância, como o Pai que gera o Filho. Contudo, esta geração é feita em ordem lógica, e não temporal de um antes e depois porque Deus é eterno, cujo

---

<sup>188</sup> Plotino, filósofo neoplatônico, entende por Bem imutável o Uno, cujo acesso se dá pelo Espírito. Pois, o Uno como causa de si, por ato de pura liberdade, é quem pelo processão produz Espírito, e este a Alma; que ambas desejam contemplar o Uno, por dele proceder. Não é diferente a *psyché* humana, que formada a partir da Alma, deseja contemplar o Bem imutável, que é o Uno. Dessa forma, o fim do homem é unir-se a esse, que na filosofia plotiniana dá-se por uma ascese, que alma irá perdendo sua alteridade até atingir o êxtase. Por isso, que uma ideia de deleite seria estranha para o acesso ao Bem imutável nesta filosofia, que extingue passionalidade no processo. Como descreve Plotino: “Assim, pois, quem se disponha a conhecer o que é a Inteligência, deve, segundo parece, considerar a alma, é dizer, que a parte mais divina da alma [humana]. E este, conseguirá talvez por esse meio: despojando o homem de si mesmo, claro está, primeiro o corpo, e depois, a alma moldará o corpo, sobretudo a sensibilidade, os apetites, as irascibilidades e as outras futilidades de mesmo estilo, dada sua tendência tão pronunciada pelo mortal”. (PLOTINO. *Enéadas*, V, 3, 9, 1-7, p. 68, tradução nossa).

<sup>189</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 4, 34, p. 155-156.

conceito não aceita sucessão de tempo. É assim que Agostinho diferencia essa noção de consubstancialidade daquela de substância em Aristóteles e Plotino.

Então, aquela relação da substância divina com as três pessoas da Trindade vista por Agostinho não poderia ser tal qual conceberia Aristóteles, pois, este compreenderia as pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo como atributos da substância divina, retirando o caráter singular e autônomo de cada pessoa da Trindade para se transformar só numa parte temporária e acidental desta substância<sup>190</sup>. Já Plotino entenderia o Filho e Espírito Santo como uma processão ou emanção do Pai, que este último seria a própria substância divina e as demais pessoas uma derivação dele. Para Agostinho, esta ideia de sucessão e derivação são absurdas. Porque a Trindade existe simultaneamente dentro da eternidade, não podendo aceitar um antes e um depois dentro da intimidade essencial dos três<sup>191</sup>. Muito menos poderia conceber uma pessoa que seria a própria substância e as demais seriam derivações da

---

<sup>190</sup> Quando Agostinho apresenta a relação da Trindade, a qual as três pessoas compartilham a mesma substância divina, não pode ser vista tal qual como é a relação entre substância e acidente na metafísica de Aristóteles. Melhor explanando, significa dizer que essa concepção do Estagirita caso for atribuída à Trindade destrói a própria identidade de cada ente na composição trinitária de Deus, transformando esta configuração tríade em aparente. Porque as três pessoas se tornam apenas atributos da substância divina, ou seja, são entes autônomos que compartilham a mesma substância, mas apenas qualidades desprovidas de pessoalidade desta mesma substância. Ora, na obra *As Categorias*, Aristóteles define que há atributos que explicitam a essência da substância e outras que são acidentais. Por exemplo, quando se diz que o homem é um ser racional este é um atributo necessário e intrínseco ao homem, que não se modifica. Todavia, quando se fala de acidente é um atributo que não faz parte da essência, ou seja, da substância daquele ser; como, por exemplo, ao dizer que o homem é branco, o ser branco é um acidente porque não faz parte da essência de ser homem. Por isso, é mutável, pode ser branco, preto ou de outra cor. Assim, a Trindade não faria parte da essência da substância divina, sendo algo ocasional e mutável como acidente desta substância. E mesmo que fossem as pessoas divinas atributos necessários que explicitem a substância, não seriam verdadeira Trindade, mas apenas características daquilo que é esta substância; ou seja, uma espécie de monismo, em que cada atributo deste é uma parte essencial de um único ser. Não havendo verdadeira identidade em cada pessoa da Trindade formada por inteligência e vontade própria.

<sup>191</sup> Ou seja, a relação entre as pessoas da Trindade não é tal qual é a geração por processão ou emanção, que é apontada por Plotino na *Enéadas*, das hipóteses *Uno*, Espírito (Intelecto ou *Nous*) e Alma. Explana Nunes (2002, p. 160): “Para tanto, Plotino apresenta uma explicação metafísica do cosmos pela teoria da emanção [ou processão], onde tudo é explicado a partir de um único ponto ontológico – o Uno. Ou seja, no Princípio, o Uno é tudo o que existe (monismo) – o Uno. E dele procedem todas as coisas por processão (emanção). Por outra, Plotino procura mostrar que a passagem do Uno à multiplicidade dos seres não é direta, mas que tudo deriva do Uno por desdobramento ou processões, que compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição”. Então, o Uno sendo *causa sui*, com uma atividade autoprodutora, gera a partir de si e por ato de extrema liberdade, por processão (alguns traduzem por emanção), o Espírito. E este último contém o que aquilo que no Platão seria o Plano das Ideias. Na primeira etapa pós-processão, na qual o Espírito está como uma matéria inteligível informe, ele volta-se para contemplar o Uno, assim se fecunda, e disto nasce o conteúdo do pensamento, ou seja, as Ideias, o supremo Pensado. Depois o Espírito se volta, contempla-se e fecunda-se, produzindo o pensamento, ou supremo Pensamento. E do Espírito gera por processão (ou emanção) a Alma. Da mesma forma do Espírito, na primeira etapa pós-processão, ela volta-se para o Espírito, e por meio da contemplação desta, contempla o Uno, e assim ela gera o mundo sensível, quando volta-se a si. A Alma, então, divide-se em duas atividades, aquela voltada para o Espírito, desta maneira ela se mantém ontologicamente, e aquela que volta para si, produzindo a realidade física como Alma do mundo. Nesse sentido, caso fosse atribuir a Trindade as mesmas características das três hipóteses, teria que tratar cada pessoa da Trindade como três substâncias e três deuses com uma relação hierárquica e de substância entre si, pois, haveria da processão do Pai a formação do Filho, e do Filho a do Espírito Santo; sob esta forma haveria menor grau de substância e dependência entre o gerador e o gerado que o procedeu; destruindo assim, a identidade, autonomia e a concepção de Deus único que provém do conceito da Trindade.

primeira, que nos faz deduzir que as duas pessoas que derivam do Pai são apenas uma versão de menor grau que a primeira.

É desta maneira que Agostinho explica, usando uma linguagem negativa, o que é a relação da Trindade, a partir daquilo que ela não é; ou seja, fazendo uma analogia negativa dessa relação como se fosse sob a perspectiva plotiniana ou aristotélica:

Entretanto, porque o Pai só é chamado Pai por ter um Filho; e o Filho só é assim chamado por ter um Pai, essas relações não emanam da substância, pois cada uma das pessoas não é mencionada em relação a si mesma, mas sim em relação à outra e entre si reciprocamente. Contudo, não é uma relação accidental, porque o ser Pai e o ser Filho é neles eterno e imutável. Portanto, ainda que seja diferente ser Pai e ser Filho, não significa que haja diferença de substância, pois isso não é dito conforme a substância, mas sim segundo uma relação. E a relação não é accidental, pois é mutável<sup>192</sup>.

No que diz respeito à visão cristã agostiniana de cosmologia, esta é completamente diferente daquela materialista dos estoicos. Eles partem do pressuposto que há um cosmo formado por um *Pneúma*, ou *Lógos-ígneo*, de caráter materialista, que é uma espécie de mente do mundo, que dá vida e produz os seres ao se relacionar com o cosmo. O corpo humano se vivifica quando recebe parte desse *Pneúma*, transformando-se na alma humana, e o faz crescer, mover-se, ter suas faculdades mentais, e a maior delas é razão. Há sim uma dualidade entre mente e corpo nos estoicos, mas a alma é também matéria como seu corpo, quer dizer, ela é também propriamente um corpo.

Este caráter imanente, materialista, de geração dos seres a partir de seu *Lógos*, é estranho na cosmologia e antropologia agostiniana. Agostinho, no *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, explana que o mundo físico não é gerado como o é na filosofia estoica, nem fabricado, mas a partir do nada (*ex nihilo*) pela criação divina:

Acredita-se com toda razão que Deus criou todas as coisas do nada, pois, embora todas as coisas dotadas de forma tenham sido feitas destas matérias, contudo, esta matéria foi feita do nada absoluto. Com efeito, não devemos pensar como eles, que não acreditam que Deus tenha podido fazer algo do nada, ao considerar que os carpinteiros e quaisquer artífices não podem fazer alguma coisa se não dispõem de algo do qual produzir. Pois a madeira ajuda o carpinteiro, e a prata ajuda o argentário, e o ouro, o ourives, e a argila ajuda o oleiro, para poderem produzir suas obras. Se não receberem ajuda da matéria da qual possam produzir algo, nada são capazes de fazer, visto que não lhes é possível criar a matéria. O carpinteiro não faz a madeira, mas da madeira produz alguma coisa, e assim todos os demais artífices. O Deus todo-poderoso não recebeu ajuda de qualquer coisa que ele não fizera para fazer o que ele queria. Com efeito, se para aquelas coisas que queria fazer fosse ajudado por algo que ele não fizera, não seria onipotente. Pensar nisso é um sacrilégio<sup>193</sup>.

<sup>192</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, V, 5, 6, p. 196-197.

<sup>193</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, I, 6, 10, p. 510.

Agostinho atribui assim uma nova categoria àquilo que a filosofia concebia por princípio, sob o nome de Deus e de *Lógos* divino, de que é a capacidade de criar a própria substância do cosmo, não sendo dessa forma uma espécie de artífice que recicla uma matéria eternamente pronta seja a partir de si ou fora de si com fim de a modelar ao seu arbítrio, mas a faz a partir do nada. O Hiponense faz isso através de uma exegese de cunho etimológico, extrai o significado da expressão “*in principio*” no Gênesis 1,1 – como podemos notar na passagem: “A matéria informe, que Deus criou do nada, foi denominada primeiramente ‘céu e terra’, e se disse: *No princípio, Deus criou o céu a terra, [...]*”<sup>194</sup> – com o mesmo sentido de Jo 1:1 que no latim se diz “*In principio erat Verbo*”, já no grego “*Arkhé en ho Lógos*”, em português “*No princípio era o Verbo*”. Nesse evangelho está escrito o termo grego *lógos*, que se traduz para nossa língua como “verbo”, outros dizem que o mais apropriado seria “palavra”. Agostinho usa este termo *lógos* no sentido que é relacionado ao termo grego *arché*, que designa aquele princípio alvo das discussões dos filósofos gregos, desta maneira reinterpretando para a concepção cristã no *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*. Este *Lógos* é a segunda pessoa da Trindade que é Deus; é por via do Filho que se cria o cosmo. Por isso, Agostinho contrapõe os Maniqueus, fazendo a exegese do versículo primeiro do capítulo do Gênesis, justificando que Deus não criou o cosmo no princípio no sentido de tempo, mas no *Lógos*, no Filho, pelo qual e no qual Deus criou o mundo:

Costumavam os maniqueus criticar dessa maneira o livro primeiro do Antigo Testamento que tem o seguinte título, Gênesis: porque está escrito: “Em que princípio?”. E dizem: “Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar o céu e a terra? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos?” Respondo-lhes que Deus fez o céu e a terra no princípio, não no princípio do tempo, mas em Cristo, visto que era Verbo junto ao Pai, pelo qual e no qual tudo foi feito<sup>195</sup>.

E, de fato, esse princípio, *Lógos* divino, além de ser o princípio criador é também um princípio mantenedor dessa mesma realidade: “Pois eu não existiria, meu Deus, eu de forma alguma existiria se não existisse em ti, 'de quem tudo, por quem tudo, em quem todas as coisas existem’”<sup>196</sup>. E também ele é ordenador: “Nenhum outro as pode fazer, senão tu, ó Deus único, de quem promana toda a harmonia, [...], que formas todas as coisas e que tudo ordenas de acordo com tuas próprias leis”<sup>197</sup>.

<sup>194</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, I, 7, 11, p. 510: “*Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra, et dictum est: In principio fecit Deus coelum et terram*”.

<sup>195</sup> Ibidem, 2, 3, p. 503.

<sup>196</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, I, 2, 2, p. 16-17.

<sup>197</sup> Idem, 7, 12, p. 25.

Esse princípio, porém, tem natureza transcendente, diferente da concepção estoica. Todavia, ao mesmo tempo, esse é um atributo necessário de Deus, não impedindo de que esteja na sua obra, mantendo-a e ordenando-a:

Portanto, cabes tu no céu e na terra, visto que os enches com tua presença? Ou, enchendo-os, resta ainda alguma parte de ti, por não te conterem? Por onde difundes o que resta de ti, depois de repletos o céu e a terra? Ou não tens necessidade de ser contido em alguma coisa, tu que tudo contém, visto que as coisas que enches, as ocupas contendo-as? Não são, pois, os vasos cheios de ti que te tornam estável porque, ainda que se quebrem, não te derramas; e quando te derramas sobre nós não és tu que te abaixas, mas nós que somos elevados a ti; não te dispersas, mas nos recolhemos a nós. Mas tu, que tudo enches, o fazes com todo o teu ser<sup>198</sup>.

Esse princípio, enquanto Trindade, três pessoas e uma única substância, é provido de pessoalidade, por isso é provido de vontade e inteligência. Algo completamente diferente da concepção estoica do princípio formador do cosmo, que é o *Lógos-ígneo*. Porque esse, mesmo compreendendo seu *lógos* como uma espécie de mente do mundo, por seu caráter materialista, não se trata de uma mente com querer próprio. Pelo contrário, as emoções são vistas como más e contra a natureza devido ao corpo. Assim, para regressar e seguir sua natureza, o *lógos* humano tem como fim a volta àquela essência e identidade ao *Lógos* universal com a ausência de perturbações. Já na filosofia agostiniana, o *Lógos* criador que é Deus, é provido de inteligência, mas também de vontade – que não o torna menor, muito pelo contrário, é natural e faz parte de sua essência trinitária e pessoal de tê-las. E inclusive por meio da vontade que cria o mundo: “Mas a vontade de Deus não é uma criatura; é anterior a toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus”<sup>199</sup>.

Esse *Lógos* divino, que é uma pessoa da Trindade, quando cria do nada (*ex nihilo*), faz a sua criação a partir de uma ordem lógica, e não cronológica, isto é, o *Lógos* divino antecede à matéria do mundo não em ontem temporal, pois, não há um antes e um depois anterior a criar o mundo nem na eternidade deste mesmo princípio eterno, mas de primazia por ser Deus aquilo que produz a matéria e a fundamenta<sup>200</sup>. Ainda nesta visão lógica e não cronológica sobre os fatos no cerne na criação, esta matéria feita a partir do nada,

<sup>198</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, I, 2, 3, p. 17.

<sup>199</sup> Idem, XI, 10, 12, p. 335.

<sup>200</sup> “Com esse exemplo, podemos compreender como a matéria do universo foi feita antes, e foi chamada de céu e terra, porque dela foram feitos céu e a terra. Não foi criada primeiro em sentido cronológico, porque o tempo é expresso pelas formas das coisas, essa matéria era informe enquanto agora é perceptível juntamente com o tempo. Todavia, nada se pode expor acerca dessa matéria, a não ser atribuí-lhe certa prioridade cronológica, se bem que seja considerada o menor de todos os seres, pois a matéria dotada de forma tem mais valor que a informe. E esta matéria informe foi precedida pela eternidade do Criador, que a fez para que as coisas fossem extraídas do nada” (Idem, XII, 29, 40, p. 393).

era desprovida de forma, ou seja, informe, necessitando que o *Lógos* divino após de a fazer iria imprimir nela a forma para que sucessão no mundo que vemos hoje com forma e matéria em todos os seres. Essa, primeiramente era desprovida de forma, uma matéria informe, que Deus imprime sua forma<sup>201</sup>. Todavia, este ato é simultâneo na eternidade de Deus<sup>202</sup>, dizemos logicamente primeiro a matéria e depois a forma para explicitar que a essência original, pela qual toda criação derivará em sucessão, é formada por esses co-princípios (forma e matéria), e que toda criação tem o mesmo estopim e mesma essência original que compartilham. Então, desenvolve-se desta espécie, usando aqui uma terminologia aristotélica aplicada à cosmologia agostiniana, de *sínolo* da criação<sup>203</sup>, os seres físicos (ou visíveis) e os espirituais (invisíveis<sup>204</sup>), respectivamente, com uma matéria corpórea e outra incorpórea.

---

<sup>201</sup> Podemos notar o uso das categorias aristotélicas de matéria e forma para poder explicar a criação do mundo em Agostinho. Todavia, notemos que não se trata da matéria e da forma unidas em um “*sínolo*” de um ser individual, como de uma parede, e sim uma unidade formada pela união da matéria informe com a sua forma, que irá se desenvolver desta unidade os demais seres individuais da criação na sucessão do tempo. Há, então, uma diferença entre o modo como se aplica estas duas categorias, pois, as realidades as quais as duas estão inseridas são completamente divergentes: enquanto Aristóteles os desenvolve dentro de sua metafísica a modo a explicar um mundo eterno – ou seja, que não há um início na formação do mundo, este sempre esteve ali – o Hiponense usa para explicar um início de toda substância do cosmo a partir do nada. O sentido que Agostinho aborda, apesar de se inspirar e de se usufruir de Aristóteles, aqui matéria e forma não se aplica ao ente individual, mas como base de onde sairá seres completamente divergentes em sua natureza, como os anjos que são puro espírito, o homem que é um composto de uma dimensão física e espiritual, e demais seres animados ou não do cosmo. Desta maneira, estes dois termos gregos como estão presentes na teoria da criação de Agostinho não pode ser visto tal qual Aristóteles pensa em sua filosofia.

<sup>202</sup> “A matéria informe não é anterior às coisas formadas no tempo. Ambas foram criadas ao mesmo tempo: a matéria de onde tudo foi criado e também o que foi criado. [...]. Criou, pois, a matéria já formada. Mas porque aquilo do qual se faz algo, com aquilo que se faz em seguida, embora não seja anterior no tempo, o é numa certa ordem de origem, a Escritura pôde separar por tempos de falar o que Deus não separou por tempos de fazer” (AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, I, 15, 29, p. 37).

<sup>203</sup> Agostinho faz a exegese do trecho do livro do Gênesis que “Deus fez o céu e a terra” (Gn 1:1). Esse céu é a matéria espiritual e a terra corpórea, mas essas duas matérias são resultado de uma espécie de “*sínolo*”, de um substrato comum, de uma matéria informa que quando unida a sua forma se desenvolve em duas matérias divergente, a espiritual e a física, como podemos notar isso quando Agostinho afirma: “No entanto, como não foram feitas da mesma substância de Deus, mas tiradas do nada, e porque não são a mesma coisa que Deus, todas estão sujeitas a certa mutabilidade, quer permaneçam como a eterna mansão de Deus, quer mudem como a alma e o corpo do homem. Por isso, a matéria comum a todas essas coisas visíveis e invisíveis (ainda informes, mas suscetíveis de forma), da qual seriam feitos o sol e a terra, isto é, a dupla criação visível e invisível já dotada de forma, tal matéria foi designada pelos nomes de ‘terra invisível e informe’ e de ‘trevas sobre o abismo’” (AGOSTINHO. *Confissões*, XII, 17, 25, p. 377). O Hiponense usa da analogia da semente para explicitar a natureza deste “*sínolo*” original da criação, logo também isto implica que todos os seres compartilham de uma mesma essência, mesmo que depois haja uma divergência em seres espirituais e físicos posterior a este estado primeiro do cosmo. A semente é constituída por forma e matéria, e neste ser está latente toda a árvore. Assim é também este “*sínolo*” criacional, que tem em si latente a sucessão lógica de um antes e depois de todos os seres ainda a se desenvolverem no tempo. Por isso, Agostinho afirma: “A matéria informe, que Deus criou do nada, foi denominada “céu e terra”, e se disse: No princípio, Deus criou o céu e a terra, não porque isso já existia, mas porque podia existir, pois há o céu e a terra, conforme está escrito, foram criados depois. Assim como ao observar a semente da árvore, dizemos que ali estão as raízes, o troco, os ramos, os frutos, e as folhas, não porque já existiam, mas porque dela existirão, do mesmo modo foi dito: ‘No princípio, Deus criou o céu e a terra’, como que uma semente do céu e da terra, estando ainda indeterminada a matéria do céu e da terra. E porque com certeza daí existiriam o céu e a terra, já se denominou céu e terra a própria matéria” (AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra o Maniqueus*, I, 8, 11, p. 510-511).

<sup>204</sup> [...]a matéria informe e capaz de se formar, tanto a espiritual como a corporal, da qual se faria o que haveria

O homem, porém, é um ser composto de “matéria” espiritual (alma) e de uma física (corpo). A primeira é imortal, e a segunda mortal. Aqui percebemos uma concepção do homem muito divergente dos estoicos, que como vimos, concebem que o homem realmente é um composto de corpo e alma, mas a alma é também física e mortal. E toda identidade enquanto homem estava na alma, que deve se abster do corpo, extirpando as paixões oriundas deste.

Todavia, a identidade enquanto homem para Agostinho está na união com este composto; tendo o corpo tanta importância quanto a alma, e não como oposta e apartada da identidade enquanto homem como concebiam os estoicos. Silva (2018, p. 63) apresenta uma visão integral de ser humano por intermédio da união dessa concepção da antropologia agostiniana, a qual é denominada de *homo totus*: “Aquilo que sou, possui indissociavelmente uma dimensão corpórea, na antropologia agostiniana, de modo que a composição corpo/alma ganha espaço na mundividência medieval e a sua nova versão será a do << *homo totus* >>, onde a natureza humana é constituída de alma, espírito e carne, [...]”. E notamos a força dessa expressão presente, de fato, em Agostinho, quando ele afirma: “[...] concordemos que o homem não pode existir sem um corpo, nem sem uma alma”<sup>205</sup>.

O corpo, com seus sentidos, é via pela qual alma interage com o mundo, mas se o homem sente algo não é por meio desses mesmos sentidos, e sim pela sensação que é operada na própria alma: “Portanto, se nada é verdadeiro se não for realmente como parece e o que é corpóreo só pode ser percebido pelos sentidos, e que não se sente senão pela alma [...]”<sup>206</sup>. Além disto, este também é o vetor de ascendência do conhecimento sensível e interação do mundo com aquele invisível; é porto aonde se alça voo para se chegar ao transcendente. Alma e corpo unidos elevam-se àquilo que é o imutável, o *Lógos* divino, por conseguirem diferenciar aquilo que é transitório e o exterior com que é interior ao ser humano; e descoberto esta vida interna, nota-se que é este *Lógos* divino aquilo que dá existência ontológica à alma e ao corpo. A mente consegue fazer isto por um processo de dissociação. Primeiro percebe o mundo, depois diferencia este com os órgãos de seu corpo, estes dois da imagem mental que é produzida a partir daquilo que vem dos sentidos, e tudo isso anteriormente dito, de sua atividade espiritual. Por intermédio desta conclusão, a alma percebe que há algo além dela, que a ilumina a ter ciência, e é esta luz interna, o *Lógos*

---

de ser feito, foi criada antes, não pela ordem temporal, mas pela causal, visto que, antes de ser instituída, não teria existido (AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra o Maniqueus*, V, 5, 13, p. 176-177).

<sup>205</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 2, 8, p. 35.

<sup>206</sup> AGOSTINHO. *Solilóquios*, II, 4, 6, p. 64-65.

divino, o meio pelo qual provém sua existência e de seu corpo. Então, sua razão e vontade apontam que isto, que é o eterno, é melhor e desejável do que o temporal:

Desse modo elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. Daí subi até o poder de raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos das corporais. Mas, como também essa potência se reconhece mutável, elevou-se até a inteligência e, afastando o pensamento de suas cogitações habituais; desembaraçou-se dos turbilhões de fantasias contraditórias, descobrindo então qual a luz que lhe iluminava a inteligência ao afirmar com segurança que o imutável é preferível ao mutável<sup>207</sup>.

É por essa alma intelectual, porém, que o homem se torna o ser mais perfeito que os animais, e é nela que o homem se identifica como imagem de Deus. Contudo, o corpo humano, apesar de ser da mesma matéria física da qual criou também os demais animais, é mais excelente em relação aos demais corpos, porque foi feito para adequar-se a uma mente inteligível. Vemos isso, quando Agostinho afirma:

Assim está escrito: *Deus modelou, então, da terra todas as feras* [Gn 1, 25]. Portanto, se ele formou com a terra o homem e com a terra os animais, o que o homem tem mais excelente neste ponto, senão que foi criado à imagem de Deus? Não é imagem pelo corpo, mas pela inteligência da mente: [...]. Portanto, o corpo do homem é também adequado à sua alma racional, [...]<sup>208</sup>

Apesar da visão integral de homem, é a alma quem governa e é superior ao corpo, e não o inverso. Por sua natureza incorpórea, ela não está limitada em um determinado lugar do espaço, mas é ela que atribui movimento ao corpo, vivificando-o e dirigindo-o pela vontade da alma<sup>209</sup>. E esta última, na formação do mundo, não foi feita por Deus a partir de sua substância, mas a partir do nada; tendo assim, uma substância diferente da sua, mesmo que a alma apresente uma natureza incorpórea<sup>210</sup> como a de Deus.

Essa concepção é radicalmente divergente daquela dos estoicos. A alma, para eles, além de ser formada pelo *Lógos* universal, é parte deste, e é também materialmente sopro-ígneo, formada a partir de um elemento físico. Agostinho tinha plena ciência disto, não

<sup>207</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 23, 17, p. 192.

<sup>208</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, II, 12, 22, p. 222.

<sup>209</sup> “Como a alma não é natureza corpórea, nem enche o corpo quando está no local, como acontece com a água em relação ao odre ou à esponja, mas está unida à vontade incorpórea por meios admiráveis, dando vida ao corpo, pela qual ela domina o corpo por uma determinação incorpórea [...]” (Idem, VIII, 21, 42, p. 305).

<sup>210</sup> “Contudo, agora, nada confirmo sobre a alma que Deus, [...], a não ser que tal modo ela procede de Deus que não é substância de Deus, que é incorpórea, ou seja, não é corpo, mas espírito, não gerado da substância de Deus, nem procede da substância de Deus, mas feita por Deus, [...], por isso, foi criada do nada” (Ibidem, 28, 43, p. 269).

só Agostinho tinha ciência dessa tese estoica, mas dos outros filósofos helênicos: “Outros [os estoicos] afirmaram ser [a alma] o ar ou o fogo, a substância anímica”<sup>211</sup>.

De fato, a tese estoica de se ter uma alma extraída de um elemento celeste-ígneo, Agostinho é forçosamente contra no *Comentário Literal Gênesis Completo*. Primeiro, porque as próprias funções de dominar, movimentar e vivificar o corpo derivam da natureza incorpórea da alma. Então, critica essa identidade substancial por extração do *lógos* universal à alma humana. Ademais, é impossível a geração do segundo a partir do primeiro. Pois, por dedução, se é a alma mortal, sendo ela parte e tendo origem substancial do *lógos*, deve-se atribuir as mesmas características dela àquilo que a gerou. Assim, concluímos que o *Lógos* universal também é mortal, e por definição, limitado à condição mortal e à debilidade da alma. Por isso, a alma não pode ser física, nem gerada pelo *lógos*.

Segundo argumento: ela não pode ser física porque, se assim fosse, não poderia mover nem vivificar seu respectivo corpo. Agostinho explica isso no livro VII do *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, que um ser para mover outro, não pode estar limitado às mesmas dimensões desse; ele deve estar fora para assim movê-lo. Ou seja, deve ser estático e fixo em sua dimensão ontológica para poder dar movimento. Ele exemplifica: um braço não pode se mover por si mesmo, o que faz com que se mova é que a articulação está estática e fora do braço. Quer dizer, não compartilha das mesmas propriedades e limitações desse. Por isso, a alma ontologicamente deve ser incorpórea, pois, assim é estática em relação ao espaço, não se movimentando de um lugar ao outro, proporcionando ao corpo a estabilidade ontológica para tal. Não só isso, mas também a estabilidade para movê-lo, vivificá-lo e dominá-lo. Já o corpo é movido pela alma, porque por ser corpo está ontologicamente limitado ao espaço<sup>212</sup>.

Os dois argumentos anteriores, que descrevem o porquê da alma humana não ser gerada pelo *Lógos-ígneo*, são os mesmos que também descrevem as razões pelas quais algo incorpóreo não pode se transmutar em corpóreo, e vice-versa. Por isso, afirma Agostinho:

<sup>211</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 7, 9, p. 322.

<sup>212</sup> “A alma, influenciada pelo modo de agir dos sentidos corporais, julga que ela também se move com o corpo quanto ao lugar, quando o move quanto ao lugar. Se ela pudesse examinar com atenção como os membros do corpo estão dispostos de modo articulado como eixos, dos quais partem os começos dos movimentos, encontrará que as coisas que se movem nos espaços de locais não se movem a não ser por meio daquelas que estão fixos do lugar. Com efeito, um só dedo não se move, se a mão não estiver fixa; quando o dedo se move a partir da articulação da mão com o cúbito, o que é movido move-se pelo espaço de local, permanecendo imóvel o eixo no qual se apóia o movimento” (AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, VIII, 21, 41, p. 304).

E não há de crer, [os estoicos] se se disser, que a alma foi feita do elemento fogo puro e celeste. Pois, não faltaram aqueles que afirmaram que todo corpo pode transformar-se em outro corpo. Mas não sei de ninguém que o dissesse, [...] que algum corpo, ou terreno, ou celeste, transforma-se em alma e torna-se natureza incorpórea<sup>213</sup>.

Em todos esses sentidos, a cosmologia e a antropologia agostinianas diferenciam-se radicalmente da estoica. Ao mesmo tempo, podemos verificar como Agostinho é influenciado pela filosofia helenística, e por muitas vezes, usa dessa base para filosofar, em especial, aquela que propomos pesquisar, que é a estoica. Todavia, isso só é possível porque Agostinho usa a doutrina da fé recebida desde o seu batismo aliada à razão, para conseguir discernir os aspectos válidos da filosofia dos estoicos e de outras doutrinas filosóficas, e corrigir criando aspectos singulares que serviu de base ou auxiliou em sua filosofia cristã. Nosso intento daqui por diante é apresentar as paixões e a vontade em Agostinho, fazendo o esforço por compreender, na medida do possível, em que medida elas se diferenciam daquelas que os estoicos conceituaram por paixões, em especial na exposição de Cícero.

### **3.2. As divergências sobre os conceitos de vontade e paixões entre Cícero e Agostinho**

Iremos abordar na obra *A Vida Feliz*, como Cícero e seu voluntarismo percebido nos estoicos, influenciou o pensamento de Agostinho acerca do assunto. Contudo, notamos que é em *O Livre-arbítrio* que Agostinho rompe com a influência do Arpinate e sua visão estoica, e percebe que a vontade é livre da razão, porém pode se submeter às sugestões das paixões pelo consentimento.

#### **3.2.1. A presença do voluntarismo estoico de Cícero em *A Vida Feliz* de Agostinho.**

Retornemos a uma passagem importante de *A Vida Feliz* para compreendermos como as paixões e a concepção de vontade na visão estoica de Cícero têm forçosa influência sobre Agostinho. Anteriormente, vimos um trecho do Hiponense em que ele conceitua sobre o sábio, no qual não consegue articular a fé cristã que abraçou recentemente, e que é apresentada nesta obra, com seu arcabouço da filosofia estoica. Muito pelo contrário, acaba por expor, na verdade, o conceito de sábio estoico sob o nome de cristão.

Nesse sentido, Agostinho, após o equívoco do emprego da noção de sábio estoico ao invés daquele de sábio cristão, devido em boa parte à imaturidade de sua fé cristã,

---

<sup>213</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, VII, 12, 19, p. 251.

argumenta a tese concorrente exposta na discussão. Ela afirma que nós só podemos querer aquilo que se pode ter – evitando assim o sofrer desviando dos empecilhos na vida que possam causar dor. O Hiponense, reproduzindo ainda o pensamento dos estoicos, contrapõe esta outra tese dizendo que é a vontade o que causa o mal da infelicidade, e não o objeto que voluntariamente aderimos como ruim. Somos nós quem escolhemos, independentemente da circunstância em que estivermos, ser feliz ou não.

Assim, quando dizemos que aquele objeto ou situação nos torna infelizes, é porque escolhemos voluntariamente sermos tristes através desses objetos. Ora, o mesmo poder que temos de ser infelizes com eles, podemos ser felizes com estes também. Então, evitar um objeto para não sofrer, é escolher uma grande infelicidade, porque limita a vida feliz a ter ou não um objeto, tendo o potencial de escolher qualquer um que seja para se tornar feliz. Quem é feliz escravo? A maior das escravidões é aquela que voluntariamente nos tornamos menores daquilo que evitamos sofrer por acharmos que seremos infelizes quando estiverem presentes. Por isso, assinala Agostinho:

Não é, e facto, menos verdadeira uma outra máxima do mesmo comediógrafo: <<Visto que não podes fazer o que queres, quer o que podes>>. Como podes ser infeliz aquele a quem nada acontece contra a sua vontade? Porque aquilo que vê não poder acontecer, não o pode querer. A sua vontade está posta no que é fixo, isto é, tudo aquilo que faz é conforme à regra da virtude e à lei divina da sabedoria, que de modo algum lhe podem ser arrancadas<sup>214</sup>.

Aqui notamos de forma intrínseca aquele voluntarismo que percebemos no texto de Cícero, quando, nesta citação, diz-se que alguém só pode ser infeliz pela sua vontade. Aqui Agostinho usa o mesmo argumento de Cícero nas *Discussões Tusculanas*, após desenvolver, por imprecisão, o conceito de sábio estoico para contra argumentar a tese de que a felicidade reside em querer aquilo que pode. No livro III da citada obra, Cícero define a dor como voluntária ao entender que a ação de Menedemo se deve porque este decidiu ser infeliz. Cícero aponta isso quando diz: “Esse decide ser infeliz. Por acaso alguém de fato resolve algo contra a vontade?”<sup>215</sup>. É exatamente este argumento, num contexto semelhante de superação das dores e das intempéries que pela vontade podem ser superadas pelo sábio, que verificamos no trecho supracitado de Agostinho, comparando as duas passagens à ideia de Cícero. De fato, só podemos concluir que Agostinho está usando o conceito de sábio estoico, e é aquele que é apresentado nas *Discussões Tusculanas*. Nesse sentido, podemos afirmar que Agostinho, além de lançar mão da *Discussões Tusculanas* como referência em *A Vida Feliz*,

<sup>214</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 4, 25, p. 71.

<sup>215</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 27, 65, p.281.

sofreu influência do conceito de vontade ciceroniana na concepção estoica. Inclusive usa a noção que deu início na obra de Cícero a um voluntarismo dentro da filosofia estoica.

Ratificamos essa nossa tese com outra passagem de *A Vida Feliz*, em que Agostinho volta a se referir a Cícero, mas de modo explícito, em sua obra *Hortênsio*. Para contra argumento à ideia de que só pode ser feliz aquele que quer aquilo que pode, na obra ciceroniana, postula-se que o conformismo é uma perversidade consequente da vontade. Então, a infelicidade está nela, é a perversão desta trazida pelas paixões, o local onde reside o verdadeiro mal e infortúnio, e não nos bens em si. Ter ou não esse ou aquele bem não faz diferença, mas em querer apenas aquele objeto que se pode ter por ser movido por uma paixão. Esta sim é uma malignidade, que é equiparada à infelicidade de uma vontade que deseja aquilo que não pode. Cita Agostinho a obra de Cícero:

Faltaram-te, é certo, as palavras para te exprimires à maneira de Túlio, cujas palavras sobre o assunto, escritas na sua obra *Hortênsio*, composta para o elogio e defesa da filosofia, são as seguintes: <<Eis que aqueles que precisamente não são filósofos, mas que, no entanto, se inclinam para as discussões, afirmam que quem vive conforme quer é feliz. Mas isto é seguramente falso; querer o que não convém, isso mesmo, é que é a maior infelicidade. Quem não alcança o que quer não é tão infeliz como quem quer alcançar o que não convém. De facto, a perversidade da vontade ocasiona mais males do que a fortuna na nos traz bens >><sup>216</sup>.

Então, já na obra *Hortênsio*, notamos em Cícero aquele voluntarismo que será desenvolvido nas *Discussões Tusculanas*. Ao mesmo tempo percebemos a ciência de Agostinho acerca desse aspecto filosófico do Arpinate, de sua influência já nesta obra de Cassicácio, a ponto de citar, em sua exposição de *A Vida Feliz*, a fim de revolver o problema de uma felicidade passiva – ou seja, aquela que se conforta em deleitar aquilo que se pode ter – que está presente também na obra *Hortênsio*.

De fato, verificamos em *A Vida Feliz* quatro citações de Cícero, considerando a que nos referimos acima<sup>217</sup>. Isso nos faz compreender que esse filósofo, como podemos ver em *A Vida Feliz*, tem forte influência sobre Agostinho, e que proveniente disso, a concepção voluntária da *Stoa* presente em Agostinho é provavelmente aquela que advém pela via de Cícero. Apesar de termos notado a presença dessa mesma visão em Sêneca no capítulo primeiro, e que este último é conhecido por Agostinho, não vemos a influência deste tão forte quanto a de Cícero. Pelo que investigamos nesta obra supracitada de Agostinho, é a visão voluntária de Cícero aquela que o Hiponense utiliza, tanto pela presença do principal argumento que percebemos em Cícero, que é aquela de que é o homem quem escolhe ser

<sup>216</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 2, 10, p. 41

<sup>217</sup> Cf. Idem; I, 3, 22, p. 63; I, 4, 26, p.71; I, 4, 31, p. 81.

infeliz, como também, a noção que a infelicidade não reside nos bens, mas na vontade que é impelida pela paixão ao mal.

Então, vemos sim em *A Vida Feliz* uma conexão entre Cícero e Agostinho, e como o segundo recebe a visão estoica e como a usa, e de como o Hiponense tem posse do conceito de vontade da *Stoa* que servirá posteriormente para desenvolver a tese do livre-arbítrio. Não podemos afirmar que seja Cícero a única fonte de inspiração que Agostinho tenha para acessar o conceito de vontade dos estoicos, apesar de ser esse conceito de voluntarismo uma grande referência para a posterioridade, inclusive para membros da escola da *Stoa* como Sêneca, mas com certeza é uma matriz que servirá de base para Agostinho desenvolver a tese do livre-arbítrio. Contudo, é claro para nós que o conceito de vontade na *Discussões Tusculanas* é similar àquele da obra *O Livre-arbítrio*. Todavia, Agostinho o refaz para que seja o centro de sua filosofia moral, e não secundário como faz Cícero.

### **3.2.2 A diferença da vontade livre e paixões no *De libero arbitrio*.**

Na obra *O Livre-arbítrio*, texto no qual Agostinho dialoga com Evódio<sup>218</sup>, o Hiponense tenta apresentar uma resposta ao problema do mal, partindo do seguinte questionamento: se Deus criou o mundo bom, o mal tem realidade ontológica? O filósofo tenta, especificamente, argumentar contra a tese maniqueia, segundo a qual o mal deriva da matéria e de um princípio chamado Trevas.

Agostinho, como vimos, além de conceber o corpo como parte integrante da identidade do homem, considera-o também como um bem; não só o corpo humano, mas a matéria física de toda criação é também dessa essência. Vemos isso na parte de *Confissões* na qual Agostinho resume a tese do *O Livre-arbítrio*. Ele expõe que o mal ontológico não existe, o que existe é ausência do bem, e este primeiro existe, apenas, enquanto moral. Conforme salienta Costa (2012, p. 273): “Em suma, o mal é o contrário da natureza. Entretanto, longe de ser uma substância, ele é o inimigo da substância, que arrasta ou leva ao não-ser tudo o que corrompe. Ele é simplesmente a corrupção que, não sendo substância, é nada [...]”. Ou seja, o mal é causa deficiente, quando dito no sentido ontológico, daquilo que é, ou seja, o é privação do ser ou bem.

---

<sup>218</sup> Evódio foi um amigo e conterrâneo de Agostinho. Teve carreira militar, mas depois se dedicou às letras. Se converteu ao cristianismo, e foi batizado quase no mesmo período de Agostinho. Esteve com Agostinho na morte de Mônica. Nesta obra, ele dá um ar mais questionador e rigoroso, que faz Agostinho ser mais perfeito e rigoroso em suas argumentações durante a obra.

Então, a matéria física é um bem, logo o corpo humano também o é. Ele afirma isso ao falar: “Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores”<sup>219</sup>. E conclui que o mal é a privação do bem, não tem substância própria, ao descrever:

Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas a privação de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir.<sup>220</sup>

Ademais, segundo Agostinho, no sentido ontológico, a criação é ordenada em bens maiores e em bens menores: “Assim Deus[...], pôs à nossa disposição não somente grandes bens, mas também bens médios e outros inferiores. Essa bondade divina deve ser glorificada de preferência pelos grandes bens isolados e doados, mais do que pelos médios. Da mesma forma, mais pelos médios do que pelos pequenos”<sup>221</sup>. Essa ordem do cosmo é organizada pela lei eterna, enquanto a dos homens é estabelecida por uma convenção social. A lei humana serve para orientar aquele que não é sábio, e este último não precisa dessa norma, pois, vê e segue intimamente aquela lei eterna. Apesar que a lei humana ter, sim, as suas fragilidades, porque às vezes vai contra a eterna<sup>222</sup>. Define Agostinho:

Ag. [...] E já concordamos que há também duas leis: uma eterna, outra temporal. Dize-me, caso tenhas o senso da justiça: quais desses homens devem estar colocados entre os submissos à lei eterna e quais à lei temporal?  
Ev. A resposta, penso eu, é bem fácil. Aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que aos insensatos está imposto o jugo da lei temporal.  
Ag. Julgaste bem, contanto que tenhas como certo, o que aliás a razão já demonstrou claramente, isto é: os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àquela cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal. Compreendestes isso suficientemente, ao que me parece<sup>223</sup>.

<sup>219</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 5, 7, p. 175.

<sup>220</sup> Idem, 12, 18, p. 187-188.

<sup>221</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, II, 19, 50, p.139.

<sup>222</sup> Como de outras categorias usadas por Agostinho, essas de lei humana e eterna (ou divina) têm sua origem na filosofia estoica, da qual Agostinho faz uma nova leitura com adaptações. Quanto a lei humana, os estoicos concebem como aquela produzida pela sociedade, que deve ser respeitada pelos seus cidadãos: “[...] para o fato de conviver conosco para natureza da ordem que vem de um único decreto, de uma única lei e dela irá participar de uma mesma sociedade. Ora, quem honra esta lei e a respeita e não a infringe em nada, é um homem de bem, temendo aos deuses e a respeitabilidade; [...]” (ARNIM, Hans Von. SVF, III, 335, p. 1132, tradução nossa). Quanto à lei eterna, como aquela que gere o cosmo: “O homem que respeita a lei divina é cidadão do mundo por esta mesma razão, este fato o coloca em sintonia com a própria razão e no querer da natureza, daquela que guia o universo inteiro.” (Idem, 336, p. 1133, tradução nossa).

<sup>223</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, I, 15, 31, p. 64.

O ser humano, apesar de sua natureza integral entre alma e corpo, tem sua mente como bem superior à sua respectiva constituição corpórea: “[...], e nós o admitimos, a natureza corpórea ser de grau inferior à natureza da alma”<sup>224</sup>. O problema então não está no objeto perseguido pelo deleite, pois é um bem, mas em como o homem ama e dele frui: “[...] é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu”<sup>225</sup>.

Assim, é a perversão moral o verdadeiro mal, que causa uma desordem do ânimo do homem, porque essa ordem de valor não está conforme à ordem hierárquica dos bens da criação, quando se troca os bens duráveis pelos temporais<sup>226</sup>, que são fluidos na alma de modo pervertido pela via do corpo:

[...] o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro<sup>227</sup>.

Algo que Agostinho desenvolve sobre as paixões é que no livro I de *O Livre-arbítrio* as define como movimentos irracionais da alma que devem ser dominados pela razão: “Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado”<sup>228</sup>. Por muitas vezes, sem domínio da razão, os movimentos do ânimo são desordenados e existem porque não estão conforme à ordem justa da escala da perfeição dos seres a qual deve submeter; lei esta que está impressa na estrutura do ânimo e na natureza humana: “Consulte, no fundo de nossa consciência, as leis divinas gravadas em nossa natureza, em nossa alma mesmo, onde as encontramos em toda sua realidade e certeza e você reconhecerá o quanto são verdadeiras estas duas definições: a da vontade e a do

<sup>224</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, II, 18, 48, p.135

<sup>225</sup> Idem, 16, 34, p. 68.

<sup>226</sup> Isso lembra muito a noção de desvirtuação dos valores dos estoicos, de atribuir maior valor a algo do que merece, mostrando, neste ponto, a influência também dos estoicos. Contudo, a noção hierárquica do cosmo, é neoplatônica plotiniana, em que os seres inferiores devem contemplar os superiores, como acontece entre Alma, Espírito e *Nous*; em que o homem, nesta filosofia, para conseguir contemplar *Nous*, é necessário um processo ascético de contemplação a Alma, e a partir da Alma o Espírito, e do Espírito o *Nous*; ou seja, é feito de forma indireta. Apesar que diferente dessas duas filosofias, aqui não há uma anulação da passionalidade do homem, mas um reto amor àquilo que é devido. Aqui percebemos aquela inspiração epicurista de fruição, mas não dos bens temporais, e sim dos eternos sobre esses primeiros bens. Nesse sentido, percebemos no *O Livre-arbítrio* a continuação e o desenvolve das noções obra a *A Vida Feliz*, daquilo que diz respeito a articulação desses conceitos sob a ótica cristã. Quer dizer, aquela noção de que o homem para ser feliz, precisa buscar e fruir do eterno, e distribuir o devido e justo amor àqueles temporais.

<sup>227</sup> Ibidem.

<sup>228</sup> Ibidem, I, 8, 18, p. 47.

pecado.”<sup>229</sup>. Ou seja, os bens maiores devem ser perseguidos com maior valor dos que os bens menores, os eternos sobre os temporais. A paixão desgovernada, pelo contrário, inverte essa ordem na sua ânsia por deleite: “Porque não se pode falar de ordem justa [aquela da alma], sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas”<sup>230</sup>.

Há, então, uma incongruência da ordem hierárquica da alma humana com aquela que se encontra no mundo, pois, o ânimo está também disposto hierarquicamente em uma estrutura psíquica sob a mesma lei eterna. Em outras palavras, as paixões, na ontologia psíquica, têm sua atuação em uma parte inferior daquela da mente — e residindo dentro desta última a razão<sup>231</sup>, que é a parte mais nobre da alma. Todavia, o que se verifica é que o homem consegue subverter aquilo que é próprio da natureza da alma humana, que foi disposta retamente pela mesma lei eterna que ordena o cosmo. Por isso, Agostinho afirma: “Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna”<sup>232</sup>.

Ser dominado pelas paixões, em si, para Agostinho, é o maior dos castigos, porque o ser humano se torna escravo delas, transformando o pecado, essa dominação, causa e punição da ação má. Nesse sentido, elas não tornam o homem melhor, mas uma criatura bestial, porque seus julgamentos são suspensos, e sua consciência é apenas orientada a buscar e formatar-se aos objetos de deleite dessas forças desejosas. Ser acorrentado por elas, essa sim é a pior das escravidões:

Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; [...] Numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareceriam;

<sup>229</sup> AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 16, p. 10.

<sup>230</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, I, 8, 18, p. 47.

<sup>231</sup> Agostinho entende a alma como algo distinto da razão. A primeira é o depósito onde reside a segunda. Ou seja, é parte mais excelente da alma: “Assim, como nos pareceu, reside na alma. E não encontramos para ela outro nome mais adequado do que o de razão. Ainda que a seguir nós nos lembramos de que ela também pode ser denominada mente ou espírito. Mas se é verdade que a mente é uma coisa e a razão outra, em todo caso é certo que somente a mente pode se servir da razão. Donde a consequência: aquele que é dotado de razão não pode estar privado da mente.” (Ibidem, 9, 19, p. 49.). Na obra *A Trindade*, Agostinho define melhor a terminologia de origem latina que o termo *mens* ou *animus*, é atribuída como a parte mais nobre da alma, aonde fica a razão, diferenciando daquela parte semelhante aos animais ou parte irracional da alma: “[...] ao homem – naquilo que o eleva acima dos outros animais, isto é, sua razão ou inteligência. Assim como a tudo mais que se possa dizer da alma racional ou inteligente e que diga respeito à realidade denominada mente ou ‘animus’. Com esse termo, alguns autores latinos, conforme seu modo de expressar, diferenciam a realidade que no homem é o que há de mais nobre – não existente no animal –, daquela alma que é comum ao irracional”. (AGOSTINHO. *A Trindade*, XV, 1, 1, p. 479).

<sup>232</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 8, 18, p. 47.

noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. [...]. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; [...]. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, [...]. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado<sup>233</sup>.

Esse fenômeno das paixões, em que elas subvertem a razão aos seus caprichos, é explicado pela tradição do intelectualismo socrático, como uma má compressão da razão à realidade, à medida que se tem ciência, organiza as disposições do ânimo em condições de modo que se tornem organizadas pela virtude. Os estoicos compreendem que para conseguir isso, não basta a ciência, precisa aliar a esse processo o querer, mas falham em entender como as faculdades da razão e do querer se relacionam. Os filósofos da *Stoa* veem a vontade apenas como uma mera executora daquilo que a inteligência capta epistemologicamente bem ou má da realidade. Agostinho toma um rumo divergente a essa tradição, pois, mesmo que haja má compreensão, não poderia estas mesmas paixões influenciarem e ofuscarem a atividade racional. Ora, se a razão é a parte mais excelente do ser humano, como pode esta parte do ânimo ser dominado pelas paixões, se ela é superior? E ainda, se a primeira é hierarquicamente superior na estrutura da alma humana, como há essa subversão? Por isso, Agostinho se questiona:

Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine<sup>234</sup>.

De fato, é a razão, que está dentro da mente, aquilo que iguala os homens em dignidade, pois, ela é natural em toda humanidade, mas também é ela aquilo que faz com que os diferencie da natureza do mundo, tornando-os mais excelente dos seres vivos, e fazendo com que domine os animais. Haja vista que não é no corpo humano onde reside a sua superioridade em relação aos demais seres vivos, mas na razão: “[...] os animais, domados e domesticados pelos homens, os dominariam por sua vez – como nos demonstrou a razão –, se os homens não possuíssem sobre eles alguma superioridade. Ora, superioridade não a descobrimos nos corpos”<sup>235</sup>. Contudo, no que diz respeito a si mesmo, verificamos como ordenada, apenas aquela alma do sábio. Ele é quem tem a mente que não se submete às

<sup>233</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 11, 22, p. 52-53.

<sup>234</sup> Idem, 10, 20, p. 50.

<sup>235</sup> Ibidem, 9, 19, p. 48.

paixões; enquanto o estulto, é aquele que, mesmo dominando os demais animais e coisas usando de sua razão para isto, não domina sua própria alma e é escravo de si mesmo: “Os homens, [...], possuem de fato a mente, pois não realizariam ações que executam se não a tivessem. Mas essa mente não exerce o domínio sobre eles mesmos, e assim são uns insensatos. E é sabido que o reino da mente não pertence a não ser aos sábios”<sup>236</sup>.

Agostinho conclui que não é o corpo que faz com que a alma se submeta às paixões, já que é a alma que dá vida a ele<sup>237</sup> e é menos perfeito que ela. Nem tão pouco seria o Ser que criou os demais, pois, por definição, por ser bom e excelente, não iria forçar a razão da alma ser menos perfeita do que suas forças apetitivas<sup>238</sup>. Caso contrário, moralmente deveria atribuir a esse Ser a culpa da ação má, e não ao homem. E, ontologicamente, seria uma desordem, fazendo com que o mais perfeito se submeta ao menos perfeito, indo contra a própria lei eterna que foi estabelecida na natureza da criação por esse Ser; e, por definição, ao causar a desordem, far-lhe-ia menos perfeito ao se rebaixar a isso – que seria um absurdo tal atribuição e ato partindo do sumo Bem. Assim conclui:

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.<sup>239</sup>

Agostinho neste trecho acima faz uma grande diferenciação, apontando que o causador do mal não é a concupiscência<sup>240</sup>, mas uma força do ânimo distinta desta, aquilo que ele denominou de vontade livre. Não há forças ligadas ao corpo, às paixões, nem algo superior à alma que faz com que ela se submeta às paixões e à ação má, a não ser a vontade livre.

As paixões, apesar de serem uma condição humana, não são aquilo que o domina, mas sim o exercício do livre-arbítrio. Nas *Retratações*, Agostinho esclarece melhor esse ponto de *O Livre-arbítrio*. Ele apresenta que não faz parte da natureza do homem a submissão

<sup>236</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 9, 19, p. 49.

<sup>237</sup> “Ag. E ainda: qualquer espírito há de ser mais nobre e poderoso do que qualquer ser corporal. Isso tampouco o negará, espero? Ev. Ninguém o negará. O que é fácil verificar, ao ver que se deve preferir um ser vivo a um ser não vivo; e que a substância que dá vida vale mais do que aquela que a recebe” (Idem, 10, 20, p. 50).

<sup>238</sup> “Com efeito, por enquanto, baste-nos saber que esse Ser, seja ele qual for, capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude, não poderia de modo algum ser um Ser injusto. Tampouco, ainda que tivesse esse poder, ele não forçaria a mente a submeter-se às paixões”. (Ibidem, 11, 21, p. 51)

<sup>239</sup> Ibidem, 10, 21, p. 51.

<sup>240</sup> Agostinho costuma usar os termos latinos *cupiditas* e *libido* para designar as paixões. O segundo termo apenas mais tarde veio a significar desejo sexual, mas nesta obra e em outras designa as paixões de modo geral.

às paixões, e explica que elas nascem de uma situação ocasionada pela debilidade desta natureza humana boa e, ao mesmo tempo, pelo exercício do livre arbítrio. Ou seja, o corpo por ser mortal, causa dor e prazer na alma, e nessa interação, surgem as paixões que causam uma tendência a uma ação que têm um objeto em vista, que só se ratifica com a vontade; ou seja, o homem escolhe ou não atendê-las. Por isso, o Hiponense salienta nas *Retratações* que o homem tem pleno poder de seguir retamente o Bem, mas dentro do limite do livre-arbítrio e dessa condição, apesar da tendência ao ato conseqüente das passionalidades. Tal debilidade não tem apenas como conseqüência a existência das disposições da alma, mas da mente errar no seu julgamento sobre o mundo. E por intermédio desse erro, quer inadequadamente os bens inferiores ao invés dos superiores; mas quando sabe retamente, ainda os quer por impotência da vontade livre frente às paixões:

E [eu] disse em outro lugar: “Não é próprio da natureza do homem criado, mas castigo do pecado, aceitar como verdade o que é falso para errar contra a vontade e não poder resistir às ações libidinosas perante a dor do vínculo carnal que se opõe a atormenta. Mas como estamos falando sobre a liberdade da vontade em proceder retamente, estamos falando daquela vontade em que o homem foi criado<sup>241</sup>.”

A vontade é, então, o verdadeiro vetor da ação moral na filosofia de Agostinho, e não as forças irracionais da alma. Isso é algo completamente diferente dos estoicos. Porque, como vimos, apesar da concepção voluntarista de Cícero sobre os estoicos ser algo marcante, a ponto inclusive de anular as paixões, o querer é a última condição de reversão da ação moral em boa ou má, a primazia de condição de mudança é faculdade racional dos juízos e da natureza psíquica das disposições do ânimo, a vontade só acompanha essa primeira operação cognitiva sobre as paixões.

Ademais, o protagonismo da ação má encontra-se nas paixões – e elas, segundo os estoicos, são de natureza doentia –; enquanto o vetor da ação boa são aquelas disposições positivas e racionais que Cícero chamou de constâncias. Contudo, a mudança do vetor da ação moral, de fato, sempre parte dos juízos; e eles, quando captam o verdadeiro valor sobre a realidade destinarão às constâncias, do inverso, às paixões. Então, o voluntarismo estoico ciceroniano revela uma novidade: que é o querer a condição de possibilidade com que se destrói as paixões. Só que não é ele quem torna o homem bom ou mau moralmente, mas é, na visão da *Stoa*, a ontologia psíquica das disposições do ânimo, que pode ser positiva ou negativa (ou seja, respectivamente, boas ou más por natureza), que são moldados segundo a representação das coisas. O voluntarismo estoico concebido por Cícero destina-se a

---

<sup>241</sup> AGOSTINHO. *Retratações*, I, 9, 6, p.49.

impessoalidade e à apatia; já o querer agostiniano parte tão somente para o pleno encontro de si e fruição do Bem imutável.

Nesse sentido, a vontade na concepção agostiniana é ligada àquela de pessoa, ou seja, de uma alma ligada e limitada ao seu corpo que é completamente movida em sua memória, inteligência e querer, em vista de lembrar, pensar, amar a experiência em obter ou não um determinado objeto<sup>242</sup>. Se o fim pelo qual o querer faz com que sua alma pense, lembre e experimente, usando-se do corpo, é conforme a ordem da perfeição a qual Deus organizou na formatação do mundo, o fim será bom, caso contrário será ruim.

Por isso, Agostinho declara que há uma boa ou uma má vontade que se destinará a um respectivo ato moral. Em outras palavras, o que torna boa ou má a ação é a vontade, e pela intencionalidade boa ou má da vontade, transforma-se em ação moral correspondente à característica subjetiva de seu intento: “Portanto, penso que agora já vê: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?”<sup>243</sup>. Quando a vontade delibera em desejar e em perseguir aquilo que diz respeito à sabedoria, à retidão e à

---

<sup>242</sup> Nossa pretensão não é uma pesquisa sobre o que Agostinho entende por “pessoa”, ainda porque é um conceito tão complexo quanto o de vontade, além de ser perpassado por este último conceito. Todavia, veremos este conceito de pessoa aparecendo nas nossas análises tanto na obra *Confissões*, como também na *A Trindade*. Por isso, iremos explanar aqui algumas linhas gerais que este conceito se desenvolve nestes escritos. O termo “pessoa” vem do latim “*persona*”, cujo o sentido original se refere a uma máscara normalmente de argila. Cícero o usa para se referir a um indivíduo ou alguma personalidade. Agostinho, todavia, emprega-o num sentido completamente diferente: um relacionado a Trindade e a outro ao ser humano. No entanto, nós iremos nos limitar apenas esse último. De fato, ele desenvolve o conceito na obra *Confissões* identificando a unidade entre o homem interior e exterior, ou seja, o homem completo (*homo totus*), em que a alma domina do corpo, mas com a atividade limitada pelas condições deste último. Assim, a noção de pessoa é ligada a singularidade que um indivíduo tem na relação com sua natureza psicossomática, de como ele reage às vicissitudes que essa natureza propicia, do como lida consigo mesmo e com o mundo que o cerca na consciência de si e daquilo que é fora de seu corpo através da vontade, inteligência e memória, que o faz com características próprias que o destaca e o diferencia aos demais homens. Já na obra *A Trindade*, o conceito de pessoa é desenvolvido a partir da compreensão do Trio eterno. Ele faz isso, após abandonar a investigação conceitual acerca da Trindade nos livros I ao VII, agora nos livros VIII ao XV analisa sob um método analógico-introspectivo, tentando ver na imagem do homem completo os vestígios-chaves que explicam a Tríade divina. O Hiponense então, desvenda as três pessoas divinas na alma, na unidade desta última de sua memória, inteligência e vontade (ou amor). Unidade esta formada porque esses três últimos compartilham a mesma substância, ou seja, a alma; por isso, apesar de cada faculdade dessa se evidenciar em sua operação, não podemos dizer que são três partes da alma que se colaboram mutuamente, mas todo ânimo é memória, inteligência e vontade, que tem dentro de si essas três faculdades ao mesmo tempo. Dessa forma, a percepção de pessoa além de ser a unidade antropológica entre alma e corpo, também é a unidade psíquica da alma consigo mesma em memória, inteligência e vontade; justamente por esta razão, podemos inferir que a ideia de pessoa é uma unidade entre esses dois, pois, só se lembra, pensa e quer aquilo que se experimenta na alma se utilizando corpo. Assim, mesmo que o ser humano consiga volta-se ao seu interior por introspecção, para desvendar sua alma, o que ela é e suas funções, como Agostinho faz nesta supracitada obra e nas *Confissões*, ela só consegue fazer isso pensando, lembrando e amando com seu corpo, assim consegue dissociar este último de sua alma, porque nota que pensa, lembra e querer com ela, e tem essas atividades em direção a ela antes de seu corpo. Dessa forma, podemos concluir que a ideia de pessoa em Agostinho é uma noção integral entre o carácter antropológico e psíquico do ser humano que formam uma unidade em sua diversidade.

<sup>243</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 12, 26, p. 57.

ordem, afirma-se que ela é boa: “a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio. [...]”<sup>244</sup>. E má quando o inverso: “Porque tais coisas só são amadas pela má vontade, à qual ela deve resistir, por serem inimigas de seu maior bem”<sup>245</sup>.

Se o homem colocar sua intencionalidade em querer o bem, ou seja, ter boa vontade, sua força de escolha pesará em buscar e fruir o Bem imutável, de evitar o deleite das efemeridades, e é esta força anímica que faz com que a alma crie virtudes: “[...] todo aquele que quer viver conforme à retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato”<sup>246</sup>. Continua: “Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz”<sup>247</sup>. E conclui: “Ora, essa vida feliz mesma é o que o espírito sente quando adere ao Bem imutável”<sup>248</sup>.

Podemos concluir que a livre-escolha, vendo a vontade sob ponto de vista isolado, é uma atividade do querer em que se auto determina a que direção e objeto deve buscar apreender ou conservar, uma autonomia absoluta que não há nada fora dele que possa forçá-lo e determinar a que direção e objeto que esta atividade impulsiva da vontade deve ir. Ideia que vemos demonstrada na definição de Agostinho na obra *As Duas Almas*: “Eis como ela é definida: a vontade é um impulso da alma que, sem ser coagida por nada, nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa”<sup>249</sup>.

A vontade, porém, não se relaciona apenas consigo mesma, mas também com as faculdades do sentir – aqui segundo nossa visão enquadra as paixões e a sensação, que são um bem menor que a vontade que é um bem médio – com a racional, e a de memoração. O querer nesta relação não é uma passível executora dessas faculdades, mas ela pode ou não consentir aquilo que ambas sugerem, aliás ela quem medeia uma faculdade com a outra, e executa as sugestões que elas fazem, por isso que tem este poder de executar ou não. Notamos também, quando se relaciona com essas três faculdades, que há um limite da capacidade da volição em delimitar quantos objetos a buscar ou não pelo seu arbítrio, ou seja, a vontade não atente e nem consegue atender a tudo que lhe é sugerido; até pode escolher dar atenção a mais de um

<sup>244</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 12, 25, p. 56.

<sup>245</sup> Idem, 27, p. 58.

<sup>246</sup> Ibidem, 29, p. 61.

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> Ibidem, II, 19, 52, p. 140.

<sup>249</sup> AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 16, p. 10.

objeto, só que isso é limitado pela sua capacidade de processamento; e quando esse querer se divide em dar atenção a mais de um objeto pelo consentimento, impõe mais prioridade a um do que a outro – dessa forma, amando, processando, escolhendo e conservando mais um objeto do que o outro.

Vemos esta característica limitadora do querer quanto ao seu processamento mais explicitamente, por exemplo, em *A Trindade*, cuja questão iremos aprofundar mais na frente, quando a vontade põe sua atenção mais numa impressão do que outras que a alma capta via órgãos de sensação; não é que o ânimo não esteja sentido, mas apenas foca numa parte do todo do campo de visão do sentido que está sendo impresso em sua totalidade na alma, mas que é consciente a inteligência aquilo que se tem atenção pelo querer. Ou ainda no livro XII das *Confissões*, que também iremos estudar mais na frente, notamos esta ordem de prioridade que a vontade estabelece quando estimulada ao mesmo tempo pelo *Lógos* divino ao bem e pelas paixões à má intenção, e aceita as sugestões destes dois. Ela se divide em dar atenção a ambos, mas por serem objetos divergentes, força o querer apenas escolher um desses dois; até então a prioridade era atender seus desejos mais baixos, mas após de sua vontade ser curada pela graça, não só estimulada ao sumo Bem, deixa de querer os vícios e agora adere apenas ao autor de sua restauração. Nesse sentido, a vontade, ao deixar de consentir, faz com que aquelas antigas paixões sumam para a consciência, a modo de regressarem apenas como lembrança, quando as recorda, mas sem atingir viciosamente seu ânimo<sup>250</sup>.

---

<sup>250</sup> No livro X das *Confissões*, cujo o tema investigado é a memória, Agostinho explana no que diz respeito as paixões, há aquelas que são sentidas no presente, e são estas o alvo de nossa investigação em nossa pesquisa deste capítulo e do próximo, porém há aquelas que são lembranças e são extraídas da memória para o presente através cogitação que o querer faz sobre a alma: “Essa mesma memória contém ainda os sentimentos da alma, não do modo como o espírito sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 14, 21, p. 280). Todavia, quando essas paixões, não muito diferente as sensações, são trazidas como lembranças para o presente da alma, não são sentidas tal qual no tempo passado, elas são sentidas sem aquele “sabor” original, ou seja, sem afetar o ânimo: “Recordo-me de ter sentido às vezes medo, sem experimentá-lo agora, e me vem à mente um antigo desejo, sem que o sinta agora. Pelo contrário, acontece-me recordar a tristeza passada num momento de alegria, num momento triste recordar uma alegria. Tratando-se do corpo, isso não deve causar espanto, pois alma e corpo são diferentes. Por isso, não é de admirar que eu recorde com alegria uma dor do corpo já passada. [...]. O fato é que a memória é, por assim dizer, o estômago da alma. A alegria e tristeza são como alimento, que ora é doce, ora é amargo. Quando tais emoções são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como num estômago, mas perdem o sabor.” (Idem, p. 281). Dessa forma, segundo que compreendemos, quando Agostinho consegue eliminar os vícios das paixões que sentiu em algum tempo passado, e sua vontade é apenas direcionada ao Bem imutável, não que é que tirou da alma aquelas paixões, pois, são conservadas como lembranças, e quando são evocadas pelo querer que cogita da memória elas, são trazidas sem sua potência de influenciar o querer. E, ao nosso modo de entender, quando são lembradas as tristezas passadas no presente sobre alegria, ou se aquela dor física é recordada sobre uma outra emoção ou sensação, o novo sabor que são vivenciados na verdade são as emoções e as sensações presentes que o querer liga àquelas lembranças e às sensações passadas que estavam na memória. Por esta razão, que se sente sobre nova perceptiva essas emoções e sensações em forma de lembrança, inclusive até contraditória aquela natureza original desses objetos do espírito outrora tinham e trazidos ao presente da alma pela atenção.

Esse último caráter deliberativo da vontade de anular as paixões, vemos também em *O Livre-arbítrio*. Então, basta querer forçosamente, ter boa vontade, que elas irão ser destruídas. Contudo, a potência do querer agostiniano não é absoluta, como o é o estoico ao combinar com os juízos da mente, e é neste limite anímico que se precisa do auxílio da graça para o homem se reerguer, ou seja, da ajuda do Bem imutável:

Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá. Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente<sup>251</sup>.

Esse é o ponto de debilidade na ontologia da vontade livre, via pela qual se origina o mal em Agostinho. A ação má deve ser atribuída culposamente ao homem, pois, ele é livre em escolher ou não se apegar ao Bem imutável em vez do perecível<sup>252</sup>. A boa vontade tem força de restringir as paixões. Contudo, notamos uma carência ontológica na vontade, que impossibilita de ela ser invencível frente aos impulsos irracionais anímicos. Dessa forma, quando há boa vontade, ela trava um verdadeiro combate com a força concupiscente, podendo ceder ou não a essa última. Por isso, haverá necessidade do auxílio do Bem imutável para reerguê-la, ou seja, da graça, com fim de conseguir vencer as paixões. Todavia, essa graça não move a vontade, ela apenas cura o livre-arbítrio, erguendo o seu poder de combate ao estado original de potência, e nesse nível conseguirá dominar as tendências passionais da alma.

Sobre essa questão, Agostinho, na obra *Retratações*, I, 9, 1-6, p. 41-50 mostra melhor essa relação entre graça e vontade livre. Comenta que a obra *O Livre-arbítrio* foi elaborada para refutar os maniqueus, cujo problema é atribuir a ação ruim à natureza má da matéria física do mundo e do corpo humano. Contudo, surge uma heresia a qual Agostinho teve que lidar, que é a pelagiana. Ela afirma que não é preciso a graça como fonte auxiliadora regenerativa da vontade para que essa força anímica consiga fazer frente ao pecado ou às paixões, pois, o livre-arbítrio seria suficiente em poder subjugar as emulações da alma. Segundo os pelagianos, a graça é uma recompensa dada por este esforço solitário e absoluto da vontade com fim de submeter as paixões. É nesse contexto que Agostinho tenta refutar o mau uso que fazem de seu conceito, concebendo sim que a vontade livre tem poder de sair da

<sup>251</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, II, 20, 54, p. 143.

<sup>252</sup> “Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores” (Idem, III, 1, 3, p. 151.).

escravidão das concupiscências, mas apenas auxiliada com a graça. O poder do livre-arbítrio é conclusivamente combatível às vicissitudes das paixões e do corpo, mas ao atender a concupiscência, vai se viciando e perdendo sua força combatível também. Assim, torna-se escrava voluntária delas.

Por isso, ela precisa da graça para restaurar a vontade dos defeitos advindos dos vícios, e ascender sua força para se manter unida ao Bem imutável. Contrapõe-se Agostinho aos pelagianos sobre tal matéria, quando diz:

Portanto, a não ser pela graça de Deus, a vontade não pode libertar-se da escravidão pela qual se tornou escrava do pecado, e recebe ajuda para vencer os vícios; os mortais não podem viver com retidão e piedade. E este favor divino, pelo qual a vontade se liberta, se não vem antes dela, seria dado em vista de seus merecimentos, e não seria obra da graça, a qual, sem dúvidas, é dada gratuitamente.<sup>253</sup>

Cunha (2000, p. 77), reforça nossa tese, que a graça não altera a vontade livre, mas a recupera e a fortifica, quando comenta *As Retratações*:

Nas *Retractationes* (I, 9, 1-6) Agostinho comenta a passagem acima, sobre o merecimento da vontade, dizendo que a graça de Deus deve ser levada em conta: ela não suprime a autonomia da vontade, mas a impulsiona, preservando a livre-escolha. No entanto, o relacionamento do livre-arbítrio com a graça não deixa, pelo menos à primeira vista, de ser problemático e de provocar inquietação, pois como preservá-lo se a graça é atuante? Na verdade o papel que Agostinho atribui à graça é de influência, mas não de determinação da vontade. E, ao contrário do que se possa pensar, na perspectiva agostiniana quanto mais o homem depender de Deus pela graça, mais livre será.

Nesse sentido, esse movimento adverso de cair em querer os bens temporais ao invés do eterno, mesmo em boa vontade, deriva porque o livre-arbítrio precisa da ajuda do sumo Bem, para que a fruição neste seja possível e persistente. Por isso, Agostinho afirma: “Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado — sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus”<sup>254</sup>. Não foi Deus quem fez com que a vontade humana perdesse esse caráter de poder absoluto sobre a alma, mas foi o próprio homem pelo pecado original quem fez a natureza humana decair, e tornou o corpo mortal<sup>255</sup>.

Um outro aspecto que devemos notar a partir do desenvolvimento do conceito de vontade livre é que Agostinho, de fato, em *O Livre-arbítrio*, continua uma concepção iniciada

<sup>253</sup> AGOSTINHO. *Retratações*, I, 9, 4, p. 46.

<sup>254</sup> AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, II, 20, 54, p. 143.

<sup>255</sup> Esse ponto será desenvolvido ao regressarmos a ele no próximo capítulo do trabalho. Agostinho interpreta o *Gênesis*, que concebe que pelo pecado original, o da vaidade, o homem decaiu sua natureza imortal em uma mortal. Condição humana que limita a vontade livre na atuação sobre alma, devido a limitação dada pelo corpo.

em *A Vida Feliz* a qual aqui analisamos. Como na segunda obra, a primeira considera que o sábio é feliz e o estulto não; o primeiro tem a Sabedoria, e o segundo não; o primeiro frui do Bem imutável sem perdê-lo, já o segundo frui dos temporais.

Apesar de ambos conceitos terem sido enquadrados em categorias helenísticas, e até com forte influência estoica, são articulados a produzir uma filosofia cristã. Todavia, é acrescentado a isso uma visão cosmológica de mundo que ontologicamente está hierarquizada em graus diferentes de perfeição, ao mesmo tempo que, ordenados segundo uma lei eterna. Esta lei dispõe também a alma, pondo a razão como superior às disposições irracionais. Tal constatação força Agostinho a encontrar a vontade livre como causadora do mal, acrescentando na sua concepção de homem, seja ele sábio ou estulto, a necessidade deste conceito para sua conduta moral. É por essa via que, se for má a vontade, ela se aliará às paixões e subjugará a razão àquelas; se for boa, ela buscará fruir o Bem imutável ao invés do mutável, e combaterá as paixões.

Ademais, até a constatação da sujeição da razão às paixões vai contra a concepção estoica de que os processos cognitivos sempre orientam os impulsivos. Para a *Stoa*, o que dá o leme à ação moral, é um problema epistemológico, trata-se de um engano, um desconhecimento da razão face a realidade, e isto é sinônimo de uma “insanidade” na alma; para Agostinho não é assim. O Hiponense percebe que o problema moral não é subordinado absolutamente pelo epistemológico. A desvirtuação das disposições da alma está sim relacionada, em parte, sob o problema epistemológico que nós descrevemos. Todavia, o fenômeno psíquico que os estoicos não perceberam é que, mesmo tendo juízos retos sobre a verdade dos fatos, a razão ainda é imobilizada pelas paixões. E esse fenômeno, e até o fato das disposições positivas seguirem os juízos racionais, deve-se à mediação da vontade entre a razão e as paixões. Algo que os estoicos não constataram.

Sobre esse voluntarismo moral, ainda podemos perceber mais alguns aspectos. Pela própria conclusão de Agostinho, o que faz com que se subjugue a razão às paixões é a vontade. Então, trata-se de três faculdades psíquicas divergentes na alma: a vontade –que é uma faculdade deliberativa –, a razão – que é uma faculdade cognitiva –, e a paixão – que é uma faculdade apetitiva. Não há outra maneira desta terceira faculdade sobrepor a razão, caso não fosse mediante o querer – não faz sentido ter uma outra paixão que subjuga a razão, ainda continua o mesmo problema – para isso, deve o querer possuir uma natureza psíquica diferente às outras duas, ao mesmo tempo tem o poder de mediar estes dois, porém abusa desse poder ao inverter a hierarquia da alma do bem maior (razão) ao menor (às paixões) através dela (a vontade) que é um bem médio. Em outras palavras, devemos afirmar sobre as

disposições irracionais da alma, que só poderiam elas conseguirem subjugar a razão por intermédio de uma força distinta a estas, que tivesse poder sobre a razão e as próprias forças irracionais do ânimo – uma hierarquia de paixões não resolveria o problema, apenas simplificaria ao explicitar como a razão se submete a um número seletivo de disposições irracionais, como as quatro paixões nos estoicos.

Assim, a vontade deve ser de natureza psíquica diferente da razão e da paixão para poder submetê-las. Ao mesmo tempo, por essa afirmação, podemos compreender que a vontade livre tem poder de transitar entre as faculdades cognitivas e afetivas, podendo ela mudar os juízos a uma direção ou outra, ou seja, conceber algo como verdadeiro ou falso precisa do querer, além de conceber a verdade ou falsidade, não muito diferente das afecções da alma, para poder ter virtude ou vício, é preciso moldar as disposições da alma. A segunda conclusão é concebível no meio dos estoicos, como vimos em Cícero, porque a vontade tem poder de extirpar as paixões. Todavia, a vontade em Agostinho transcende no âmbito de forças morais da alma em direção também das faculdades cognitivas. Este último fator é algo impensável aos estoicos, porque partem da prevalência dos juízos sobre a volição, ou seja, tem-se juízos sobre algo, para depois querê-lo. Nesse sentido, notamos que a vontade transita e atua no âmbito afetivo e cognitivo, inclusive sensitivo neste último aspecto.

### **3.3 A vontade e as torpezas passionais no homem interior das *Confissões***

Após considerarmos o querer como poder de escolha livre e consentimento, em *O Livre-arbítrio*, iremos nos aprofundar no outro aspecto da vontade que é o de amor; no sentido que é uma força impulsiva de adesão que tem uma tendência natural, ao nosso ver, de amar, além do corpo e da alma, o *Lógos* divino. Contudo, as más paixões podem influenciar essa força amorosa do ânimo em se voltar apenas às coisas efêmeras, pois, o querer, ao consentir em aderir de modo repetitivo aquilo que é temporal em detrimento daquilo que é eterno, cujo movimento foge de sua atividade natural, vai viciando e desordenando sua força impulsiva de adesão, amando assim o menos perfeito ao invés daquilo que é mais perfeito. Através disto, cria-se na alma duas vontades a saber: uma boa ligada àquela ordem natural em amar o mais perfeito ao invés do menos perfeito, e uma má que vai contra essa ordem. Não são em si duas vontades, mas a partição do poder de processamento do querer em dois fins diferentes. Então, quando a má vontade supera a boa de modo definitivo, o querer se torna escrava das más paixões, porém é uma escrava voluntária porque foi escolha livre do querer em consentir com aquilo que as más paixões sugeriram. Todavia, podemos dizer que é

escrava porque sozinha, sem ajuda da graça, não consegue sair do vício que a própria vontade caiu em se deformar em seu desordenado amor.

### 3.3.1 A teleologia da vontade como amor é buscar o Bem imutável e a alma humana

Então, pelo que vimos na obra *As Duas Almas*, o querer tem um impulso necessário de ir em direção a determinado objeto, de conservar e fluir dele. Esse ato é entendido como amor. Ademais, essa impulsividade do querer naturalmente tende a amar e possuir os bens maiores ao invés dos menores, segundo aquela ordem da perfeição dos seres, mas pelo livre-arbítrio o ser humano pôde perverter essa direção natural da vontade de buscar e de conservar em possuir um bem maior mais do que aquele menor. Todavia, pela situação atual do ser humano de queda de sua natureza pelo primeiro pecado, faz-se necessário um processo voluntário e não espontâneo de reposicionamento do amor segundo a ordem de perfeição dos bens, processo esse que pode ser feito por um ato de dissociação e introspecção que o ser humano faz através da luz divina. Essa luz guia a razão e a vontade em dissociar o valor desvirtuado e subjetivo que se atribui ao objeto físico que atinge o corpo daquele valor real desse objeto, e assim dá condição de possibilidades da vontade em amar devidamente mais o corpo do que o objeto que o atinge; de amar a alma e de conhecê-la mais do que o corpo; de amar e conhecer o Bem imutável mais que a própria alma ao dissociá-la daquilo que é o Bem imutável, cujo princípio eterno é aquilo que a mantém ontologicamente.

Esse itinerário de autoconhecimento e de amor que Agostinho trava na obra *Confissões*, já sintetizado na obra *Solilóquios*, que é um diálogo de Agostinho com sua razão, o Hiponense, além de criar um novo gênero narrativo que é o monólogo, apresenta um método de investigação filosófica que se configura em um diálogo introspectivo, que põe sua pessoa frente à sua faculdade racional para indagar sobre a Verdade. Em certo ponto do diálogo a razão de Agostinho o interroga:

- R. Então, o que desejas saber?  
 A. Tudo o que pedi na oração.  
 R. Faze um breve resumo de tudo.  
 A. Desejo conhecer a Deus e a alma.  
 R. Nada mais?  
 A. Absolutamente nada<sup>256</sup>.

Essa passagem de *Solilóquios* é uma das mais célebres, pois, resume em poucas linhas não só a finalidade do livro, mas antes a própria filosofia de Agostinho: uma dialética

<sup>256</sup> AGOSTINHO. *Solilóquios*, I, 2, 7, p. 21.

entre a busca de conhecer a Deus e conhecer a si mesmo. Acerca dessa mesma passagem, podemos apontar outro sentido: se há a busca em si conhecer e ao sumo Bem, é porque Agostinho diz que quer conhecer ambos, ou seja, é a vontade aquela que será propulsora desse itinerário em busca de si e do *Lógos* divino.

A partir disto, enxergamos que o vetor da vontade atravessa de um âmbito moral para ser também teleológico. Ou seja, o querer não se move apenas sobre este ponto de vista moral em relação ao fim último do ser humano, mas antes parte desta perceptiva para desembocar numa ética. A filosofia helenística tem como esforço buscar na figura do sábio o seu ponto teleológico e moral; o fim do ser humano não é este para Agostinho, mas a consequência, de conhecer a si mesmo e o Bem imutável, e o querer é uma força impulsiva que leva o ser humano amorosamente a aderir esse objeto de deleite.

Contudo, a nosso ver, essa trajetória teleológica, em que a vontade humana se desloca, é motivada por um caráter ontológico da alma. Pois ela, como os demais seres da criação, move-se, e o movimento é sinônimo de carência ontológica daquilo que não pode estar simultaneamente em todos os locais (por isso, há esta mobilidade de um lugar a outro) e em todos os tempos (e através desse há um movimento de sucessão de um antes e depois). Limitação essa presente no ser das criaturas porque aquela impressão do existir pelo Ser supremo, apenas mantém a matéria física e espiritual a modo que em não regressem completamente ao nada, ou seja, ao não-ser, mas não no aspecto daquilo que se manifesta em limitação dos seres físicos em estar num determinado ponto do espaço e daqueles espirituais de estarem num antes e depois, e não num perene presente. Estes dois seres apenas existem quanto ao espaço e ao tempo, porque para o espaço e o tempo o Ser supremo é imutável, imóvel e transcendente aquilo que é físico e da natureza espiritual da mente humana e angélica.

Por essas razões, o amor, que é uma das características do querer, é um movimento da vontade que a leva por descansar naquilo que a mantém e que pode realizá-la ontologicamente, logo teleologicamente, e por consequência deste último, moralmente. Todavia, precisa da razão iluminada pela luz divina para poder guiar a volição de ir em direção ao Ser supremo, pois, mesmo que este impulso naturalmente busque o sumo Bem, não é necessário, mas livre a tomada de direção desta mobilidade. Por isso, o amor pode desviar de sua tendência natural para o alto, e ir em direção a bens inferiores como fossem superiores.

Agostinho, nos livros I ao IX das *Confissões*, desenvolve um método de introspecção, que diferente do *Solilóquios*, que é uma dialética interna entre a razão e sua pessoa, expande essa dialética a um trio: sua razão, sua pessoa e Deus. Assim, à medida que a

alma volta a si e confessa a Deus suas amarguras, enganos, dores e reflexões durante aquilo que vivenciou, percebe o movimento ontológico-teleológico do amor presente no querer, e em que direção ela naturalmente tende em ir. Ao mesmo tempo, por intermédio desse método de introspecção, a mente consegue fazer uma dissociação entre aquilo que é corpo daquilo que é objeto que afeta os sentidos, e por meio deste último, afeta o ânimo; aquilo que fica impresso na alma como sensação daquilo que é o próprio ânimo; aquilo que é a própria alma daquele Ser supremo que a faz não ir em direção ao não-ser. Essa tomada de consciência da razão que é iluminada pela luz divina que volta seu amor para o próprio ânimo, propicia de sua alma regressar ao Ser supremo no sentido teleológico.

O que então impede este regresso? Confundir o objeto físico com o corpo, o corpo com a impressão, a impressão sensível com a alma, e a alma com o Ser supremo, cuja confusão é propiciada pela própria escolha, a má vontade. Este querer desvirtua a ordem interna da alma, ao mesmo tempo desvirtua a atenção da razão em perceber os próprios processos internos do ânimo. Assim, essa introspecção, apenas faz com que a mente tome posse de sua confusão interna, mas não a soluciona, porque é por livre escolha também, pela má vontade, que a alma permanece com suas faculdades funcionando em direção àquele fim de se deleitar dos bens com um amor que não merecem.

Nesse ponto há uma divisão entre uma teleologia ontológica de uma moral. O querer tem uma tendência natural de buscar como fim último o *Lógos* divino. Todavia, a vontade como é livre, cria um fim pelo qual pode pôr o amor, e ao fazer isso flui desse objeto necessariamente, porque o gozo nasce pela livre escolha em aderir aquele objeto como seu fim último, mesmo que merecendo ou não objetivamente ser amado dessa forma. Podemos concluir isso, quando Agostinho define a fruição na *Doutrina Cristã* como uma adesão a um objeto por si próprio, não em vista de um outro: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso”<sup>257</sup>.

No livro I da *Doutrina Cristã*, Agostinho desenvolve a tese do *uti e frui*, expõe que há bens que devem ser amados não como fim em si mesmo, apenas deles usar; enquanto outros, estes eternos, devem ser amados como fim em si mesmo, e assim deles fruir: “De tudo o que expusemos deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daqueles”<sup>258</sup>. O ser humano deve ser também amado, mas com fim de fruir do sumo Bem, e com amor de uso em

<sup>257</sup> AGOSTINHO. *Doutrina Cristã*, I, 4, 4, p. 44.

<sup>258</sup> Idem, 22, 20, p. 58.

vista desse Bem maior segundo a dignidade da alma que é superior ao corpo: “Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. [...]. Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional”<sup>259</sup>. Os demais bens devem ser amados segundo sua dignidade dentro da ordem de perfeição dos seres: “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 deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica”<sup>260</sup>.

Através desse processo de introspecção, o ser humano discerne a confusão interna que está, percebe aquilo que deve ser amado como fim em si mesmo, o Ser supremo, e desse fruir, enquanto aos demais bens, deve amá-los no sentido de usar deles em vista desse sumo Bem. O ser humano consegue buscar dentro de si o conhecimento verdadeiro, aquela Sabedoria dentro de si, para poder encontrar seu fim e felicidade. Afastando-se, assim, a ignorância, que em Agostinho, é a mesma do estulto na filosofia estoica, é sinônimo de infelicidade, mas pela queda, o homem move-se a procura da verdadeira felicidade, não permanece estagnado, mas torna-se um ser inquieto por encontrar a Sabedoria. Essa conclusão fez Agostinho declarar: “[...]; e, ao mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”<sup>261</sup>. O coração da alma humana move sua vontade para o Bem imutável, porque apenas esse pode trazer a plenitude. Todavia, o que medeia a vontade e a razão neste processo? Quem faz com que a inteligência aponte para um caminho e sua vontade a siga? A pessoa humana, o eu, é quem raciocina e quer, e é ela que quer conhecer sua própria alma e Deus, como vimos na passagem do *Solilóquios*.

Agostinho chama a concepção de pessoa presente nas *Confissões* de homem interior. Ele descreve como homem exterior aquela parte humana que se apresenta sensivelmente, o composto físico por órgãos, músculos, membros e sentidos que interagem com o mundo material, aquela porção humana que pode por qualquer um se reconhecer sensivelmente como um homem. Muito mais que isso, como um corpo de uma pessoa humana, pois, o corpo singular de um homem é diferente de outro. Então, apesar de todos compartilharem das características em comum, há aquelas que fazem com que um corpo não seja o mesmo de outro. A mesma lógica é atribuída ao homem interior. Ela é uma realidade

---

<sup>259</sup> AGOSTINHO. *Doutrina Cristã*, I, 22, 20, p. 58.

<sup>260</sup> Idem, 27, 28, p. 65.

<sup>261</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, I, 1, 1, p. 15.

espiritual formado pelas faculdades e atributos que fazem com que a mente seja aquilo que é, uma alma do gênero humano como as outras, todavia com singularidades que a faz distinguir-se das outras, aquilo que articula suas propriedades, revelando uma identidade própria que caracteriza ser de uma pessoa espiritual, ou seja, de um determinado homem interior.

É a partir do homem exterior que Agostinho percorre o itinerário de busca, no mundo e no corpo, do Bem imutável, mas sua alma diz que não é ali que reside esse Bem:

Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: “E tu, quem és? E respondi: “Um homem”. Tenho à minha disposição um corpo e uma alma, o primeiro é exterior e a outra é interior. A qual dos dois deverei perguntar pelo meu Deus? Através do corpo já o procurei, desde a terra até o céu, até onde pude enviar, como mensageiros os rios do meu olhar. Mas a parte interior – a alma – é superior ao corpo. A ela, como a quem preside e julga, é que todos os mensageiros do corpo dirigiam as respostas do céu, da terra e de tudo o que neles existe: “Não somos Deus”. E ainda “Foi ele quem nos criou”. O homem interior conheceu tais fatos graças aos sentidos do corpo. [...]. Tu, alma, digo-te que és mais importante que o corpo, sem dúvida, pois és tu que lhe dás a vida, e nenhum corpo pode fazer o mesmo a outro corpo. Mas o teu Deus<sup>262</sup>.

Voltando-se ao homem interior, este aponta que não é ele o sumo Bem, mas reconhece que só tem vida, ou seja, ontologicamente é, a partir de algo superior a si, isto é Deus, e é aí que a alma humana o encontra. Em outras palavras, quando o homem interior percebe que existe porque é o Ser superior aquilo que o mantém ontologicamente, ele o percebe e o vislumbra: “Pois eu não existiria, meu Deus, eu de forma alguma existiria, se não estivesse em mim. Ou melhor, eu não existiria se não existisse em ti, [...]. Para onde te chamo, se estou em ti? De onde virias para estares em mim?”<sup>263</sup>.

Agostinho, em sua vida, até chegar a esse ponto de descoberta interior, precisou travar um verdadeiro itinerário de evolução espiritual, via pela qual sai uma autêntica filosofia de vida. Apesar dessa inquietude, ele põe seu querer em buscar e se deleitar em vários objetos de júbilo, de saciar as paixões que incitam sua alma, não conseguindo mais distinguir um amor verdadeiro daquele pervertido, nem a si mesmo de suas vicissitudes. Configurando sua pessoa e razão a serem abarcados pela fúria de suas forças irracionais, e dissipando seu homem interior nas enumeráveis concupiscências que sua má vontade o compelia a se subverter e a se deformar a cada nova paixão, não reconhecendo nem ouvindo mais sua alma, e sim apenas o barulho de seus viciosos desejos:

Ensurdecera-me o ruído das cadeias da minha mortalidade, justo castigo à soberba da minha alma, e eu me afastava cada vez mais de ti; e tu o permitias. Eu me agitava, me dissipava, ardia nas paixões da carne; e tu calavas. Ó alegria que tão

<sup>262</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, X, 6, 9, p. 272.

<sup>263</sup> Idem, I, 2, 2, p. 16.

tarde encontrei! Tu calavas, e eu de ti me afastava, multiplicando as sementes estéreis do sofrimento, em degradação insolente e inquieto esgotamento<sup>264</sup>.

Nessa perspectiva de homem nas *Confissões*, de ser possuidor de um coração inquieto, é desenvolvido aquele viés apresentado em *O Livre-arbítrio*, – de um homem cuja alma tem sua razão submetida às suas paixões, e com o uso de sua vontade cria uma ordem de valor pela sua escolha, que é inversa à ordem hierárquica de bens inferiores sobre aquele eterno. Contudo, nas *Confissões*, revela-se que a vontade é uma força incessante de mobilidade, aquilo que dá movimento a toda alma para se direcionar a determinado objeto. Ou seja, a vontade é o motor da alma, uma força naturalmente impulsiva, que pode consentir e em ir buscar com aquilo que as paixões sugerem ou com as sugestões da razão, ao ser iluminada pela luz divina, em consentir e ir buscar a beatitude no deleite no *Lógos* divino. Novaes Filho (2007, p. 184), desenvolve mais essa tese explanando: “Podemos dizer que a vontade ocupa lugar privilegiado na cosmologia agostiniana porque é ela o que distingue as naturezas espirituais, é ela que impulsiona o movimento, ou como inclinação para o inferior, ou como conversão para Deus”.

Não se trata, então, de consentir isso ao invés daquilo num sentido simplório, mas um movimento psíquico intensamente propulsor da alma, que faz o deslocamento anímico que desemboca numa moralidade voluntária. Este grau mobilização de todas as faculdades da alma ao poder propulso e impulsivo do querer foge a compreensão dos estoicos, pois, para eles, quando a vontade cumpre com a finalidade de anula as paixões ela própria some, nascendo aquela outra vontade enquanto constância, que é estática e é uma disposição natural imutável focada em seguir a natureza e a reta razão.

Nesse sentido, observando as duas obras citadas acima de Agostinho, podemos afirmar que o homem interior pode anular as paixões, mas nunca a sua vontade, porque ela própria é quem dá movimento a sua mente. Nós vimos, em *O Livre-arbítrio*, que ela pode, além de querer algum bem, obter a si mesma como objeto de deslocamento anímico. Todavia, notamos nas *Confissões*, somada a esta a noção de uma vontade que não pode cessar seu querer, que pode até desejar a ausência desta intenção, mas ao fazer isso, já está querendo. O único momento que se satisfaz é com o Sumo Bem.

Então, a metáfora do “coração inquieto” traduz esta natureza da vontade de ser ela uma força interna e propulsora que tem como fim aderir um objeto. Todavia, por não atingir aquilo pelo qual sua essência é mantida – o *Lógos* divino –, mas aquilo que não é seu verdadeiro alvo, ela fica num estado volitivo de contração, produzindo no ânimo a

---

<sup>264</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, II, 2, 2, p. 45.

perturbação que damos o nome de angústia, e depois num estado de expansão de procura incessante que produz no ânimo o movimento perturbativo de inquietude. Assim, a vontade se move como um coração, através de um movimento de contração daquilo que odeia e de expansão para aquilo que ama, até encontrar aquilo que verdadeiramente mantém seu movimento, que é algo além de sua alma, o supremo Ser, e somente neste fim último encontra o seu verdadeiro repouso.

Essa ideia de uma vontade incessante, de um motor do ânimo, de uma potência ou força do ânimo de adesão a determinado objeto, é sintetizada numa passagem do livro XII das *Confissões* na qual a vontade se apresenta como sendo o peso do amor da alma. Analogamente, descreve Agostinho, como cada corpo tende a se mover para assim encontrar um lugar de repouso, a exemplo da pedra que cai e que no chão fica imóvel novamente, assim também é a alma, mas ela chega a esta estaticidade não como uma pedra, que não pode escolher em que direção ir (livre-arbítrio), nem a força ou potência (o amor) de adesão a determinado objeto, nem se aceitará ou não a sugestão de outras faculdades (consentimento), mas porque chega a este ponto de estabilidade ao encontrar com o Bem imutável por pura ação destes três aspectos que constituem o ato voluntário. Descreve, Agostinho, a vontade como o peso de amor:

Todo corpo, devido o peso, tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. [...]. Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por ele sou levado para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. Subimos os degraus do coração, cantando o cântico dos cânticos dos degraus. [...]. Aí seremos colocados por tua vontade benigna, e nada mais desejaremos senão aí permanecer eternamente<sup>265</sup>.

O amor torna-se uma característica intrínseca da vontade que expressa esta outra atribuição, que é do caráter impulsivo de adesão do querer que está ligado a aquele de livre-arbítrio e de consentimento da vontade. Todavia, em Agostinho, não se trata de uma disposição irracional, mas de uma impulsividade deliberativa e de consentimento, ou seja, um movimento naturalmente propulsor em querer um determinado objeto; não só isso, mas também potencializador porque quando mais forte aderir ou não determinar alvo, maior será o valor dado a este objeto amado, caso contrário menor será, o valor é dado pelo amor que se atribuí ao que é amado, e não ao juízo que se impõe sobre ele como compreendem os estoicos. Gilson (2010, p. 257) dá forte ênfase à característica do amor no conceito de vontade do Hiponense, não como acidente, mas como atributo à essência da vontade. Por isso, afirma:

---

<sup>265</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 9, 10, p. 407.

De início, é evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa acidental, ou sobreposta, mas sim uma força interior à sua essência, como o peso da pedra que cai. Por outro lado, já que, por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido.

No entanto, aliada à essa perspectiva, e indo além desta visão de Gilson, a vontade é também cega em seu amor. Ela deseja aquele Bem imutável, o qual a fez e a mantém, mas isto não é nítido a ela, porque o saber em qual direção ir sua vontade reside na função específica da razão, e esta última é quem sabe, através da iluminação da graça, o que teleologicamente na constituição ontológica do querer é impulsionado a repousar o seu amor. Então, enquanto não encontra o seu lugar, desordena-se no percurso da procura desta estadia por querer amar vários objetos, que em suas essências, não são aquilo que verdadeiramente possa satisfazê-la. O livre-arbítrio, assim, conduz sua alma nesta perambulação com o intuito de encontrar sua estadia fixa, deixando-a tão perdida e cega quanto ele, ofuscando a razão e as demais faculdades da alma pelas paixões e pelos prazeres que são estimulados e satisfeitos pelo caminho. Desse modo, a mente esquece de si, daquilo que teleologicamente foi feita, e de que repouso é desejado pelo amor de sua vontade.

Por isso que o livre-arbítrio precisa ser restaurado pela graça, e por meio desta última também é restabelecida a razão. A inteligência ilumina o homem interior para que este veja qual é o bem que seu âmago procura. Quando isto acontece, sua inteligência ou razão percebe que aquilo que a alma quer não é aquilo que está fora, mas aquilo que está no interior. Assim, a alma deseja se conhecer, ao invés de querer conhecer os objetos externos com os quais possa se deleitar ou se afastar, respectivamente, pelo prazer e pela dor. Ou seja, ela volta o seu olhar interior, sua consciência, não mais para a exclusiva assistência às atividades do homem exterior, de onde retira os deleites e as angústias, mas para o homem interior.

Na obra *A Trindade*, especificamente no livro X, a razão humana, utilizando-se de um processo de introspecção em sua alma, analisa que sua mente é de uma natureza distinta de seu corpo; ou seja, que é imaterial, conclusão esta que vai contra a concepção de algumas filosofias, em especial a dos estoicos:

Assim a alma sabe que existe e vive, como existe e vive, a inteligência. Ao contrário, quando a alma se imagina ser ar, julga que o ar entende, mas “sabe” que é ela que entende. Não “sabe” que é ar, apenas pensa sê-lo. Que ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e veja o que “sabe”. E fique com essa certeza, da qual jamais duvidaram até os que admitiram que a alma é este ou aquele corpo<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 10, 13, p. 327.

Assim, a alma percebe que é ela que vive e está num corpo. E entende e sabe que quer, e é aquilo que ela precisa ser, a partir do que concluiu de sua essência. Ou seja, sabe e entende que é sua vontade que aponta para um objeto, e é ela quem faz que se mova a sua *psiqué* em direção a esta ou aquela estadia. E percebe que sabe e entende o seu querer pela inteligência (ou razão) e pela memória<sup>267</sup>. Neste movimento, a alma conclui que é a vontade quem faz a alma fluir dos objetos advindos dos sentidos. Ou seja, é via pela qual frui, seja para a virtude ou para o vício, aquilo que é visto pela sua inteligência e é recordado pela sua memória tem completa ação da vontade sobre o prazer que é experimentado na alma:

Portanto, dessas três faculdades (a memória, a inteligência e a vontade), duas delas: a memória e inteligência contêm o conhecimento e a ciência de muitas coisas. E a vontade está lá para nos fazer gozar e usar dessas coisas. Gozamos do que conhecemos, quando a vontade repousa com complacência nessas coisas. Fazemos uso quando referimos esses conhecimentos para outro fim, o qual será o verdadeiro gozo. E única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo<sup>268</sup>.

Do trecho supracitado podemos extrair três conclusões. Primeiro, quando Agostinho diz que o fim da vontade em acessar o conhecimento na inteligência e na memória é o gozo, vai contra a noção estoica que o movimento natural da vontade, que segue os juízos racionais, é extirpar as paixões. Ademais, ao dizer também que o fim da ciência é o gozo, ele vai contra esta mesma noção natural de que os juízos, quando captam verdadeiramente os fatos na realidade, espontaneamente anulam as perturbações do ânimo, em especial o prazer e a dor. Esta finalidade tanto da ciência, quanto do livre-arbítrio, que é o gozo, só é possível pelo poder da vontade de fazer o enlace entre a inteligência e a memória, capacidade de mediação esta da vontade que os estoicos não perceberam em sua filosofia.

Segunda conclusão diz respeito a natureza dessa fruição, pode-se ter o bom ou mau uso do gozo segundo o fim o qual da vontade está pondo seu amor em adesão ao objeto visado. Ou seja, se a vontade for boa ou má isto dirá, respetivamente, como benéfica ou maléfica, tanto no sentido moral quanto psíquico, a fruição. Aqui notamos que o prazer é apresentado como bom ou não segundo a intenção do sujeito ao objeto visado, e não a natureza psíquica deste impulso da alma, que em si, não tem natureza má. Isto é algo inconcebível aos estoicos, pois, desejam a extinção das paixões e concebem o prazer, que é uma das quatro paixões basilares, como uma doença da alma, ou melhor, que possui uma

---

<sup>267</sup> “Do mesmo modo que a alma humana sabe que quer. Sabe igualmente que para querer é preciso ser, e preciso viver. Mas desta vez ainda, ela refere o ato de querer ao objeto que a vontade lhe faz querer. A alma sabe igualmente que se recorda, mas aí ainda, ela sabe que para se recordar é preciso ser, é preciso viver. Mas até a memória referimos ao que recordamos, graças a ela”. (AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 10, 13, p. 327).

<sup>268</sup> *Ibidem*.

natureza psíquica maléfica; ao mesmo tempo concebem que essa natureza psíquica má se origina não pelo querer, mas por fazer falso juízos sobre os objetos, que desloca o querer a perturbar o ânimo, e assim criar as paixões, que são essencialmente más.

Terceiro, além de Agostinho conceber que a origem e a natureza do prazer, e podemos dizer também do desgosto, está no querer, e não, como concebem os estoicos, nos juízos ou de sua suposta natureza má psíquica destes impulsos, apresenta que este poder da vontade é possível porque a mesma medeia as faculdades do ânimo, especificamente na citação anterior, a memória e a inteligência. Ora, só se quer algo, caso o perceba pela inteligência e o lembre pela memória, caso não se perceba ou se lembre, não se pode querer determinado objeto para posteriormente dele fruir. Isso acontece, como iremos ver, porque é a vontade quem atua de modo ativo nos processos cognitivos sensitivos e mnemônicos, de maneira tal que é ela quem coordena esses processos de recordação e apreensão sensitiva. Todavia, iremos ver melhor isso quando analisarmos os pormenores desse aspecto de mediação da alma nos processos cognitivos do homem exterior.

O que é essencial na intimidade da alma é a sua própria plena comunhão e fruição. Agostinho afirma que nela o querer, o entender e o recordar não se separam: “Concluimos: como todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualmente entre cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma, uma só substância”<sup>269</sup>. Então, ao pensar apenas no prazer físico, quando se quer um objeto que na mente torna-se num cognoscente, já o tem e o frui deste alvo no processo de captação, formulação e recordação da sensação. Todavia, isto fica completamente íntimo quando a alma quer se conhecer, pois, o alvo não é uma produção da própria mente como é o objeto cognoscente, mas a visão plena de si, que estava ofuscada porque sua atenção estava voltada às funções e produções mentais da sensação ou da recordação – ou seja, ela não esquece de si, nem tão pouco deixa de se perceber, o que acontece é que sua atenção está completamente voltada as outras atividades psíquicas, que acaba ela deixando de lado sua autopercepção. Nesse sentido, podemos dizer que quando a alma quer se conhecer, já se conhece e já se deleita, antes mesmo da vontade procurar vê nitidamente o seu ânimo. Assim, podemos dizer que o amor e o deleite no autoconhecimento da alma não se dissociam, por já se gozar daquilo que se ama pela vontade devido o alvo estar constantemente presente em sua intimidade. Por isso, Agostinho afirma:

---

<sup>269</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 12, 18, p. 333.

Encontramos a presença da mente na memória, na inteligência e na vontade que ela possui de si mesma, e dizíamos que ela se conhece e se queria sempre, e por aí, mesmo, compreendemos que ela não deixa de se lembrar de si mesma, e ter inteligência e amor de si mesma, de se separar dos elementos. Poder-se-ia pensar que não sejam duas faculdades: a inteligência e a memória de si, mas uma só, denominada com dois termos, por aparecerem tão unidas na alma, que uma não precede à outra quanto ao tempo. A própria existência do amor não é tão perceptível, ainda que ele não se atraia pela indigência, já que aquilo que ama, lhe está sempre presente<sup>270</sup>.

Assim, esta carência de atenção, que alma tem de si mesma, é aquilo que a faz dissipar sua vontade nos objetos físicos de forma desordenada, ao invés de antes reter o amor de sua vontade na própria mente, para assim depois amar os objetos externos de modo ordenado com fim no sumo Bem. Nesse sentido, a má vontade é o meio pelo qual o indigente não percebe e não deleita o seu amor na própria mente, mas que procura a ciência e o prazer no exterior, criando diversas paixões e vivendo para satisfazê-las sem perceber que aquilo que ela procura amar estava no interior de sua alma. O sábio não procura no homem exterior sua existência, mas a desvenda, pela boa vontade, naquele homem interior no qual regozija-se em íntimo deleite, após amar adequadamente o Ser supremo que tem dentro de si e sua alma, pode depois colocar seu amor em bens menores sem cair na intemperança.

Desta forma, podemos constatar como o movimento de introspecção, cujo método foi apresentado em *Solilóquios*, desenvolve-se nas *Confissões* e se liga em *A Trindade*, mas também compreendemos que há, nestas duas últimas obras, uma conexão conceitual sobre os fundamentos da *A Vida Feliz* baseados nas noções de sábio e indigente, e em *O Livre-arbítrio*, sobre aquela percepção de vontade livre. Todavia, como vimos nestas duas últimas obras, a Sabedoria divina ou Bem imutável é o fim último que o ser humano procura com sua vontade. Por isso, que este movimento de interiorização não cessa na ciência e no deleite da autopercepção de sua própria alma, mas até mesmo antes disto, deve pôr sua atenção naquilo que a fez e a mantém existente para não voltar ao não-ser, ordenando-a por meio deste princípio divino, e assim com ela saudável, querer amar os bens inferiores como merecem em vista de fruir o sumo Bem. Porque não adiante apenas o ser humano ter autopercepção de sua alma, se ela está desordenada, antes precisa se regular na união com o Bem imutável, e nele fruir. Desta maneira, ela pode autoperceber sem que sua atenção seja roubada pelas impressões advindas dos sentidos, pelas próprias funções do ânimo, e especialmente pelas paixões.

Ao regressar na parte mais íntima da alma através da inteligência e da memória após este processo anteriormente descrito de introspecção, o livre-arbítrio e o consentimento é

---

<sup>270</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 12, 18, p. 333.

restaurado; e através disto, pode o ser humano louvar alegremente ao Criador que o fez, querendo ficar unido ininterruptamente ao Bem imutável. O ser humano se afasta de vez dos excessos passionais pelas quais sua alma estava deslumbrada; e conseqüentemente, ela consegue ver a beleza do mundo e amar seus seres por apontar o Criador que os originou. Com isso, Agostinho descreve na *A Trindade* a confusão anímica que sua alma estava quando não encontrou dentro de seu homem interior o *Lógos* divino, ao dizer:

Pois a alma vê algumas coisas intrinsecamente belas numa natureza superior, que é Deus. E quando deveria estar permanecendo no gozo desse Bem, ao querer atribuí-lo a si mesma não quer fazer-se semelhante a Deus, com o auxílio de Deus, mas ser o que ela é por si própria, afastando-se dele e resvalando. [...] entrega-se excessivamente às suas próprias atividades e aos prazeres misturados a inquietações insaciáveis que suscita. E então, pelo ávido desejo de adquirir conhecimentos do mundo exterior, cujas delícias ama e teme perder, caso não as retiver com muito cuidado, perde a tranquilidade, e tanto menos pensa em si mesma quanto mais segura está de que não pode perder-se a si mesma.<sup>271</sup>

### 3.3.2 A escravidão voluntária: do livre-arbítrio às paixões

Além daquelas atribuições à concepção de vontade que Agostinho descreve como um “coração inquieto”, um “peso de amor”, como força ou potência impulsiva de adesão do querer a um objeto denominada de amor, entendemos que há uma outra que é conseqüente deste conceito no livro VIII das *Confissões*, que descrevemos como um coração ou uma vontade dilacerada pelas paixões. Ou seja, de um querer, cuja força impulsiva (amor) é direcionada em consentir com vários desejos ao mesmo tempo em vista de fim ruim indicado por eles, e em consentir outros desejos em vista do sumo Bem. Nesta ação da volição presente na experiência de conversão descrita no supracitado livro e obra, o Hiponense compreende que sua mente concebe já aquilo que é a Verdade, porém sua vontade ainda permanece em querer aqueles objetos de deleite que a paixão a viciou consentir. Ao mesmo tempo, esta mesma vontade está estimulada pelo próprio Ser infinito em sair das amarras da indigência para buscar a abundância de fruição que a conexão com *Lógos* divino pode proporcionar.

Sobre esse movimento podemos apontar três aspectos. O primeiro é que a filosofia de Agostinho contraria a concepção dos estoicos, e também a tradição do intelectualismo socrático, no que diz respeito à identidade necessária entre Verdade e ação moral boa. Porque, mesmo que sua mente apreenda aquilo que é a Verdade, sua vontade não a segue automaticamente na direção do controle das paixões, divergindo daquela vontade dos estoicos apresentada por Cícero. Ao contrário do que Arpinate concebe, há uma luta e uma

<sup>271</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, X, 5, 7, p. 320.

consciência de impotência da vontade daquilo que a possa fazer configurar seu ânimo a uma mudança radical de anulação das disposições irracionais da alma. Podemos concluir isso pela própria experiência de Agostinho, quando afirma:

Do mesmo modo, estava eu certo de que seria melhor entrega-me ao teu amor do que ceder à minha paixão. Aquele me agradava e me vencia, e esta me aprazia e me encadeava. [...]. Tu me mostravas que estavas dizendo a verdade, e eu, que já estava convencido, nada tinha a responder senão palavras preguiçosas e sonolentas: “Um momento”, “daqui a pouco”, “espera um instante”. Mas esses “momentos” não tinham fim. [...]. Era inútil intimamente comprazer-me na tua lei; eu percebia outra lei em meus membros, que pelejava contra a lei da minha razão e que me acorrentava à lei do pecado existente em meus membros. Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, porém merecidamente, porque se deixa livremente escorregar. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte, senão tua graça, [...]<sup>272</sup>

O segundo aspecto é que Agostinho revela que a vontade livre é quem alimenta as paixões. Vimos na concepção de vontade dos estoicos, que ela tem poder absoluto de extinção das tendências passionais, e que esse poder provém de conseguir criar essas disposições. Notamos a influência de Cícero em Agostinho que adota estas funcionalidades da vontade, de criar<sup>273</sup> e de retirar as disposições irracionais do ânimo, porém como já expomos anteriormente, há um certo grau no qual o querer consente e estimula as paixões a ponto que se tornam tão fortemente ativas sobre a volição, que a própria vontade não consegue vencer sozinha a influência delas. Por isso que se faz necessário o auxílio da graça para recuperá-la, mas mesmo após esta restauração, o querer apenas consegue se tornar combatível a estas forças passionais tão reforçadas pelo histórico de consentimento e estímulo que o mesmo querer deu a elas, sendo assim dispendioso a boa vontade conseguir anular ou calibrar as paixões.

<sup>272</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 12, p. 212.

<sup>273</sup> Até agora usamos o termo criar em duplo sentido, no sentido de gerar e no sentido de cultivar ou estimular as paixões, distinção essa que será melhor explicitada no capítulo seguinte, em que iremos ver como Agostinho concebe dois tipos de paixões: os afetos do espírito e as concupiscências da carne. O primeiro tipo Agostinho faz uma releitura das quatro paixões basilares apresentadas pelos estoicos que vimos em Cícero, expondo que não são uma perturbação do ânimo, mas impulsos diretamente consequentes do querer que são chamados de afetos, por isso a vontade é quem cria elas do zero de fato, sendo elas assim plenamente voluntárias; ademais, esses afetos podem ser bons ou maus segundo o fim que destinam. Já o segundo seu nascimento não provém diretamente do querer, por isso não são voluntários, as concupiscências da carne têm seu cerne na deficiência da natureza psicossomática do ser humano devido à condição de mortalidade do corpo, condição esta que propicia o surgimento das sensações e dos desejos para conservação da vida humana de modo espontâneo; para tais desejos, o querer apenas conduz pelo consentimento, porém não consegue anular, apenas pode deixar adormecida no máximo. Essas concupiscências não são voluntárias, porém também não são ruins em sua essência, apenas são desvirtuadas pela má vontade que as tornam excessivas e as estimulam a um fim que é contra a ordem da perfeição dos seres, após o primeiro mal estímulo, elas influenciam a vontade em regressar a buscar o mau ato. Aqui o querer apenas cultiva e estimula o surgimento dessas paixões que estavam apenas em latência, mas com olhar da vontade sobre elas, propicia o seu crescimento, e à medida que o querer consente com elas, fortifica e solidifica a boa ou a má vontade em buscar determinado objeto.

No livro VIII das *Confissões*, mostra uma realidade anterior em que o querer não está completamente voltado ao sumo Bem, para assim posteriormente conseguir combater e dominar as más paixões. Elas têm aqui uma forte influência sobre o querer, mas, ao mesmo tempo, o *Lógos* divino ilumina a razão e restaura o querer, fazendo que uma parte da mesma volição regresse ao seu movimento natural, criando uma boa vontade, e este, pelo consentimento, vai calibrando às más paixões perto de si para que regressem ao seu estado normal ou ausente. Desta maneira, a vontade se parte em uma parte boa, e outra má, que aparentemente se comporta como duas vontades distintas.

Ademais, Agostinho demonstra que a medida que a vontade for má, estimulará e consentirá as paixões irracionais, e essas, com o hábito, vão dominando a vontade a ponto de ela perder, por ato voluntário e cego, seu poder de escolha e consentimento por não ser mais combatível a elas. É neste ponto que a vontade é completamente escravizada pelas paixões. Elas submetem a razão porque é a má vontade quem subjuga os juízos racionais a estas disposições, mas é também a própria vontade quem executa isso, porque o livre-arbítrio se condicionou em seguir estes impulsos irracionais anímicos, fazendo com que a ação de submissão da vontade às paixões seja necessária pelo hábito de as alimentar, de as produzir, de modo que a própria volição esteja menor que as forças concupiscíveis: “Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligada à dura escravidão”<sup>274</sup>.

O ser humano precisa da ação da graça para se reerguer. Assim, estimulado por ela, cria no seu ânimo uma nova e boa vontade que é voltada para esse Bem imutável. Neste processo, reparte-se a vontade em duas: aquela antiga que é condicionada e escrava das paixões, e uma nova que quer o sumo Bem. Há uma guerra entre essas duas vontades, com o intuito de atrair para si a soberania do íntimo da alma. Essas vontades não têm naturezas diferentes, uma boa e uma má como os maniqueus concebiam, trata-se da mesma natureza e da mesma vontade, mas com teleologias divergentes: “[...] aqueles [os maniqueus] que, observando em todas as decisões a existência de duas vontades, afirmam a existência de duas almas com duas naturezas diversas, uma boa e outra má. São realmente maus os que sustentam essa tese má”<sup>275</sup>.

Todavia, este conflito não foi abordado pela primeira vez nas *Confissões*, mas antes na obra *As Duas Almas*, que explana com maior riqueza como os maniqueus viam este

<sup>274</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 10, p. 210-211.

<sup>275</sup> Idem, p. 221.

conflito interno. Eles apontavam, de fato, que as ações boas e más derivam de duas almas de naturezas divergentes que estão presentes num único ser humano, interpretando uma ordem de valores ou de amor, como assim fosse uma ordem de caráter ontológico dessas duas almas: “Eles me ofereceram inicialmente a teoria das duas espécies de almas, diferentes por sua natureza e suas propriedades. Uma delas saída da própria substância de Deus e a outra, não pertencente a Deus de nenhuma forma e nem mesmo pela criação.”<sup>276</sup>. E que cada uma dessas duas almas tinham uma única e completa vontade boa ou má: “Quanto às almas que os maniqueístas chamam de más, ou elas não têm vida e então não são almas e, portanto, não são capazes de querer ou de não querer, de amar ou de odiar, ou então elas vivem e têm o poder de serem almas e desempenhar suas funções e é o que eles pretendem”<sup>277</sup>.

Ademais, na obra *As Duas Almas*, Agostinho explica que este conflito interno não deriva de duas almas com suas respectivas vontades, mas de uma única pessoa, eu, homem interior, que quer de forma desvirtuada ou ordenada os bens presentes na criação que afetam de maneira diferente a mesma alma, que pela mesma vontade, ama, consente e escolhe ser afetada e buscar um objeto do que o outro, após acolher e assim decidir o bem que ama, e o desejo que consente em sentir e executar buscar:

Eu mesmo verifico isto em mim, mas conservo perfeitamente a percepção de minha personalidade única, quando considero duas opiniões e escolho uma ou outra. Frequentemente acontece de uma me agradar e a outra me convir; então, hesito. Isto não me espanta, pois somos feitos de uma maneira tal, que o prazer pode nos atrair para a carne e a honra para o espírito. Seria este fenômeno que me levaria a admitir a existência das duas almas? Mas é bem mais simples e mais racional admitir, no que é o bem, duas categorias, em que ambas se conciliam perfeitamente com a ideia de um Deus criador, sendo um bem superior e um bem inferior, ou melhor, um bem exterior e um bem interior, que afetam diversamente uma única e mesma alma<sup>278</sup>.

Contudo, o que há de novo no livro VIII das *Confissões* em relação a obra *As Duas Almas*, é que Agostinho se aprofunda mais, ao analisar sua conversão, o momento em que o ânimo apenas acolhe aquilo que se passa nele, antes de consentir com as paixões más ou as boas, e assim decidir com todo querer por determinado objeto sob forma abusiva ou não de mérito pela força amorosa que se adere, fruindo ou não deste através de como se vê este objeto visado como fim ou não em si mesmo. Assim, a alma sente desejos divergentes entre si, uns bons por causa da boa vontade, e outros maus por causa da má vontade, ao acolher aquilo que afeta o corpo; e medida que consente ora os bons desejos ou maus, gosta e desgosta do mesmo objeto fixado no ânimo sobre forma de sensação, porque uma parte do

---

<sup>276</sup> AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 1, p. 3.

<sup>277</sup> Idem.

<sup>278</sup> Ibidem, 19, p. 12.

querer, que está sobrepondo ao outro em um determinado instante, leva a gostar do que afeta, enquanto o outro, quando regressa a vencer, a desgostar. Este momento de acolhida é um período de indecisão do querer em que se divide em buscar vários amores ao mesmo tempo, anulando o próprio movimento de ir a determinado objeto, porque um amor anula o outro presente na outra parte da volição. Ou seja, o querer não consegue amar a ordem e a desordem ao mesmo tempo, por isso não há uma completa decisão, mas indecisão. E quando parece que a vontade boa ou má tomou as rédeas, é porque dado momento estava vencendo aquela parte oposta, mas que pode regressar a vencer, pois, a vontade ainda em estado de indecisão, porque apenas parte maior ama o mesmo objeto e não toda a vontade.

Daqui surge o terceiro aspecto, a saber, que a vontade não é exclusivamente uniteleológica, mas pode ser multiteleológica. Ou seja, não é sempre que a vontade inteira toma uma direção (livre-arbítrio) em ir forçosamente ou não em um fluxo impulsivo que desemboca num objeto (amor), quando aceita ou não as sugestões dos desejos ou outra faculdade do ânimo (consentimento). Ela pode repartir sua atenção em objetos diferentes, cujo valor moral e objetivo são contraditórios, criando uma indecisão e a não execução de apreender os objetos visados pela boa ou pela má vontade adequadamente; ou pode até acontecer da alma conseguir ir atrás de determinado objeto, mas para isso, uma parte do querer deve subjugar a outra; e mesmo sobressaindo, uma parte apenas oprime temporalmente a outra, não a anula.

Ademais, esta indecisão do querer resulta na criação de duas ordens de valores provenientes do amor em que cada parte da mesma vontade busca como objeto amado: uma boa cuja teleologia e a hierarquia dos valores é uma referência aquela ordem objetiva do cosmo, outra má cuja teleologia e a hierarquia dos valores é segundo a força de influência ou tempo de enraizamento no ânimo que uma paixão tem a mais do que as demais. As duas ordens de valores como são vetores contrários, anulam-se mutuamente, fazendo que a execução de um valor bom ou mau fique à mercê que uma vontade vence a outra.

Este caso de conflito interno de valores apresentado no livro VIII das *Confissões*, causa uma exponencial angústia e uma dor absurda advindos pela luta dessas duas vontades, em que uma tenta prevalecer sobre a outra. E por trás delas, há um único eu, o homem interior, que ao mesmo tempo consente por indecisão dois desejos, um com fim bom outro mau, e assim pessoa acolhe as duas opções, sem emitir uma decisão, perdendo-se e sofrendo por causa da luta interna desta guerra dentro do querer. Diferente que os maniqueus apontava, esse conflito não provém de dois entes externos que se digladiam, em que esses entes exteriores produziram duas vontades no íntimo do homem, mas é no homem interior o local

aonde acontece esta ação conflitante, e isto parte da ação voluntária de sua pessoa que ama, ao mesmo tempo, dois vetores divergentes de volição. Ação esta que é livre, e conseqüentemente, dilacera o homem interior em dois eu; não que sua pessoa tivesse partido literalmente em duas, mas que está sendo puxada por vontades contrárias. Isto lhe dá a sensação que há duas pessoas na mesma alma, reconhecendo-se mais em uma do que na outra, porém o que acontece é que aquilo que se reconhece como eu não é sua pessoa, e sim aquela vontade que está vencendo a outra. Assim, o que existe é um eu dissolvido em duas vontades. Por isso, Agostinho descreve:

Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. [...]. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava<sup>279</sup>.

Dentro dessa noção de um coração dilacerado em duas vontades, Agostinho revela que, de fato, é a alma que domina o corpo por via da vontade livre, mas esta primeira tem dificuldades de controlar a si mesma devido à desvirtuação da segunda. Ocasão de um conflito entre querer e da submissão desta vontade má às suas paixões que voluntariamente seu livre-arbítrio estimulou ao consentir com elas: “[...] já não era eu que vivia, pois, em grande parte, o sofria mais contra a vontade do que o praticava deliberadamente. Contudo, por minha culpa, o hábito tornou-se mais forte contra mim, pois eu voluntariamente chegara aonde não queria”<sup>280</sup>. E podemos notar, que Agostinho experimenta isso vivamente, quando ouvia sobre a conversão de Vitorino pela boca de Simpliciano, o pai de Ambrósio: “Logo que teu servo Simpliciano me contou esses fatos de Vitorino, senti imenso desejo de imitá-lo”<sup>281</sup>.

Sua vontade foi estimulada pelo Bem imutável por meio do exemplo de Vitorino, estabelecendo aquelas duas vontades. Agostinho queria alienar sua vontade a esse Ser infinito, mas seu corpo não o obedecia. Não que não houvesse domínio de sua vontade sob seu corpo, mas porque é a má que dominava sua alma, e esta era aquilo que controlava seu corpo. Mesmo que sua pessoa queira a Verdade, ela ainda é insuficiente junto à razão de Agostinho de superar a vontade má que se acorrentou as paixões. Por isso, Agostinho afirma:

A alma comanda o corpo, e este lhe obedece imediatamente; comanda-se a si mesma, e esta resiste. A alma ordena à mão que se mova, e a obedece é tão fácil que mal se distingue a ordem da execução. No entanto, a alma é espírito, e a mão é matéria. A alma ordena que a alma queira; e, ainda que se trate da mesma alma, ela não obedece. Qual a origem dessa monstruosidade, e qual a sua razão? A alma ordena o querer; não ordenaria se não o quisesse; no entanto, não executa aquilo que

<sup>279</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 11, p. 211.

<sup>280</sup> *Idem*.

<sup>281</sup> *Ibidem*, 10, p. 210.

ela mesma ordena. Mas, como ela não quer totalmente, também não ordena totalmente<sup>282</sup>.

Agostinho conclui que de fato não se trata de dois querer, mas o mesmo, quando se fala, uma má e uma boa vontade, como já começamos expor, é porque uma parte do único querer ama aquilo que é o Bem imutável, cujo movimento amoroso surge por esta parte que consente com a sugestão que o *Lógos* divino ilumina e restaura na alma; enquanto a outra parte ama aquilo que o desejo mau aponta. Trata-se de uma divisão parcial da mesma vontade, que no caso, proporcionalmente, a má era maior do que a boa, e cada parte com um objeto teleológico específico, e não em duas vontades autônomas com duas naturezas distintas. Então, precisa a parte com ímpeto mau ser vencida pela boa, para se ter total controle, não só do corpo, mas também de toda alma. Agostinho chama esse fenômeno de doença da alma: “Portanto, não é um absurdo querer em parte, e em parte não querer. É antes uma doença da alma, porque sustentada pela verdade, a alma não consegue erguer-se totalmente, por estar abatida pelo peso do hábito”<sup>283</sup>.

Interessante notar que Agostinho, sendo herdeiro da cultura greco-romana, ao atribuir a parte má da vontade como uma doença, é, de fato, muito profundo. Porque há uma mudança de panorama em sua filosofia em relação àquela estoica sobre tal conceito, pois, o querer presente na *Stoa* – referimos aquela concepção exposta por Cícero que é poder de consentimento do estulto, e não aquele que é uma constância do ânimo do sábio – é apenas um instrumento da razão. A vontade presente em Agostinho, além de ser uma atividade impulsiva do ânimo, é uma força amorosa adesão que pode, devido a repetição, perder a sua calibragem natural. Ou seja, pelo mau uso, a repetição ao invés de fortalecer a potência de adesão da vontade (amor) caso fosse virtuosa, vai desvaindo e denegrindo o seu ajuste natural, engessando num condicionamento volitivo em pôr viciosamente determinada força exagerada de adesão em determinado objeto naquele valor contra a ordem natural de perfeição dos seres, ou de perder a mesma força amorosa pelo mau uso se fosse seguir a ordem natural de perfeição dos seres.

Não só o amar, mas à medida que o querer se submete a este mau hábito, vai perdendo, por condicionamento, sua atividade deliberativa e de consentimento, chegando ao nível de submissão voluntária descrito no Livro VIII das *Confissões* devido ao querer tender por causa do seu vício, não que seja natural, às paixões; chegando ao grau que Agostinho passou, necessitando da ação da graça para restabelecer a calibragem e a potência que o

---

<sup>282</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 21, p. 220.

<sup>283</sup> Idem.

querer ama, a gerência de aceitação ou não do consentimento em relação as sugestões dos desejos, e a diversidade de direção que a vontade faz ao deliberar sua rota, mas que são enfraquecidos pelo condicionamento da volição.

Assim, o querer apesar de ter a capacidade de ir contra a lei natural imposta pelo *Lógos* divino a nossa alma e ao cosmo, à medida que ela quer desvirtuar esta ordem através de si criando uma própria ordem de valores contra aquela objetiva dos seres, vai se submetendo, por causa condicionamento, a mesma desvirtuação por ela criada, a ponto de se tornar cada vez mais funcionalmente deficiente no uso poderes que possui. Assim, quando o querer tenta subjugar a ordem interna no ânimo e a externa, àquela submissão forçada que o querer faz de si em detrimento de atender as paixões más, a vontade também se força não só em desvirtuar e distorcer a realidade que pode moldar, mas antes ela desvirtua e distorce eficientemente a si própria. Exemplificando, isto é comparável como quando nós forçamos nosso membro em si colocar em um movimento inadequado, apesar de poder, vai se prejudicando em sua eficiência no decorrer do tempo. Então, esta atitude inadequada do querer, antes de ser uma rebelião moral e contra a ordem dos seres, é uma revolta contra a própria eficiência, que pelo abuso de si em detrimento das paixões desvirtuadas, torna-se escravo, descalibrado e alienado, ao, respectivamente, escolher, amar e consentir de modo voluntário contra a ordem dos seres.

A partir de todas essas reflexões podemos inferir algumas conclusões. Primeiro, porque ratifica a exposição que fizemos, daquilo que concluímos sobre a vontade não ter força em vencer a escravidão das paixões sozinha, mesmo depois de sua razão ter captado a Verdade. Ademais, não há nada de fora, nem natureza má do corpo ou da alma que a faça se submeter; é ela mesma que se ancorou voluntariamente em consentir servir às paixões, escolhendo e amando dos objetos de deleite. Por isso, para que vontade vença a resistência produzida pela concupiscência, precisa de ajuda, em que este auxílio divino a regenera, porém não a força em se requer. De fato, os estoicos, além de conceberem a vontade enquanto consentimento como imbatível frente as paixões, ela não tem conflito interno, não tem debilidade, nem falibilidade; assim, basta o conhecimento verdadeiro sobre os fatos que a vontade espontaneamente o segue e destrói as paixões – visão muito diferente da que o Hiponense tem sobre este conceito.

Segundo, notamos que o vício da alma não está na natureza das paixões como concebem os estoicos, cuja visão deles a respeito delas é de serem uma doença do espírito, nem na essência do querer como concebem os maniqueus, mas antes na impotência funcional do querer, ou seja, o problema não está no corpo, mas na alma. Não se trata de uma

debilidade da natureza da vontade, quer dizer, sendo ela ontologicamente má, pois toda ela é boa; nem privação de seu ser, pois, como vimos, há apenas uma partição de uma única vontade em má e boa com objetos teleológicos divergentes: “Trata-se de duas vontades, mas nenhuma é completa: o que existe numa, falta na outra”<sup>284</sup>. Trata-se de uma debilidade de potência, ou melhor, de atenção funcional que a vontade, viciada pelo hábito, redireciona seu poder em criar e cultivar as paixões. Nesse sentido, por consequência, em cada nova paixão, ela retira de seu próprio poder de processamento e atividade anímica para criar e manter novas forças irracionais da alma; que ficam tão inúmeras e recebem graus de prioridade tão elevados de volição, que exercem uma tendência poderosa sobre a vontade. Ora, quanto mais fortes e inúmeras são estas disposições com o enfraquecimento de atenção que a vontade dá a si mesma, mais facilmente aceita voluntariamente as suas sugestões delas, a ponto que sozinha não consegue mais resistir, porque todo seu poder de processamento não está mais voltado para si, mas para as paixões. O fato é que a vontade continua com o mesmo poder, porém não está mais voltada para si mesma, esta potência está voltada e é fragmentada em atender a cada força passional do ânimo.

Nesse sentido, a doença da alma é uma doença da vontade, porque o problema da desvirtuação não tem seu cerne nas paixões, mas antes elas são desvirtuadas pela má vontade. Assim, enquanto o querer não for recuperado, a alma completa não pode ser reordenada, fazendo que ela permaneça em enfermidade. Ora, se é o querer aquilo que medeia as demais faculdades, as demais partes do ânimo ficam completamente doentes e desordenadas pela carência de uma virtuosa calibragem de seu amor, da gerência efetiva do seu consentimento, e do redirecionamento de sua deliberação. Assim, a doença da alma é necessariamente consequência da perda e do condicionamento da potência funcional da vontade em redirecionar sua atenção às paixões; e através deste ato da volição, leva todo homem interior e exterior a mesma servidão. Esse é o panorama novo acerca do conceito de doença da alma, radicalmente divergente daquele estoico, em que a graça divina precisa curar de seu condicionamento e perda de potência funcional.

### **3.4. A força da vontade no homem exterior**

Após vermos a vontade como livre-arbítrio, como amor, no livro XI da *Trindade*, focaremos em analisar a vontade como consentimento. Nesse último sentido, o querer se

---

<sup>284</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 21, p. 220.

relaciona com a faculdade do sentir, que ao nossos ver, inclui as paixões e as sensações, e tem como fim apenas coordenar e executar as aquilo que as duas comunicam. Todavia, nesta supracitada obra, focaremos nas sensações, haja vista que a relação entre vontade como consentimento já foi trabalho em *O Livre-arbítrio* e nas *Confissões*. Quando a vontade se relaciona com os processos cognitivos, ou seja, memória e inteligência, ela se manifesta sobre forma de atenção em *A Trindade*.

Algo que concluímos quando analisamos *O Livre-arbítrio* é que a vontade consegue transitar entre as faculdades cognitivas e afetivas. Nesta obra e nas *Confissões*, mostramos sua relação com as afetivas, de como o livre-arbítrio se distingue das paixões dentro do escopo filosófico agostiniano, naquilo que foi concebido como homem interior. Agora, iremos relacionar com as cognitivas, delimitando a potência da vontade sobre o homem exterior, ao mesmo tempo, essa servirá de base, para que no próximo capítulo se desenvolva a relação entre a vontade e as paixões no corpo humano; e assim entender como no livro XIV da *A Cidade de Deus* Agostinho trabalha com estes conceitos, e os diferencia daqueles apresentados pela *Stoa*.

O corpo, como foi exposto, é um bem, assim como é a alma, mas aquele é de matéria física, que se distingue desta, que é espiritual. Esta distinção de natureza não impossibilita apreensão do objeto sensitivo para tornar-se, na mente, objeto de cognição na visão de Agostinho. Já esta concepção de naturezas distintas, espiritual e material, respectivamente, para a alma e para o corpo, é algo inconcebível aos estoicos. Eles concebem que a natureza deste dualismo humano é única: física. Porque apesar distinguirem a alma do corpo, os estoicos utilizam como fundamento o ponto de vista material para solucionar o problema da transição da ciência no nível sensitivo para ascender ao cognitivo.

Ademais, vimos que Agostinho distingue-se da *Stoa* ao definir que a identidade do ser humano é formada simultaneamente pelo corpo e pela alma. Na obra *Confissões*, quando o Hiponense separa a natureza humana em homem interior (aquela parte invisível) e exterior (aquela visível) trata-se do mesmo homem, e não de entes separados, em que toda identidade humana estaria na alma. Todavia, como vimos, nas obras *O Livre-arbítrio* e no *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, o corpo é inferior a alma, e o primeiro está sob o poder da segunda, vivificando e dominando aquele. Não só isso, mas é na própria alma aonde ocorre o sentir ou a sensação, via pela qual o ser humano tem interação com o mundo por intermédio dos sentidos:

E por isso, porque o sentir não é próprio do corpo, mas da alma pelo corpo, embora se disserte com agudeza 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, não sendo corpórea, estimula a potência do sentir por um corpo mais sutil<sup>285</sup>.

Em *O livre-arbítrio*, Agostinho descreve que a sensação é produzida não no órgão, mas no sentido interior da alma. Salieta Costa (2012, p. 28) que os sentidos em si não são aonde se produz a ciência, mas no sentido interior. Eles apenas repassam as impressões e são instrumentos da alma: “Logo, para Agostinho, o que na Filosofia Moderna (no Empirismo) chamamos de conhecimento sensível, produzido pelos sentidos corpóreos, a rigor, não é conhecimento. O primeiro nível do conhecimento propriamente dito é a sensação, produzida pelo sentido interior [...]”.

Então, para a produção da ciência no corpo por intermédio dos sentidos, no qual o objeto físico atinge os órgãos, é preciso que esses sentidos sejam potencializados animicamente com o poder específico que atribui a cada sentido a apreender o seu sensível: a cor para os olhos, o sabor para a língua, e assim sucessivamente. Pela combinação desses dois, fazem-se impressões que vão para esse sentido interior, que as recebe, e lá produz a ciência. A partir dele, a alma administra os sentidos e é nele que se elabora a sensação de cada sentido, em especial, é por esta via que os seres vivos têm o prazer e a dor; possibilitando evitar o que lhes é nocivo e buscar aquilo que lhes é favorável. Aponta Agostinho:

[...] compreendemos a existência desse sentido interior, ao qual os cinco sentidos externos transmitem todos os seus conhecimentos a respeito dos objetos. [...]. Graças a esse sentido interior, todos os objetos, não somente os apreendidos pela vista, mas também pelo ouvido, e pelos demais sentidos corporais, são: procurados e apossados pelos animais, no caso de isso lhes causar agrado; ou bem, evitados e rejeitados, no caso de serem nocivos. Mas esse sentido interior não se pode dizer que seja, nem vista, nem o ouvido, nem o olfato, nem o gosto, nem o tato. Ele é, não sei que outra faculdade diferente, que governa universalmente a todos os sentidos externos, por igual.<sup>286</sup>

No livro XI de *A Trindade*, Agostinho mostra os processos cognitivos que dizem respeito ao homem exterior (o corpo humano). Ele os divide em duas tríades: o das realidades externas e o das internas. As externas são constituídas pelo objeto visível, pela impressão (imagem), e pela vontade (atenção). A interna é formada por aquelas imagens extraídas da memória, do pensamento (razão ou inteligência) e da vontade. Para ambos as tríades, nos processos cognitivos sensitivos e mnemônicos, é a vontade que faz a mediação.

Sendo assim, Agostinho postula que, além de existir o órgão de sentido com sua visão, há também aquilo que faz o enlace, que é a vontade, que nos processos cognitivos se

<sup>285</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, III, 5, 7, p. 88.

<sup>286</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, II, 3, 8, p. 83.

manifesta como atenção<sup>287</sup>. E essas três têm naturezas diferentes entre si: “Por conseguinte, as três realidades: o objeto visto, a própria visão, e a atenção do espírito que enlaça uma coisa a outra, são bem fáceis de serem distinguidas, tanto pela peculiaridade de cada um, como pela diferença de suas naturezas”<sup>288</sup>.

Então, a vontade, nos processos cognitivos do âmbito sensível, faz a seleção de qual impressão irá se manifestar à nossa consciência. Exemplificando: nós escutamos diversos sons de objetos, mas apenas escolhemos um campo seletivo de sons que pomos nossa atenção, com isso ficam de fora inúmeros outros, pois, nossa mente não consegue pôr sua atenção ao mesmo tempo em todos aqueles que são captados pelo ouvido e impressos na mente em forma de objeto cognoscente. Então, se um som antes se torna perceptível a consciência, não é porque não tivesse captado ele via ouvido e impresso como som na mente antes, mas porque no passado não estávamos colocando nossa atenção, que no agora está sim pondo e se torna visível a mente. A mesma regra é aplicada aos demais sentidos conforme sua natureza e extensão.

Ele demonstra que esse fenômeno acontece porque há dois processos simultâneos, um natural e outro intencional, que coordenam o órgão sensível, a capacidade sensitiva e a atenção. Para ambos os processos, deve o objeto visível estar presente ao órgão de sentido. Ademais, Agostinho exemplifica estes processos utilizando-se dos olhos, ele chama de visão para processo espontâneo presente neste sentido e vidente para o processo intencional, apesar que a regra colocada aos olhos pode ser replicada aos demais sentidos dentro de suas especificidades. Quanto ao processo de natureza intencional Agostinho define como vidente: “Ficando bem entendido que são do vidente: o sentido dos olhos [por exemplo] e sua atenção, a qual faz os olhos contemplarem”<sup>289</sup>. Ou seja, a vontade se impõe sobre o órgão humano, que é capacitado pela alma em apreender seu respectivo objeto de sentido, de maneira tal que consegue regular o funcionamento daquele órgão (podendo intensificar ou diminuir, para alguns sentidos como os olhos, move-os numa direção diferente, dilata-os ou contraí-os, etc.) e moldar o processo de captação espontâneo, cuja impressão daquele objeto já está na mente (podendo selecionar em que parte daquilo que é captado tornará consciente a alma ou não). É

---

<sup>287</sup> “São três as realidades a serem consideradas e distinguidas, e isso com muita dificuldade, na visão de qualquer corpo que seja. Primeiramente, o objeto que vemos, seja ele uma pedra, seja uma chama ou qualquer outra coisa perceptível pelos olhos. Esse objeto, evidentemente, podia já existir antes mesmo de o vermos. Em segundo lugar, deve ser considerada a visão, a qual não existia antes de o sentido ter percebido o objeto. Em terceiro lugar, a atenção da alma que mantém o sentido da vista alerta, enquanto a visão se ocupa daquele objeto.” (AGOSTINHO. *A Trindade*, XI, 2, 2, p. 337).

<sup>288</sup> *Idem*, p. 338.

<sup>289</sup> *Ibidem*, 3, p. 339.

desta forma, que aquele sentido foca num específico objeto visível ao invés de outros, que também são impressos na mente, mas ocultos à atenção.

O outro processo é o espontâneo. Ele é o produto da relação natural entre o órgão com sua respectiva capacidade sensitiva denominada de visão: “[...] a visão, contudo, se efetua a partir do objeto visível, isto é, quando o sentido é por ele informado. E não somente, o sentido pode subsistir íntegro, mesmo na escuridão, se os olhos conservam sua capacidade, mas também o sentido informado”<sup>290</sup>.

Conclui Agostinho que não só a vontade atua na seleção, mas também na manutenção da apresentação de um objeto de impressão específica, que fica manifesta na consciência da mente: “A vontade, porém, dispõe de tanto poder de união em referência às outras duas que direciona o sentido para ser informado sobre o objeto, e uma vez, informado, aí o mantém”<sup>291</sup>.

Podemos notar que essa teoria da sensação de Agostinho até certo ponto lembra a dos estoicos. No sentido interior que recebe dos cinco sentidos as impressões, e sendo onde ocorre a sensação, notamos a inspiração estoica do *hegemonikón* que, de modo análogo recebe as impressões advindas dos sentidos, e no qual também se processa o sentir da alma.

Há diferenças no sentido de que a alma em Agostinho é incorpórea enquanto para os estoicos é física. Como a alma e o corpo são materiais, os estoicos não precisam se preocupar com a transição da ação do objeto visível para o órgão, e deste para produzir impressões, porque trata-se de uma ação pneumática e mecânica do meio exterior ao interior. Já Agostinho, para poder resolver o problema do dualismo também entre as duas substâncias, usa da distinção aristotélica entre matéria e forma, ato e potência, aplicando e adaptando em sua teoria da sensação, fazendo com que os sentidos sejam capacitados pela alma.

E há divergências entre o que os estoicos compreendem por assentimento nos processos cognitivos sensitivos e a concepção apresentada por Agostinho. Enquanto nos estoicos essa operação decisória de qual impressão ou não se tornará uma representação, apesar de ser ativa, ela é um processo posterior e dependente do processo passivo de captação do objeto visível, enquanto na teoria da sensação de Agostinho a operação que a vontade faz não é só decisória, ela coordena também a ação espontânea do órgão do sentido, e o trabalho deste é dependente da vontade. Ou seja, só existe a produção de sensação dentro da reciprocidade dos processos intencional e natural. De fato, sem pôr nossa atenção, há captação dos sinais advindo dos sentidos. Contudo, sem o processo complementar ao natural

---

<sup>290</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, XI, 2, 3, p. 339.

<sup>291</sup> *Idem*, 5, p. 342.

não é possível sua manutenção, como é necessário o processo espontâneo no intencional. O processo de produção da sensação precisa da atenção, sem a atuação da vontade, não haverá nenhum objeto cognoscente como foco, e isto criaria uma confusão de impressões dentro da mente, fazendo que a inteligência se perca ou se trave em tentar processar todas elas ao mesmo tempo. Como isto, o Hiponense compreende como parte integral o vidente e o objeto visível para se ter a visão: “A visão, portanto, se processa a partir do objeto visível, mas não apenas, pois se requer ainda a presença do vidente. Assim, é a partir do objeto e do vidente que se processa a visão”<sup>292</sup>.

Ainda em *A Trindade*, a vontade não só interage com a parte dos processos cognitivos sensitivos, mas também os mnemônicos e racionais. Com a ausência do objeto, aquilo que mantém a impressão viva na mente é a memória, e esse processo de fixação da impressão em forma de imagem na memória ocorre de modo espontâneo.

A vontade é quem faz o enlace entre aquilo que Agostinho definiu como trindade interior: “Produz-se desse modo uma nova trindade produzida pela memória, pela visão interna e pela vontade que a ambas enlaça”<sup>293</sup>. Na trindade exterior – objeto visível, impressão do órgão do sentido, e a vontade sob forma de atenção – aqui há divergência de naturezas que não existem na outra trindade interna do homem interior – a memória, a vontade e o pensamento – fazem parte da substância da alma e são faculdades dela: “[...] nesta segunda tríade [memória, vontade e pensamento], realiza-se certa unidade de três realidades, mas que não são distintas entre si por diversas naturezas, mas sim possuindo uma só e mesma natureza, pois tudo isso se encontra no interior da alma e tudo é uma só e mesma alma.”<sup>294</sup>.

Ademais, há similaridade daquilo que acontece entre a trindade exterior com aquela interna. A visão exterior é a produção espontânea das impressões que combina o órgão do sentido com sua potencialização anímica. Já a interna é a recordação das impressões que ficaram fixadas na memória: “[...] e em lugar da visão que era exterior e se dava quando o sentido era informado pelo objeto sensível, temos agora uma visão interior semelhante. Porque o olhar da alma é informado do pelo que foi armazenado na memória; e assim também são pensados os objetos ausentes”<sup>295</sup>.

Do mesmo modo que há dois processos simultâneos, um espontâneo e outro intencional na trindade externa, há também dois processos de mesma natureza naquela

---

<sup>292</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, XI, 2, 3, p. 339.

<sup>293</sup> Idem, 6, p. 343.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 347.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 343-344.

interna. A primeira é espontânea, pois ocorre quando aquela impressão produzida pelo sentido se fixa na memória:

Esta segunda trindade, na verdade, é mais interior do que a primeira, existente nos sentidos e no sensível; entretanto é ainda aí que ela tem sua origem. Mas não é mais um objeto exterior que informa o sentido corporal, e sim a memória, que informa o olhar da alma. Isso se passa quando a figura do objeto percebido exteriormente adere à memória. Dizemos que essa forma ou figura imanente à memória gera de certa maneira a forma produzida na imaginação daquela pessoa que pensa. Com efeito, ela já existia na memória, antes mesmo de nela pesarmos. O mesmo acontece com o objeto exterior que já existia em algum lugar determinado, antes de o percebermos para que a visão [exterior] se produzisse<sup>296</sup>.

A segunda é intencional, pois a mente escolhe dentre as imagens que ficaram aquelas que deseja, podendo escolher recordar ou imaginar sobre aquilo que ficou na memória. Por recordar, Agostinho entende que é extrair aquela imagem que foi impressa anteriormente pelo órgão do sentido na trindade exterior em forma de lembrança. Já por imaginar, trata-se de uma fabricação criativa sobre aquela mesma impressão que ficou na memória, podendo combinar com outras impressões em forma de lembrança de maneiras infinitas. Contudo, para recordar e para imaginar é necessário antes captar algo que existe objetivamente pela via dos sentidos, e esses dois são atos puramente volitivos<sup>297</sup>.

A vontade, desta forma, estando nestas duas trindades simultâneas do homem exterior, isto é, do corpo, é quem faz o enlace entre os processos psíquicos do presente e do passado na mente. Então, ela consegue unificar essas duas trindades, fazendo com que a visão externa (que capta o objeto visível no presente) e a visão interna (que é formada a partir da imagem anteriormente impressa na memória) sejam uma só. Assim, quando a mente observa um objeto externo produz, pelos sentidos, a visão externa, cuja impressão já está formada na alma. Quando isso acontece, a mente, pela vontade, busca na memória imagem similar; ao encontrar, extrai essa lembrança formando a visão interna. Ocorrendo de modo tão simultâneo que faz com que o pensamento ou razão não consiga distinguir em duas, assim o passado (visão interna) e presente (visão externa) tornam-se uma única visão<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*, XI, 7, 11, p. 352.

<sup>297</sup> “Por exemplo, lembro-me de apenas um sol, porque apenas vi um, como de fato só existe um. Mas, se quiser, posso imaginar dois, três, quantos quiser; mas preciso ser informado pela memória que me faz recordar de apenas um. Recordo-me dele, tão grande quanto o vi. Se recordo um sol, maior ou menor, daquele que vi, nesse caso, não me lembro do que vi, e portanto não posso dizer propriamente que me recordo. Porque, se o recordo, recordo-o nas proporções em que o vi. Na verdade, imagino-o, maior ou menor, à minha vontade. E assim dele me lembro como o vi, mas imagino-o como quero: em movimento, parado, vindo de onde me apraz e indo para onde me agrada. Posso imaginá-lo quadrado, embora dele me lembre como redondo; e sendo de qualquer cor, ainda que nunca tenha visto um sol verde e disso não possa me recordar. O que digo sobre o sol, pode-se aplicar a todas as outras realidades.” (Idem, 8, 13, p. 356).

<sup>298</sup> “Quanto à vontade, que daqui para ali leva e traz o olhar da alma para o informar e o ligar ao objeto; uma vez o tendo informado, se ela concentra-se toda nessa imagem interior e desvia totalmente o olhar da alma da

A vontade tem imenso poder, praticamente absoluto sobre o homem exterior, pois, é quem faz a ligação entre essas duas trindades, possuindo força inclusive de atuar ativamente sobre a sensação e a imaginação daquilo que é sensível ao corpo. Consegue reproduzir na trindade interna sensações e imagens vivas como se estivessem presentes aos órgãos. Agostinho descreve que muitas vezes não percebemos que aquilo que sentimos como sensação tem a intermediação da volição, pois, nossa atenção está mais voltada nas próprias sensações do que a reflexão daquilo que acontece na alma. Todavia, este enlace feito pela vontade é melhor percebido quando refletimos o que acontece no homem interior quando estamos sob forte paixão, seja o medo ou outra emulação, que pela falta de raciocínio e de julgamento, faz com que a alma seja induzida voluntariamente a produzir imagens e sensações do corpo na mente através daquilo que ficou na memória, assim alienando a vidência interna e externa a um delírio da mente:

Acontece de fato haver pessoas que, seduzidas ou atemorizadas perante uma representação por demais viva de coisas visíveis, ergueram exclamações repentinamente, como se realmente participassem dessas ações ou se com elas sofressem. Lembro-me de ter ouvido de alguém, que costumava ver no pensamento uma imagem tão precisa e quase física de um corpo feminino que, como se sentisse a cópula, chegava a ter ejaculação<sup>299</sup>.

Ademais, a vontade, também pela sua atuação na trindade externa, consegue atuar nos órgãos do corpo vivificados pela alma: “A alma tem tanto poder para agir sobre o corpo e tanta influência para mudar e transformar o aspecto deste seu invólucro corporal, que pode ser comparável à pessoa que se reveste de uma veste e se identifica com ela”<sup>300</sup>.

Não só a vontade, mas também as paixões têm interação neste processo entre a trindade interna e externa. Já percebemos que elas podem fazer com que a vontade produza erroneamente, sensações e imagens fantasiosas ao subjugarem a razão. Todavia, a concupiscência não age apenas indiretamente sobre o corpo, como observamos em *O Livre-arbítrio*, mas também ativamente. Não que dará a ordem a um membro do corpo, mas que estimulará em forma de sensação a alma a fazer aquilo ou isso; que apenas depois, ratifique-se ou não aquilo que a alma foi estimulada ao movimentar os membros através da vontade.

Neste capítulo segundo, com a tese do livre-arbítrio pudemos notar como Agostinho é influenciado pela visão de Cícero acerca da *Stoa* nos conceitos de vontade e de

---

presença dos seres que a rodeiam e dos próprios sentidos corporais – será encontrada tal semelhança entre a figura corporal impressa na memória com a expressão da lembrança, que nem a própria razão conseguirá discernir se o que se vê é um corpo extrínseco, ou se é o pensamento formado em seu interior.” (AGOSTINHO. *A Trindade*, XI, 4, 7, p. 345).

<sup>299</sup> Idem, p. 346.

<sup>300</sup> Ibidem.

paixões, mas também como o Hiponense se distancia do Arpinate, esclarecendo de modo explícito o que é a força volitiva da alma, o que há de diferente nela em sua natureza psíquica em relação às disposições irracionais, e qual o poder que tem ou não sobre as forças passionais. De fato, pelo livre-arbítrio, Agostinho rompe com a visão estoica, como também a tradição anterior a ela, de que são as paixões quem atua diretamente nas ações morais, enquanto elas só influenciam o ser humano de fazer determinado ato. O Doutor da graça esclarece que o autor desta ação é a vontade livre; e este opera não só na parte afetiva da alma, mas também a cognitiva.

Em outras palavras, no que diz respeito ao homem interior, as paixões estimulam a alma a um objeto, mas é a vontade de escolha quem age na ratificação. Ou seja, alguém pode ser impelido à ira, porém por mais que essa força irracional consuma o âmago humano, é o livre-arbítrio quem movimentará a alma a ir em direção ao objeto ao qual essa concupiscência impele.

#### **4 A CRÍTICA À APATIA ESTOICA ATRAVÉS DA ANÁLISE ÉTICO-ANTROPOLÓGICO DE AGOSTINHO NOS LIVROS IX E XIV DE *A CIDADE DE DEUS***

Neste último capítulo, iremos mostrar como Agostinho critica o conceito da apatia estoica, conceito no qual os filósofos do Pórtico rejeitam a presença de qualquer paixão no ânimo, cujo estopim das demais perturbações encontra-se naquelas básicas: a dor e o medo, o prazer e o desejo. Para chegar a este fim, iremos focar nossos esforços nos livros IX e XIV de *A Cidade de Deus*, com o auxílio de outras obras, para elucidar determinadas passagens, assim como para incrementar a argumentação do Hiponense. O método de análise usado por ele, segundo nosso modo de entender, é o ético-antropológico, que consiste em analisar a moral observando de que concepção antropológica a dinâmica das paixões parte.

Assim, Agostinho investiga como as paixões são articuladas na mitologia e na filosofia greco-romana, demonstrando como há contradições internas nesta articulação conceitual sobre as disposições passionais, porque ora se foca como local originador das paixões o ânimo, ora o corpo; ora se projeta no ânimo características e limitações próprias do corpo. Logo se trata aquelas as paixões do ânimo como se fossem do corpo e vice-versa. Essas investigações culminam com os estoicos, que concebem que o sábio deve dominar as paixões, apresentam uma posição mais radical de se eliminar todas as paixões e as veem como não naturais.

No livro IX de *A Cidade de Deus*, o Hiponense demonstra que as paixões surgem por causa da sensibilidade do corpo. Enquanto houver isto, haverá paixões. Segundo podemos perceber pela filosofia de Agostinho, os estoicos não eliminam as paixões do ânimo pelo poder do espírito, mas porque dominam muito bem as sensações do corpo. Se diminui o segundo, há o enfraquecimento quase nulo das paixões no ânimo. Como também demonstra que pode sim haver boa ação sem paixão, mas também má ação. Aquilo que serve de norte para a conduta moral é se parte da boa ou da má vontade. O querer é o princípio gerador da conduta moral de fato.

Já no livro XIV da supracitada obra, a crítica aos estoicos se divide em duas partes. A primeira divisão, que a figura do sábio estoico não é possível nesta vida, algo próximo disto é apenas visto numa situação em que não existe a mortalidade humana, isto é, segundo que Agostinho concebe da doutrina cristã, antes do pecado original, numa imortalidade e numa perfeição da natureza humana figurados em Adão e Eva. Na situação atual de corrupção carnal, as paixões são inevitáveis, que podem até serem suprimidas, mas

não anuladas. E estas forças passionais que surgem desta fragilidade do corpo têm como características não serem voluntárias. A segunda parte, que até aquelas paixões ditas como voluntárias pelos estoicos, as quatro paixões básicas, têm como pressuposto o corpo, e o que orienta elas em serem más não são os juízos, mas a boa ou má vontade.

#### **4.1. A impotência do poder da alma frente às paixões e o domínio da sensibilidade corpórea**

Cícero tinha visto que pela mudança de juízos e pelo poder da vontade o ser humano poderia exercer a apatia estoica. Contudo, essa ação empreendida pela escola visa e confia apenas na ação da alma sobre o corpo, sem considerar a ação do corpo sobre a alma. Assim toma esta ação da alma sobre o corpo, como se também fosse do corpo sobre a alma. Isto é resultado, como vamos ver, da visão parcial de ser humano que os estoicos têm, minando toda sua ética da ação da alma sobre o corpo, sem ver o inverso. Então, na situação atual do ser humano, o corpo precede a alma no sentido de ciência, porque tudo que alma percebe do mundo, é por causa do corpo. Logo, apesar de mandar, seu império é limitado pelas condições mortais do corpo e das paixões que surgem desta condição.

##### ***4.1.1. A fragilidade da indiferença estoica acerca da suscitação sensível às paixões***

Os estoicos, pela ótica de Cícero, compreendem que a vontade tem poder absoluto de consentir ou não no surgimento, no ajuste, e na aniquilação das perturbações da alma, mas não sobre a base pela qual há o cerne de fato destas perturbações, que são as impressões sensíveis. Ora, só pode se apetecer passionalmente a respeito de determinado objeto, se este objeto é impresso no ânimo sob forma de sensação, e como vimos, na visão da *Stoa*, seja pela perspectiva de Cleanto que a vê como um signo material, seja aquela de Crisipo que a vê como uma forma de alteração, o ânimo é modificado por este sinal sensitivo de forma inevitável. Portanto, de modo necessário, a alma sempre terá que reagir a este mesmo estímulo. Como pode o ânimo não se perturbar com aquilo que inevitavelmente o afeta de modo necessário através do corpo?

De fato, existe na filosofia estoica uma relação entre alma e corpo, que é intermediado pela ação do assentimento sobre aquilo que se afeta sensivelmente, porém, apesar de ser um poder decisório, apenas é reativo àquilo que atinge e muda a realidade material do ânimo. Ou seja, não barra, apenas consegue rever aquilo que afeta sobre uma

nova perceptiva do juízo e do consentimento do querer, não atribuindo valores de bem ou mal a este objeto em forma de super valorização. Ora, se isso não é dissipado, já que esta atividade sensitiva termina no ânimo, como isso não se transforma em perturbação no ânimo? Pois, aquilo que chega como abusos aos sentidos, que causariam dor ou prazer, como também medo ou desejo, é dito pelos estoicos que é inibido como perturbação, porém se não é redirecionado aquilo que é o cerne das perturbações, que é a sensação, como então pode haver verdadeiro bloqueio do ânimo a qualquer paixão? Esta incongruência extremamente problemática da alma em possuir completo domínio sobre si, mas não sobre aquela sensibilidade que obtém via do corpo é levantada, exposta e usada como argumento contra a filosofia estoica por Agostinho no livro IX de *A Cidade de Deus*.

O contexto dessa conclusão acerca da fragilidade da ética estoica é a defesa que o Hiponense faz aos cristãos, que segundo os romanos, seriam os responsáveis pelo declínio do império e pelas invasões dos bárbaros<sup>301</sup>. Todavia, os godos, sob comando de Alarico, que era um cristão ariano<sup>302</sup>, foram impedidos pelos cristãos de cometer uma chacina com os pagãos. Os bárbaros desistiram de matá-los porque os pagãos foram refugiados pelos cristãos nos templos católicos<sup>303</sup>. Ou seja, por compartilharem de uma fé cristã em comum os arianos e os católicos, mesmo sendo eles de nações diferentes, porque os primeiros eram godos e os segundos romanos, os pagãos foram salvos pela caridade e pela hospitalidade cristã. Então, como pode ser a fé cristã a causa da decadência, se esta fé foi aquilo que impediu o império de não ser destruído? Não seriam estes valores da caridade e da hospitalidade aquilo que os salvou das garras da barbárie? Esta ação de Roma para com os cristãos no mínimo é um ato de ingratidão<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> Nas *Retratações*, Agostinho põe como motivação da escrita da obra *A Cidade de Deus*, a refutação dos diversos ataques que os pagãos infligiam nos cristãos: “Nesse ínterim, Roma foi arrasada pela invasão dos godos, comandados por Alarico, e pela violência de uma grande calamidade. Os adoradores dos falsos e muitos deuses, que denominamos pelo nome mais vulgar de pagãos, empenhando-se em atribuir o fato à religião cristã, começaram a blasfemar violenta e rancorosamente contra o Deus verdadeiro. Por isso, inflamado pelo zelo pela casa de Deus, decidi escrever os livros de *A Cidade de Deus* contra suas blasfêmias e erros.” (AGOSTINHO. *As Retratações*, II, 43, 1, p. 159-160).

<sup>302</sup> É uma doutrina cristã fundada por Ário ou Areio, ainda nos primeiros séculos da era cristã em torno do séc. IV d.C. Essa doutrina nega a consubstanciação, ou seja, Jesus e o Pai não são o mesmo Deus, o primeiro seria apenas a mais perfeita criatura.

<sup>303</sup> Segundo Hamman (1910, p. 289-291), os cristãos receberam o direito de asilo ainda no tempo do imperador Teodósia (347 -395 d.C), cujo direito era apenas privilégio dos templos pagãos, mas com a paz constantiniana também lhes foram concebidos esse direito. Assim, a Igreja se torna, desde o século V, um grande abrigo do mundo antigo para aqueles que eram perseguidos por regimes ditatoriais, cuja polícia e proprietários pagãos poderiam agir com forte violência. Então, por intermédio da Igreja, é concedido a esses perseguidos a chance de eles terem uma nova vida sob a proteção eclesiástica. Contudo, por várias vezes os altos cargos de Roma tentaram abolir esse direito. Na *Cidade de Deus*, segundo o historiador, Agostinho demonstra que a vida humana seja de quem for deve ser preservada, até dos pagãos, que foram salvos por este ato de hospitalidade cristã.

<sup>304</sup> “Não são na verdade estes romanos encarniçados contra o nome de Cristo aqueles a quem os bárbaros pouparam a vida por amor de Cristo? Disto dão testemunho os santuários dos mártires e as basílicas dos

O Hiponense demonstra que não é por este credo cristão, mas é devido a própria moral e política romana erguidos sobre a religião pagã descrita pelo poeta Virgílio na *Eneida*, a fonte de sua corrosão e de sua fragilização. Ele cita a *Eneida* de Virgílio, para aqui darmos um exemplo, na obra a *Cidade de Deus*, para analisar um fato semelhante a este dos godos. A passagem citada relata que os cidadãos de Troia tentaram se refugiar, em ato de desespero e esperança, nos templos de sua religião, porque os invasores, os gregos, professavam a mesma fé do que a deles, mas muito pelo contrário que esperavam, isto não foi empecilho para que os conquistadores não matassem esta população e nem que destruísse e saqueasse esses templos<sup>305</sup>. Fato este que não aconteceu com os godos em relação aos católicos, uma vez que os pagãos foram salvos pela comunidade cristã deste local, que os refugiaram nos templos apostólicos por um ato de compaixão dos católicos.

Todavia, na primeira oportunidade, os pagãos esqueceram daquela compaixão e atacaram com acusações os cristãos, impondo-os a culpa pela decadência que eles mesmo geraram. Não é por acaso que fazem isso, estão só seguindo e pondo em prática aqueles valores morais e políticos que foram transmitidos nos seus relatos sacros observados na *Eneida*.

Enquanto nos templos cristãos se preservou a vida pela honra, pela piedade e pela misericórdia, aqueles templos descritos na *Eneida* de Virgílio foi manifesto a violência e a crueldade; ação esta que os romanos praticavam contra seus inimigos. Por isso, se a situação fosse inversa, os romanos teriam reproduzidos a mesma maldade descrita na mitologia pagã, e não aquela misericórdia cristã que foram salvaguardados da morte:

---

Apóstolos que acolheram [os pagãos] quantos aí se refugiaram, tanto cristãos como estranhos, durante a devastação da Urbe. [...]. Mas de facto os ferozes bárbaros pouparam-lhes a vida contra os costumes normais das guerras, por amor ao nome de Cristo, quer em outros lugares quaisquer, quer nos recintos consagrados ao seu culto, e, para que a compaixão se tornasse mais extensiva, escolheram os mais amplos destinados a recolher multidões. Deviam [os romanos] atribuir isto ao Cristianismo. Era a ocasião propícia para que dessem graças a Deus e recorressem ao seu nome com sinceridade, evitando assim as penas do fogo eterno, aqueles que em grande número escaparam às presentes calamidades usando hipocritamente desse mesmo nome. Porque muitos dos que vês agora insultar com petulância e sem vergonha os servos de Cristo, não teriam escapado àquela carnificina e àquele flagelo se não tivessem fingido que eram servidores de Cristo. E agora — ingrata soberba e ímpia loucura! — de coração perverso resistem ao seu nome; ao qual se recolheram um dia para gozarem da vida temporal, tornando-se réus das trevas eternas”. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, 1, p. 99-102).

<sup>305</sup> “A própria Tróia, como disse, mãe do Povo Romano, não pôde defender nos templos os seus habitantes do fogo e ferro dos Gregos, que prestavam culto aos mesmos deuses. Todavia, ‘no asilo sagrado de Juno, os guardiões escolhidos — Fénix e o cruel Ulisses— guardavam os despojos da guerra. Por aqui e por ali, se amontoavam os tesouros de Tróia, retirados dos templos em chamas: mesas aos deuses consagradas, taças de ouro maciço, vestes roubadas. À volta, em pé e em longa fila, estão apavoradas as mães com os filhinhos’ [Virgílio, *Eneida*, II, 761-767]. É isto: foi escolhido o lugar consagrado a tão grande deusa, não para impedir a saída dos cativos, mas antes para os manter ali cativos. Compara agora aquele asilo —que não é de qualquer divindade gregária, nem da turba-multa dos deuses, mas da própria irmã e esposa de Júpiter, rainha de todos os deuses —, compara-o com os lugares dedicados aos nossos Apóstolos. Daquele, levavam-se os despojos roubados aos deuses e aos templos incendiados, não para os oferecerem aos vencidos mas para os repartirem pelos vencedores”. (Idem, 4, p. 109).

[...] aos templos incendiados [de Troia], não para os oferecerem aos vencidos mas para os repartirem pelos vencedores — para aqui, bem ao contrário, trazia-se com honra e até com um sagrado respeito o que fosse encontrado em outra parte pertencente a estes lugares; ali, perdia-se a liberdade — aqui, ficava ela assegurada; ali, assegurava-se o cativo — aqui, proibia-se; ali, eram encerrados como presa da ambição dos inimigos — para aqui os traziam os inimigos, movidos de compaixão, para lhes concederem a liberdade. Enfim, àquele templo da deusa Juno, tinha-o escolhido o orgulho e a avareza dos frívolos gregos — ao passo que estas basílicas de Cristo foram escolhidas pela humildade e a compaixão mesmo de bárbaros desumanos. A menos que os Gregos, naquela sua vitória, poupassem os templos dos deuses comuns e não tivessem ousado ferir ou reduzir ao cativo os infelizes e vencidos Troianos lá refugiados; nesse caso, Virgílio teria mentido ao jeito dos poetas. Mas é ele mesmo quem nos descreve o costume dos inimigos quando saqueiam cidades<sup>306</sup>.

Por isso que o Hiponense, do livro primeiro ao nono, concentra-se por vezes em expor a falibilidade da mitologia greco-romana, e relacionar este caráter falível da mitologia aos fatos históricos, como este citado acima, pois, ele compreende que esses fatos são um reflexo dos valores culturais, morais e políticos da religião em que o império romano foi erguido. Ademais, a tentativa de Agostinho de fazer uma leitura comparada entre os textos de autoridade da mitologia com aqueles da filosofia pagã, como o que observaremos adiante, demonstra também não só como a lógica interna da primeira ser base cultural da segunda, mas que estas filosofias pagãs reproduzem dentro de seu sistema ético as mesmas debilidades da lógica interna da religião pagã.

Neste livro IX de *A Cidade de Deus*, o Hiponense procura mostrar esta relação intrínseca entre mitologia e filosofia greco-romano através dos platônicos<sup>307</sup>. Ele expõe que os pagãos concebem que seus deuses são perfeitos, por isso que eles não podem se misturar com os mortais, e têm como seus mensageiros espíritos bons e maus, ou seja, *daimónion*<sup>308</sup>

<sup>306</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, 4, p. 110.

<sup>307</sup> Aqui Agostinho faz alusão ao médio platonismo, que tem sua origem ainda no séc. I na Academia de Platão, cuja sucessão estava sob a tutela de Filon de Lárisa, que foi anteriormente discípulo de Clitómaco. O sucessor da escola possui características ecléticas e uma visão cética muito mais moderada do que seu mestre. Com a guerra mitridática, o sucessor da Academia teve que se refugiar em Roma, e assim nunca mais regressou. Neste novo local, especificamente em Alexandria, abre uma nova fase e o renascimento do platonismo, que tenta regressar a visão sobre o ideal incorpóreo e transcendente platônico, que foi deixada de lado pelo ceticismo no final da vida da antiga Academia. Esse platonismo é também chamado de médio platonismo, porque não se detém apenas em repetir aquilo abordou a Academia antiga, mas teve avanços em relação a este último, tentando conciliar Platão com Aristóteles, ao mesmo tempo que incorpora para si algumas características de outras escolas. Esta etapa do platonismo servirá de base ao neoplatonismo de Plotino.

<sup>308</sup> Peters (1974, p. 47-49) traduz o termo *daimónion* ou *daímōn* como uma presença ou entidade sobrenatural, que fica algo entre os deuses e um herói. Esta entidade, na religião popular grega, pode acompanhar uma pessoa quando nasce, estimulando-o para o bem ou para o mal. Na tradição religiosa xamanística grega citada por Empédocles, ela tem o mesmo sentido de *psyché*. Agora nos diálogos platônicos, Sócrates o utiliza desprovido de personalidade, com fim significar um sinal divino, mas no sentido de estar corrigindo e racionalizando aquilo que na crença popular grega se entende por adivinhação, profecia, sonhos divinos; visão estas que Sócrates também considerava. Platão também o adota no sentido de uma alma individual, apesar que há discussões acerca de que sentido se trata, de uma alma que está no interior do ser humano ou fora dele. Ao mesmo tempo, Platão de modo idêntico remete o termo para aquelas entidades que fazem a mediação entre os deuses do Olímpio e os mortais.

(demônios<sup>309</sup>), que são mediadores entre a humanidade e estes deuses. Segundo o Hiponense, os médio-platônicos, que desenvolvem uma verdadeira demonologia, veem como úteis esses mediadores para obtenção da vida feliz após a morte:

Mas os que dizem que todos os deuses são bons e muito superiores aos homens que tem os por bons, com razão se perturbam com os feitos dos demônios; e, como não podem negar esses feitos nem podem admitir que possam ser cometidos por deuses — que, na sua opinião, são todos bons —, são obrigados a estabelecer diferenças entre os deuses e os demônios. De modo que atribuem aos demônios e não aos deuses tudo o que com razão lhes desagrada nas obras e nos sentimentos depravados em que se revela o poder dos espíritos ocultos. Estão, porém, convencidos de que os demônios estão de tal forma colocados entre os deuses e os homens, que são eles que transmitem os pedidos dos homens e lhes trazem os favores dos deuses, já que nenhum deus se pode misturar com os homens.<sup>310</sup>

Agostinho usa o Apuleio<sup>311</sup> (125 d.C – 170 d.C) – médio platônico original de Madaura, que se mudou depois para Cartago, local onde estudou e teve sua vida intelectual –, para apresentar como este, em sua filosofia, explicava a existência de demônios bons e maus; ao mesmo tempo como este consegue fazer o intercâmbio entre filosofia e a religião pagã.

O platônico médio Plutarco, conjuntamente com Apuleio, desenvolvem de forma mais sistemática a respeito de verdadeira demonologia sobre esta tese já presente na religião grega primitiva, fazendo uma mediação entre filosofia e religião.

<sup>309</sup> O médio platonismo estabelece uma hierarquia a respeito do assunto; sua demonologia estabelece que há um Deus supremo; subordinado a este, os deuses secundários; e por último os demônios. Estes três seres têm graus de responsabilidades diferentes. Este primeiro é visto como princípio primeiro da realidade; princípio este que é investigado por essa escola filosófica através de uma releitura de Platão aliado ao esforço de o conciliar com Aristóteles numa vigorosa renovada metafísica. Nesta renovada ontologia, considera aquilo que Aristóteles identifica como Absoluto, a Inteligência – cuja atividade pensante é voltada para si de modo necessário, imutável e eterno – e transforma as Ideias platônicas como conteúdo deste Absoluto aristotélico, que a partir dessa Ideia, o Demiurgo imprime ideias que são reflexos ou cópias daquelas eternas na matéria formando assim o mundo. Abaixo desse princípio primeiro, há divindades incorpóreas, os deuses, que são invisíveis; e outro que são visíveis, esses são os astros. Há os demônios, que são seres incorpóreos inferiores aos deuses, mas muito superiores aos seres humanos. Eles reúnem dentro de si aquilo que é própria de sua natureza espiritual e a sensação corpórea, essa dupla característica é a fonte de perturbação de seu ânimo. Há aqueles demônios que nunca tiveram relação com um corpo, porém há aqueles que se livraram no ciclo de reencarnação, para ambos os casos, estes estão livres dos corpos e ficam a serviço dos deuses, que não podem se relacionar diretamente com os seres humanos, por serem perfeitos, bons, e belos, não podendo se humilhar em interagir com os mortais. Os demônios, dessa maneira, cumprem a missão dadas pelos deuses, como também de levar os desejos dos seres humanos as deidades. Ao mesmo tempo, são uma forma de explicar, num aspecto mais religiosa, do que filosófica, a origem do mal, cujo cerne não está nos deuses, mas nos demônios; que são só bons quando sua razão domina as perturbações do espírito, e maus caso as paixões são aquilo que guia suas ações. Isenta, por consequência, os deuses de serem a fonte do mal no mundo, por serem, em sua essência superiores em perfeição moral e ontológica dos seres humanos.

<sup>310</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 1, p. 821.

<sup>311</sup> Seu nome completo é *Lucius Apuleius Madaurensis*. Ele era conhecido por ser um dos grandes expoentes do médio platonismo. Uma de suas obras mais célebres é *O Asno de Ouro*, que é o único romance latino que chegou até nós. Escreveu também obra a *Apologia (Um Discurso Sobre Magia)*, que é uma autodefesa de Apuleio perante o tribunal, em que foi acusado por uso de magia. E obras filosóficas, uma sobre o nome de *Sobre Platão e sua Doutrina*, que é um esboço em dois livros de física e ética de Platão; uma outra denominada de *Sobre o Deus de Sócrates*, que é um trabalho sobre demonologia, em que usa categorias filosóficas para explicar a relação que estes espíritos bons e maus têm como intermediadores entre os deuses e os homens; de modo particular, explica que Sócrates honrava um deus, através do seu demônio pessoal. Esse demônio pessoal o afastava do erro e o conduzia ao caminho correto. Agostinho usa desta obra para criticar estes espíritos bons e maus que estão a serviço dos deuses romanos.

Segundo o citado filósofo, o que torna um espírito bom ou mau é se são ou não impelidos e dominados pelas paixões em seu ato. Os bons têm a prevalência da razão sobre as disposições anímicas do espírito, enquanto os maus o contrário. Ainda mais, mesmo que estes seres celestiais bons tenham a razão como o leme de suas ações, seu ânimo é sacudido pelas paixões, e apenas nisto que os diferencia dos seres celestiais maus, suportando as tendências passionais e as dominando com a razão. Agostinho questiona a existência de um movimento passional nestes seres que são puro espírito, porque segundo o filósofo, as paixões existem devido à existência de um corpo.

De fato, Agostinho ao ler este aspecto exotérico da filosofia de Apuleio, utiliza-se da ética presente neste platonismo contra ele mesmo. A ética desta escola é voltada a uma purificação do ânimo com fim de se assimilar a Deus e ao divino<sup>312</sup>, cuja lógica transcende e contrapõe aquele viés materialista dos estoicos de seguir e se unir à Natureza, caracterizando de modo similar à escola estoica sob ponto de vista espiritualista; ou seja, sua moral é subordinada àquela antropologia socrática que reduz a natureza humana tão somente a sua alma; logo as diretrizes éticas partem daquilo que é próprio do ânimo em detrimento daquilo que qualifica e deriva por causa do corpo, como as paixões e a sensação. Assim, este caráter purificador de sua ética a respeito do corpo não se encaixa com sua tese a respeito de sua demonologia. Ora se não há corpo, logo não há paixões.

Esse mesmo problema mais exotérico presente na metafísica médio-platônica acaba que repercutindo na própria concepção de sábio. O sábio, segundo esta escola, é aquele que consegue dominar as paixões através da razão, purificando seu ânimo para assim se configurar em assimilação a Deus, mas sofre porque não pode eliminar as perturbações por completo e tem que conviver com isso por causa do corpo. Ora, se na própria doutrina platônica a respeito desses espíritos puros, sem corpo, os deuses e os mediadores entre a

---

<sup>312</sup> Quando os médio-platônicos falam em assimilação, na condição que alma está no corpo, é como sinônimo de imitação a Deus, numa atividade anímica desprovida de forças passionais como é aquele princípio último metafísico que a alma deve imitar. Para chegar neste objetivo, o ser humano deve se voltar ao seu natural fim que é a virtude e a sua alma, para que possa o ânimo, através da purificação das paixões, regressar ao divino após se separar do corpo, e aqui nesta vida contemplar este princípio. Todavia, este regresso não é ao Primeiro Intelecto (Deus), mas ao Segundo Intelecto; pois, na doutrina desses platônicos há um Deus, o Primeiro Intelecto, que se divide em duas dimensões que formam um único ser, a atividade do Pensamento que pensa a si mesmo (aquela Inteligência aristotélica) e o conteúdo do Pensamento (as Ideias platônicas), cuja atividade desse ser está voltada completamente para si, não podendo ser o princípio que assimilará as almas, e sim cabe ao Segundo Intelecto esse ofício. O Segundo Intelecto nasce quando o Primeiro move a Alma do mundo que estava “adormecida” em voltar a si mesma, e a partir de si, gera o Segundo Intelecto, e por intermédio desse segundo, há o ordenamento e animação do cosmo; inclusive do ato de gerar a partir desta Alma do mundo e de seu Intelecto, a alma humana, por isso o ânimo também é chamada de demônio (*daímōn*), enquanto as outras partes da alma, também de natureza incorpórea, derivam dos deuses.

deidades e os homens têm paixões, e ainda têm dificuldades de dominar, por que o sábio vai conseguir tendo um corpo ligado diretamente ao seu ânimo?

De fato, projeta-se no ânimo qualidades físicas que não são próprias dele, por isso cria-se este paradoxo: a fonte das paixões seria o corpo, mas ironicamente as observa num ser de puro espírito. Mesmo que a alma tenha ainda qualidades sensitivas, como poderia ter paixões se não está ligada a um corpo? Os platônicos confundem as atividades da alma com aquelas do corpo, porque reduzem toda natureza humana – alma e corpo – no ânimo em sua ética. Contudo, se encontrar no ânimo aquilo que é do corpo sem ter um, por que o sábio irá conseguir purificar das paixões se antropologicamente as qualidades físicas estão projetadas na alma? Alega esta contradição entre a doutrina dos demônios e a concepção de sábio de Apuleio, em que o último consegue dominar as paixões com um corpo, e enquanto demônios maus, que são seres de puro espírito, que além de não terem um corpo que possa servir de cerne para paixões, não conseguem controlá-las:

Há nestas palavras lugar para a dúvida de que não são as regiões inferiores da alma dos demônios mas as suas próprias mentes, pelas quais eles são racionais, que, segundo Apuleio, se perturba com um mar em fúria pela tempestade das paixões? Não são mesmo com paráveis aos homens sábios que a estas perturbações da alma, mesmo quando as suportam com uma condição desta vida, opõem um a imperturbável razão, sem nada aprovarem, cedendo-lhes, e sem nada fazerem que se afaste do caminho da sabedoria e da lei da justiça. Mas é aos mortais insensatos e iníquos que eles, não no corpo mas nos costumes, são semelhantes (para não dizermos piores, pois o seu mal é mais antigo e, por um a justa pena, incurável). Flutuam à mercê das agitações do espírito, com o aquele diz, sem que parte algum a da sua alma possa encontrar apoio na verdade e na justiça, graças às quais se resiste à turbulência das depravadas paixões<sup>313</sup>.

O Hiponense consegue demonstrar na figura de Apuleio a relação entre filosofia e religião greco-romana, e como a lógica desse último causa incoerências no primeiro, que faz projetar no ânimo aspectos que são próprios por causa do corpo. Assim, de modo contraditório, os médio-platônicos veem o corpo como algo ruim, porém quando se livra dele, não conseguem pensar a natureza e as atividades voltadas ao puro espírito sem projetar no ânimo aquilo que surge por causa do corpo. Por isso que os platônicos não conseguem pensar deidades e entidades espirituais sem paixões, logo muito menos o sábio. Ademais, não só projetam naquilo que é puro espírito aquilo que é causado pelo corpo se assim tivessem, como também veem a sensibilidade como uma ferida que pode afetar algo que é puro espírito. É por essa razão que a demonologia platônica descreve as deidades tão distantes dos mortais, e que precisa de demônios para intermediar a relação dessas divindades com os seres humanos, porque elas como demônios podem ser contaminadas pela sensibilidade corpórea humana.

<sup>313</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 3, p. 826.

Agostinho crítica esta visão, porque pela mesma lógica de sua ética, é o ânimo que deveria purificar por primazia, e não o contrário: “Desta maneira, julgam eles que é mais fácil serem os demónios contagiados pelos homens do que serem os homens purificados pelos demónios, e que os próprios deuses poderiam ser contaminados se não estivessem protegidos pela sublimidade das suas moradas.”<sup>314</sup>. Ora, se os médio-platônicos defendem uma ética cuja base é a purificação do ânimo, este tem que ter primazia sobre aquilo que vem do corpo, e não o contrário. Se a alma é refém do corpo, e por meio desta parte física do ser humano têm as paixões, como o sábio conseguirá dominá-las de fato, já que o ânimo não tem a primazia de purificar?

Após demonstrar a intrínseca relação entre a sensação e as paixões através da crítica ao médio-platonismo, foca-se ainda no livro nono de *A Cidade de Deus* em apresentar como a filosofia greco-romana entende a relação entre os conceitos de sábio e as inclinações passionais. Ele afirma que boa parte dos filósofos compreendem que as forças passionais são movimentos do ânimo, e que a opinião dos filósofos sobre elas se divide em duas correntes: a primeira, que essas paixões atingem o ânimo do sábio, porém ele consegue dominá-las; a outra, bem diferente dessa, estão os estoicos que compreendem que nenhuma paixão está presente no ânimo do sábio:

São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma a que os Gregos chamam *πάθη* [*páthe*] e alguns dos nossos, com o Cícero, chama «perturbações» (*perturbationes*); outros chamam-lhes «disposições» (*affectiones*) ou «afectos» (*affectus*), e ainda outros, como o citado Apuleio, «paixões» (*passiones*) — termo que melhor traduz a palavra grega. Dizem certos filósofos que estas perturbações, disposições ou paixões atingem mesmo o sábio. Mas, no sábio, elas são moderadas e submetidas à razão, cuja autoridade lhes impõe leis que, de certo modo, as contêm nos seus limites necessários. É este o sentimento quer dos platônicos quer dos aristotélicos, pois Aristóteles, fundador da escola peripatética, foi discípulo de Platão. Segundo outros, com o os estoicos, tais paixões nunca atingem o sábio<sup>315</sup>

Todavia, afirma Agostinho, a partir de Cícero, que esta concepção de sábio estoico não é tão distante daquela defendida pela primeira corrente, mas que pode ser um ponto de intersecção, ficando ao lado dos platônicos e dos peripatéticos<sup>316</sup> sobre este assunto.

<sup>314</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 18, p. 865.

<sup>315</sup> Idem, 4, p. 827.

<sup>316</sup> Após a morte de Aristóteles, seus sucessores não conseguiram manter o mesmo nível de especulação filosófica que o fundador do Liceu. Por consequência, sofreram forte influência de outras escolas, tendo até certo período sob inspiração materialista e naturalista do Pórtico. Todavia, com a redescoberta dos escritos esotéricos de Aristóteles no final do último ano da era pagã para o primeiro século da era cristã, houve a diminuição da citada influência anterior e a retomada da metafísica, porém também recepcionou as ideias dos médio-platônicos. Tanto que, como os médio-platônicos, põe como fim último do ser humano a semelhança com Deus, isto é, a regressar e a se configurar a causa primeira, pois, tudo que há no cosmo tente a esta causa. Por isso, que Agostinho cita os peripatéticos, ao lado desses platônicos em sua exposição, porque este teve influência tanto da *Stoa*, quanto dessa outra escola, sendo mais fácil fazer aproximações. Claro que a visão dos peripatéticos a respeito das paixões, como vimos no capítulo primeiro com a exposição de Cícero, não é tão radical como a estoica e a desses

No sentido em que os três compreendem o sábio como uma pessoa com grande força interior que consegue submete as paixões à sua razão, seja só dominando, seja anulando elas de fato, tornando-se estas escolas diferentes quanto às palavras, mas não à essência: “Segundo outros, como os estoicos, tais paixões nunca atingem o sábio. Cícero, porém, em *De finibus bonorum et malorum*, está convencido de que os estoicos estão em desacordo com os platônicos ou com os peripatéticos mais em palavras do que na realidade”<sup>317</sup>.

Agostinho, expondo a visão de Cícero sobre os estoicos, apresenta que estes últimos veem a virtude como um fim em si mesma; logo ela é o verdadeiro bem do ser humano, e por consequência, a vida feliz está apenas em sua alma, não atribuindo sobre o nome de bem ou de mal aquilo que vem do corpo ou do mundo exterior: “E que os estoicos recusam-se a chamar «bens» às comodidades corporais e exteriores, porque, a seu ver, não há para o homem «bem» fora da virtude: esta é que é a arte de viver bem e só reside na alma.”<sup>318</sup>. Aquilo que os demais filósofos helenísticos consideram como bens ou males, ou seja, os objetos que causam prazer ou dor no ânimo por causa do corpo, os estoicos consideram, como vimos com o Arpinate ao expor a ótica de Crisipo, como objetos indiferentes, que não são atribuídos juízos de bens ou maus, apenas são vistos como objetos que incomodam ou não o ânimo pela sensação, causam vantagens ou não ao ser humano, mas não paixões.

Em contrapartida, segundo Agostinho, a escola platônica descreve a mesma realidade sobre a virtude captada pelos estoicos, mesmo que atribuam com palavra de bem ou de mal aquilo que a *Stoa* considera chama de indiferente. A justificativa do Hiponense acerca desta percepção é que quando os platônicos apresentam estes bens, não são entendidos por esta escola como um fim em si mesmo, não têm valor intrínseco positivo ou negativo atribuídos a eles, são “indiferentes” ao ser humano como afirmam os estoicos sobre estes seres que afetam o corpo. Ademais, são só um meio para buscar a justiça e a virtude, cuja vida feliz para os platônicos está em configurar o ânimo, desprovido de paixões, em se a assimilar

---

platônicos, pois, concebem estes impulsos como algo natural que deve ser dominado pela temperança; porém não consideram natural a união da alma com o corpo, por a alma tender a deixar o corpo e regressar a primeira causa como expõe Reale (2014, p. 31) ao comentar este aspecto do médio-platônico Aspásio: “Ao destacar a excelência da vida contemplativa e da contemplação, Aspásio se apóia numa concepção dualista de homem, segundo a qual não é natural a união de alma e corpo, e que tem precisos paralelos em textos de Plutarco e de outros médio-platônicos”. Quanto o corpo, ele é apenas visto como uma situação que força o ser humano, caso queira regressar a primeira causa, a buscar a temperança e a continência por causa da sensação, caso não houvesse corpo, naturalmente a alma faria este movimento sem esforço contemplativo como assim professa esta última escola; ou seja, o corpo é um empecilho, mas não é considerado como um mal como veem a *Stoa* e os platônicos de Alexandria. É neste aspecto que a escola peripatética se aproxima desses platônicos no sentido ético e antropológico.

<sup>317</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 827.

<sup>318</sup> Idem.

a Deus, como é na doutrina estoica o *oikeíosis* da alma, desprovido de perturbações, em seguir a Natureza e em regressar ao *Lógos* universal:

Mas estes (os platônicos), usando de linguagem simples e corrente, chamam-lhes «bens», embora, em comparação com a virtude, que assegura a rectidão da vida, os considerem pequenos e mediocres. Donde se conclui que, chame-lhes cada um com o quiser — «bens» ou «comodidades»—, ambos os têm em igual estima, e nesta questão os estóicos mais não procuram que a novidade das palavras. Também a mim me parece que, quando se pergunta se as paixões do espírito podem afectar o sábio ou se este está delas totalmente livre, a discussão versa mais sobre palavras do que sobre realidades. Parece-me, pois, que o sentimento dos estóicos é idêntico ao dos platônicos e dos aristotélicos, se não quanto à expressão pelo menos quanto ao âmago da questão<sup>319</sup>.

Agostinho, após demonstrar como essas três escolas compartilham uma comum lógica interna, no que diz respeito aos conceitos de sábio e das paixões, analisa agora mais especificamente a escola estoica. E através desse exame acerca da *Stoa*, e isto está implícito no texto do livro IX de *A Cidade Deus*, Agostinho acaba por expor os problemas intrínsecos à filosofia greco-romana em relação à concepção do *páthos* e do sábio, cujas deficiências já foram vistas na mitologia pagã e recepcionadas pelos platônicos, que fazem este intercâmbio entre filosofia e esoterismo pagã. Os estoicos acabam que fazendo este intercâmbio entre as filosofias helenística. Podemos notar uma figura em comum de sábio que domina as paixões, porém há numa gradação de perfeição em poder de dominá-las: os estoicos são os mais radicais, do que os platônicos, estes dos peripatéticos; nesse sentido de uma figura de sábio que submete as paixões a visão estoica é aquela mais perfeita, porque nele não há paixões.

Os estoicos, a exemplo dos platônicos que o Hiponense expôs, têm a estrutura de sua filosofia marcada por se basear apenas no ânimo, considerando o corpo como algum ruim, como fonte dos males passionais, e como um mero instrumento daquilo que constitui o ser humano, que é sua alma; assim, só nela deve canalizar toda ética com o fim de obter a vida feliz, que para os estoicos é a *ataraxia*, a tranquilidade do ânimo. Nesse sentido, a *Stoa* coloca seus esforços em analisar as nuances da figura do sábio para poder delimitar em que sentido se diz que as paixões são destruídas, e como este conceito se relaciona com a sensibilidade corpórea.

Segundo Agostinho, há opiniões divergentes acerca das perturbações ao relacionar com a figura do sábio estoico. Ele aponta que uns entendem que as paixões existem sim, mas, devido à fortaleza do sábio em superá-las, permanecem inativas, a modo que não podem perturbar o seu ânimo; enquanto outros concebem que não há nenhuma forma de

<sup>319</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 827.

rastros, literalmente estão ausentes na mente do sábio – como é a opinião de Cícero sobre esta escola.

Quanto apenas ao conceito de sábio dos estoicos, como vimos anteriormente na *Discussões Tusculanas*, Cícero defende a posição que a alma do sábio é completamente ausente de paixões, e a entende também como uma comoção ou perturbação do espírito. Todavia, mesmo dentro da *Stoa*, explana Agostinho através de Apuleio, há concepções diferentes sobre o sábio. Para Epicteto, segundo o Hiponense, a mente do sábio convive com a presença das paixões, e por isso sofre com essas disposições, mas é forte e imune a elas. Agostinho expõe que o filósofo estoico justifica sua posição baseada na cognição sensitiva, que inevitavelmente atinge a mente humana e produz imagens mentais, ou seja, as representações (*phantasia*). Esta representação necessariamente faz com que alma se comova ou se perturbe<sup>320</sup> com aquilo que a atinge por via da sensibilidade – neste ponto, notamos a congruência de opiniões a respeito das paixões entre Cícero e Epicteto, no que diz respeito em entender que as paixões são perturbações ou uma comoção do espírito. Estas perturbações são paradas pela razão, quando não assentidas na mente do sábio, enquanto na do néscio não. Descreve isto Agostinho:

[...] estoico Epicteto, em que este consignava as suas ideias concordantes com os princípios de Zenão e Crisipo, fundadores, com o se sabe, da escola estoica. Diz Aulo Gélcio ter lido nesse livro que os estóicos admitem certas percepções da alma a que chamam «fantasias», de que não está em nosso poder saber em que condições e em que momento se produzem na alma. Quando provêm de acontecimentos terríveis, espantosos, com ovem fatalmente a alma do próprio sábio — e de tal sorte que, por momentos, também este experimenta o calafrio do medo e a angústia da tristeza, antecipando-se, por assim dizer, estas paixões ao exercício da inteligência e da razão, sem que, contudo, o espírito se contagie com o mal, as aprove ou nelas consinta. Isto é o que está em nosso poder, dizem os estóicos — e é nisto que reside a diferença entre a alma do sábio e a do néscio: no néscio, ela cede às paixões e aceita o assentimento da mente, ao passo que no sábio, embora se veja por necessidade a elas submetido, mantém com mente imperturbável o verdadeiro e estável juízo acerca do que deve apetecer e do que deve razoavelmente evitar.<sup>321</sup>

Podemos ainda incluir Sêneca na reflexão de Agostinho. Ele corrobora com a visão de Cícero, apoiando-se em Zenão, afirmando que as paixões permanecem anuladas na mente do sábio, mas se diferencia do Arpinate no sentido que conclui que, mesmo que elas estejam ausentes, temos impressos na mente uma noção de sua existência como uma sombra na alma. Há um registro de que ali elas existiram, só não têm mais aquela vivacidade, nem incomodam o ânimo. Afirma Sêneca: “Porque, como fala Zenão, para a mente do sábio, mesmo quando a ferida está sanada, resta ainda [nesta alma] a cicatriz. Portanto, ele [o sábio]

<sup>320</sup> No capítulo primeiro, mostramos que Cícero utiliza os dois termos para traduzir as paixões da alma.

<sup>321</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 829.

vai suspender as paixões, e de fato estará livre delas, mas algumas restarão como sombras.”<sup>322</sup>.

Ou seja, diferente de Cícero, que tenta anular através das constâncias quaisquer resquícios que poderiam desembocar em paixões, Sêneca diz que quando superadas estão ainda presentes, mas desativadas. Seja qual for a opinião, não poderão mais atingir o ânimo do sábio. Tanto para um, quanto para o outro, o pressuposto é o mesmo: há o medo das paixões se desenvolverem novamente porque não conseguem anular sua fonte, que é a sensação. Elas estão, na verdade, ali latentes, a espera de uma oportunidade para se desenvolverem. Por isso, não há perfeita anulação das paixões, mas elas são apenas coibidas pelo consentimento de regressarem. Agostinho compreende bem como a sensibilidade corpórea causa as paixões. Enquanto isso existir, não pode haver perfeita anulação das paixões, porque não tem como anular a condição mortal do corpo que se relaciona sensivelmente com a realidade.

Por isso que o Hiponense se concentrou em analisar esta fragilidade nos estoicos, porque compreende que esta escola reúne a concepção mais perfeita de sábio que submete as paixões como um ponto de convergência entre as filosofias greco-romanas. Então, o sábio estoico em relação aquele sábio médio-platônica e o peripatético não é influenciado nem é frágil de alguma forma por causa das paixões. Vulnerabilidade esta que notamos nos platônicos ao conceberem as paixões como uma espécie de ferida que deve ser purificada, ou uma falta de temperança como concebem os peripatéticos, não manifestando em suas éticas todo o poder que a alma tem em dominar as paixões. Contudo, estas duas admitem que as paixões só existem por causa do estímulo da sensação.

Agostinho entende o método da apatia, em que se ignora as sensações físicas, extinguindo algum valor racional de bem ou mal ao que atinge os sentidos, não impedirá delas atingirem o ânimo da mesma forma, nem seu efeito. Assim, os estoicos dão palavras novas àquela mesma realidade compartilhada com os platônicos e com os peripatéticos, mas nomes diferentes não impedirão desta realidade sensitiva atingir o ânimo:

Se isto é assim, não há, ou quase não há diferença entre a opinião dos estóicos e a dos outros filósofos acerca das paixões e perturbações da alma. Tanto uns com o outros defendem a mente e a razão do sábio, do domínio daquelas. Se os estóicos dizem que elas não atingem o sábio, é talvez porque jamais elas obscurecerão com algum erro ou mancharão com alguma nódoa essa sabedoria que o torna sábio: sem alterarem a serenidade da alma do sábio, podem afectar-lhe com o que chamam de

---

<sup>322</sup> ARNIM, Hans Von. SVF, I, 215, p.100 (tradução nossa): “*Nam, ut dicit Zenon, in sapientes quoque animo, etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectum, ipsis quidem carebit.*”.

comodidade ou incomodidade, já que não querem chamar-lhes «bens» ou «males»<sup>323</sup>.

#### ***4.1.2. A contraposição da visão positiva de Agostinho em relação às paixões com aquela negativa dos estoicos***

Há divergências na concepção de paixões entre os estoicos e Agostinho. Em Cícero, nós vimos que os estoicos concebem aquelas perturbações do ânimo – que na doutrina cristã são vistas como excelentes – como más, contra a natureza, e como doenças da alma – aliás, eles concebem todas as paixões desta forma. O Hiponense, apesar de ter sido influenciado pelos estoicos, segue sua especulação filosófica iluminada por sua fé cristã. Por isso, critica-os não só na soberba de dominar completamente o ânimo, ignorando e subestimando a origem das perturbações que são as sensações, mas na natureza psíquica das paixões, em especial aquelas consideradas valorosas ao credo católico.

Que segundo a mesma doutrina, não são negadas, são inclusive valorizadas, mas devem ser ajustadas pela graça e dirigidas conforme a lei do *Lógos* divino. E a razão deve dominá-las para que fiquem sob a temperança, refreando-as e ordenando-as através da vontade para que estejam sob aquela mesma lei divina: “[...] destas paixões nos ensina a Escritura Sagrada, onde está contida a ciência cristã. Esta submete a inteligência a Deus, para que Ele a dirija e a ajude; e à inteligência submete as paixões, para que ela as modere, as refreie e as ponha ao serviço da justiça”<sup>324</sup>. Assim, o problema não está no fato de ter paixões. Elas não são um mal em si, mas sim aquilo que as faz desordenar, ou seja, a má vontade: “Em suma, na nossa doutrina não se pergunta à alma piedosa de se encoleriza, mas porquê; nem se está triste, mas donde lhe vem a tristeza; nem se tem medo, mas porque é que teme.”<sup>325</sup>. Desta maneira, o radicalismo da *ataraxia* estoica bate de frente a visão cristã sobre as paixões, que deseja sim as boas disposições que são ordenadas e influenciam a boa vontade, ao passo que se contrapõe àquelas más paixões que são ordenadas e influenciam a má vontade.

No primeiro capítulo vimos a posição negativa dos estoicos acerca das boas disposições quando Cícero, nas *Discussões Tusculanas*, fez a contraposição dessa visão positiva sobre as consideradas boas paixões pelos peripatéticos. Estes últimos afirmavam que essas disposições fazem parte da natureza humana e que são úteis quando estão sob a justa medida. A paixão usada como exemplo pelos peripatéticos para provar a sua tese é a

<sup>323</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 829.

<sup>324</sup> *Idem*, 5, p. 831.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

misericórdia ou compaixão, que é uma perturbação que deriva da dor: “Afirmam [peripatéticos] que também as demais partes da dor: a misericórdia, para levar ajuda e aliviar as desgraças dos homens indignos.”<sup>326</sup>. O contra argumento do Arpinate sobre esta paixão é que ninguém precisa ser movido por alguma passionalidade para poder fazer determinado ato, basta querer e agir. Nesse sentido, o que é útil é ação moral boa em si: “Por que te compadeceres preferentemente a levar ajuda, caso o possas fazer? Acaso não podemos ser generosos sem compaixão?”<sup>327</sup>. Da paixão ser natural, ela não pode ser assim porque nós não desejamos espontaneamente a nossa própria dor, muito menos receber a dor do outro pela compaixão: “Pois nós mesmos não devemos aliviar os outros da dor. [...]. Quem pode provocar isso: assumir a dor para experimentar, caso queira possuir algo? Pois só querer ter é loucura suprema”<sup>328</sup>.

De fato, como vimos em Agostinho, o que faz com que uma pessoa aja moralmente bem ou mal é a decisão da vontade, que no caso de Agostinho, mas não no de Cícero, é livre. Todavia, esta indiferença estoica, a apatia, pode pôr o ser humano em uma situação na qual se preocupe mais em manter seu ânimo estável do que manter uma conexão real e viva com a realidade que o cerca. Portanto, como vimos, a origem das paixões é a sensação. Se de algum modo os estoicos estão impedindo que as perturbações surjam, o pressuposto que circunda essa inibição, é que estão enfraquecendo a percepção sensitiva para que a alma não seja abalada, quer dizer, literalmente estão menos sensíveis a aquilo que o cerca. Desta maneira, aquela atenção que deveria dar ao corpo é redirecionada à alma, com o fim de conferir reto juízo a qualquer objeto que é captado pelos sentidos; assim racionaliza e verifica de forma rigorosa cada sombra de pensamento e ato seu executado ou recebido, para que nada escape de sua reflexão; pois, por causa de um descuido, pode criar uma falsa representação com sua respectiva perturbação.

Esta ação da alma se dirige quase que completamente para si, desprezando seu corpo, para que este último não propicie o surgimento de perturbações no ânimo. É comparável ao instante em que se está sob forte paixão. Neste período, como vimos ao analisar o livro XI de *A Trindade*, a atividade anímica fica voltada em atender aquela paixão, distorcendo a percepção sensível por ato volitivo. Todavia, esta ação é temporária, tendo findada a paixão, as atividades anímicas regressão à normalidade, enquanto aquela dos estoicos não, o ânimo está voltado para si constantemente. Os filósofos do Pórtico não

---

<sup>326</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 20, 46, p. 345.

<sup>327</sup> Idem, 26, 56, p. 359.

<sup>328</sup> Ibidem.

estariam livres desta distorção interna por que não permanecem sob forte paixão? Não estão livres. Pela lógica que Agostinho estabelece entre sensação e vontade, a origem desta distorção é o querer, e não as paixões.

O que acontece quando se está sob forte paixão é induzir a vontade a moldar esta percepção sensível, mas, por pressuposto, ela pode ser feita também intencionalmente sem motivação passional. Assinala Agostinho: “Na ordem natural a alma sobrepõe-se ao corpo; todavia, a alma tem mais fácil domínio sobre o corpo do que sobre si própria.”<sup>329</sup>. Ou seja, é mais fácil o ânimo exercer controle sobre as atividades sensíveis e os membros do corpo do que as paixões da alma; ademais é muito mais difícil delas exercerem controle sobre sua vontade, quando esta está dividida em várias vontades.

Então, basta o ânimo exercer a vontade, em forma de atenção sobre as sensações, especialmente o prazer e a dor, que diminuindo ou aumentando essas percepções sensíveis, por intermédio desta ação, irá também moldar as paixões. Claro, que essa ação é limitada às leis da física e a condição mortal a qual seu corpo é restringido, que a impede de aplicar seu domínio de tal maneira a moldar e utilizar desta matéria orgânica segundo a infinidade de formas que a criatividade humana pode atingir, mas exerce pleno poder dentro destas mesmas limitações da matéria física humana. Por isso, que o Hiponense, no livro XIV de *A Cidade de Deus*, expõe exemplos de homens que têm pleno poder de controle de seus órgãos, que cotidianamente não observamos:

Conhecem os, de facto, certos homens que têm uma constituição muito diferente da dos outros e admirável pela sua raridade. Fazem à vontade com o seu corpo actos que os outros não podem fazer, sendo difícil àqueles que deles ouvem falar neles acreditarem. Há os que mexem as orelhas, quer um a de cada vez quer as duas ao mesmo tempo. Outros, sem mexerem a cabeça, puxam toda a cabeleira para a frente ou levam-na para trás quando lhes apetece. Alguns, depois de terem engolido, da mais incrível forma, as coisas mais variadas, com um a ligeira contracção do estômago retiram-nas intactas a seu bel-prazer com o se fosse dum saco. Há outros que imitam e reproduzem tão bem as vozes das aves, dos animais e de vários homens que, se não fossem vistos, deles se não distinguiriam. Alguns em item por baixo, sem a menor ponta de fedor, sons tão cadenciados que até parece que cantam por essa parte. Eu próprio vi um homem que suave quando lhe apetecia. E sabe-se que alguns choram, chegando a derramar abundantes lágrimas, quando querem.<sup>330</sup>

Depois, expõe um exemplo que presenciou pessoalmente de um homem que conseguiu anular as sensações e das atividades anímicas dos órgãos inclusive a respiração, a modo de parecer morto, e depois voltava as atividades normais como se não tivesse acontecido nada:

---

<sup>329</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 23, p. 1304.

<sup>330</sup> Idem, 24, p. 1308.

[...] houve, numa paróquia da Igreja de Calama, um certo presbítero chamado Restituto que, quando queria, (e a pedido dos que desejavam presenciar essa maravilha) perante os fingidos prantos de qualquer homem, perdia os sentidos e ficava de tal maneira semelhante a um morto, que, se o picassem, nada sentiria, e, as vezes, só sentia as dores de uma queimadura depois, na ferida. O seu corpo ficava imóvel, não devido à resistência que opunha, mas devido à insensibilidade, como se verificava num morto, pela falta de respiração. Mas, contava ele depois, se falassem com clareza, ouvia, com o que longe, as vozes humanas. Pois, se ainda agora, levam uma vida tão cheia de misérias na carne corruptível, tão maravilhosamente o corpo obedece à vontade em alguns e muitos movimentos e impulsos fora do com um e depois voltava [...] <sup>331</sup>

Ou seja, aquela ausência de paixões que caracteriza o sábio estoico só é possível como um semimorto, como foi exemplificado por Agostinho na citação acima, que não poderia sentir dor, nem prazer, logo nenhuma paixão. Dessa maneira, os estoicos são mestres em controlar o corpo e sua sensação, e não o seu ânimo com suas paixões; mas como o sábio estoico não fica neste estado de semimorto, na prática não anulou todas as perturbações do ânimo. Assim, a apatia estoica só é possível porque os filósofos do Pórtico controlam com maestria o corpo, e não seu ânimo.

Em suma, se era o querer o argumento usado pelos estoicos para que as paixões não fossem consideradas naturais nem úteis, é através da volição que pode moldar a percepção sensível para que aquela relação natural entre o corpo e aquilo que o afeta seja distorcida. Ademais, se seria ordinário não ter perturbações, isso só pode ocorrer em detrimento da natural relação entre alma e corpo com o objeto visto pelos sentidos, e isto é claramente ante natural.

No livro nono de *A Cidade de Deus*, Agostinho faz esta crítica aos estoicos acerca do enfraquecimento da sensibilidade para se obter a *ataraxia*, ao mesmo tempo que usa isto para contra argumentar a visão negativa dos estoicos sobre a misericórdia, e partir desse exemplo, também das demais paixões boas. Porque a base que estoicos se vangloriam em anular as paixões para serem mais racionais, que produz uma indiferença no ânimo àquilo que afeta o corpo, é mesma que o desliga da realidade e o torna menos racional e assim desumano. Ora, se as paixões têm sua fonte na sensibilidade, elas de algum modo despertam o ânimo a realidade que o cerca, pois, as sensações despertam o ânimo para que o corpo não se destrua, as paixões despertam o corpo para uma conduta moral para aquilo que cerca o ser humano. Por exemplo, pela compaixão podemos notar bem expresso como a alma desperta o corpo a conduta moral, porque aquele que tem misericórdia, tem esse movimento de ajuda para com o outro, porque de fato sente no ânimo essa emoção, mas além disso, esse sentimento é refletido e é integrado ao corpo como verdadeira sensação física, ou seja, voluntariamente a carne do

---

<sup>331</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 24, p. 1308.

portador do sentimento treme com a tristeza e torna-se enérgica através do desejo em executar esse ato moral de auxílio àquele que sofre. Assim, há um vínculo indissociável entre alma e corpo, em que a alma desperta o corpo a se mover a uma conduta moral. Por intermédio desse vínculo, o ser humano completo se relaciona de modo íntimo a realidade que o cerca, transformando-a parte de sua vida interior, no sentido cognoscível, emotivo, e moral, e a manifestando na vida exterior. A carência de misericórdia, não é manifestação da superioridade estoica em superar as paixões, mas o fracasso de ficar preso em sua especulação interna ao invés de agir moralmente bem em relação ao próximo.

O Hiponense cita um exemplo interessante de como este método estoico de constante avaliação interna pelos juízos racionais não faz o ser humano se desligar de seu corpo, nem por intermédio deste método deixará de produzir paixões. Agostinho faz uma descrição a partir da obra *Noites Áticas*, cujo autor, Aulo Gélio<sup>332</sup>, narra que navegava numa embarcação ao lado de um célebre filósofo estoico, porém quando houve uma forte tempestade ele se tremeu e empalideceu, demonstrando que, na evidência da morte de seu corpo, sua alma foi abalada por fortíssimo medo. Após o ocorrido, foi interrogado em tom de brincadeira por um passageiro rico do porquê teve medo, já que ele, que nem filósofo era, não teve esta disposição anímica. O filósofo estoico respondeu com as mesmas palavras de Aristipo de Cirene<sup>333</sup>, quando este esteve na mesma circunstância<sup>334</sup>: “[...] a resposta do socrático Aristipo: este, ao ouvir, [...], as mesmas palavras de um indivíduo da mesma laia, respondeu-lhe que tinha feito muito bem em não se apoquentar com a vida de um velhaco, mas que devia rezear pela vida de um Aristipo”<sup>335</sup>. Ou seja, tanto no caso do estoico, como de Aristipo, os interrogadores não se preocuparam com a tempestade, aquilo que poderia ferir seus corpos, mas se preocuparam em tentar humilhar um filósofo movidos pelo orgulho, e assim se ferindo moralmente com este ato.

Em suma, o estoico se utilizou deste argumento como recurso retórico para desviar a atenção do interlocutor acerca da hipocrisia e da fragilidade da filosofia que

---

<sup>332</sup> Aulo Gélio (123 d. C – 165 d. C) foi uma pessoa versátil nas leis juristas daquela época, em gramática, em filosofia e era escritor de obras latinas. Foi conhecido pela obra *Noites Áticas*, que é uma obra composta de vinte livros. Há registros de que tenha nascido em Roma, e aí tenha estudado gramática e retórica, depois foi para Atenas para estudar filosofia. Regressou a Roma, onde atuou como juiz.

<sup>333</sup> Aristipo de Cirene foi o primeiro discípulo de Sócrates (Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 8, p. 63-64), e também o primeiro a cobrar pelos seus ensinamentos, foi fundador da escola cirenaica, sobre a qual discutimos no capítulo primeiro.

<sup>334</sup> Diógenes de Laércio descreve esta situação de Aristipo assim: “Certa vez a nau em que viajava para Corinto foi surpreendida por uma tempestade e Aristipos ficou extremamente inquieto. Alguém lhe disse: ‘Nós, os homens comuns, não estamos alarmados, e tu, um filósofo, tremes?’. Sua resposta foi: ‘Não é por causa de uma alma igual que cada um de nós está preocupado’” (idem, p. 65).

<sup>335</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 828.

defende, com fim de sair como superior na situação de humilhação que lhe foi posta. Porque se verificou neste homem rico desprovido de virtude, maior domínio interno acerca da paixão do medo, do que o estoico. Pelo que podemos perceber, é o orgulho que fez o rico suprimir a paixão do medo, tanto que debochou do estoico. Ou seja, as paixões não precisam estar ausentes no ânimo para possuir controle interno. Isto pode ser estimulado pelo orgulho ou vaidade, como foi caso deste homem rico que foi indiferente em relação ao perigo da tormenta. Como isto é possível? É porque a realidade que os estoicos chamam de vantagem ou comodidade é mesma que os platônicos e peripatéticos nomeiam de bens ou males que afetam o corpo que produz paixões no ânimo; ser indiferente ou insensível, nesse sentido, é negar esta realidade, por não atribuir valores de bem ou mal aquilo que objetivamente possa ser danoso ao corpo. Estes homens desprovidos de virtude não a negaram completamente, por isso que tivera êxito sob a paixão da vaidade. Se o estoico tivesse considerado este fato, fugindo daquela luta por causa de palavras com as demais escolas sobre a mesma essência, abraçando em salvaguardar sua vida, provavelmente teria suportado melhor o medo por paixão ao seu corpo, ao invés de tentar lutar contra si para ser insensível à realidade que no final se impôs vigorosamente ao seu ânimo pela sensação:

Seguramente que, se na verdade o tal filósofo não desse qualquer apreço aos bens que sentia fugirem-lhe no naufrágio — tais com o a vida e a saúde do corpo — , ele não teria tremido de pavor perante o perigo ao ponto de mostrar a sua palidez. Mas essa mesma emoção podia muito bem suportá-la mantendo-se firmemente convencido de que a vida e a saúde do corpo, ameaçadas de serem levadas pela furiosa tempestade, não são os bens que, com o a justiça, tornam bons os que as possuem. Que se deva chamar-lhes, com o eles dizem, não bens mas comodidades — é um a guerra de palavras e não um a questão sobre a realidade. Que interessa que se lhes chame, com maior exactidão, bens ou comodidades, se a ameaça de os perder faz igualmente empalidecer e tremer tanto o estoico como o peripatético, os quais, sem lhes darem o mesmo nome, os apreciam da mesma forma? O certo é que tanto uns com o outros declaram que, se fossem constringidos a cometer um acto injusto ou criminoso que pusesse em perigo esses bens ou comodidades sem de outro modo poderem salvá-los, prefeririam perder tudo o que garante a saúde e a vida a violar a justiça, cometendo esse acto<sup>336</sup>.

Ademais, vendo outro aspecto deste desvio de atenção, manifesta-se neste ato não só a tentativa de enganar o seu interlocutor em relação ao fato evidente aos seus olhos, que é a hipocrisia do estoico, mas antes desse esforço há ação daquele que emite este desvio de atenção o esforço de se auto enganar, fazendo-se indiferente no sentido moral em enxergar a verdade que percebeu em seu ânimo. Os estoicos não são só mestres em ser insensíveis com aquilo que é físico, mas também o moral, na autoconsciência do erro. A razão ao invés de captar os traumas morais que ficaram impressas no ânimo, como Agostinho fez por

---

<sup>336</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 830.

introspecção e por autoanálise interna em nas *Confissões*, ignora e é indiferente a estes ferimentos morais.

De fato, a percepção socrática de interioridade foi muito salutar ao notar a realidade que o ser humano tem um ânimo, e que é a razão que deve dominar os movimentos anímicos. Essa tradição é bem recepcionada e desenvolvida pelos estoicos que a leva às últimas consequências com a anulação das paixões pela apatia, porém o custo dessa tentativa de aperfeiçoamento dos filósofos do Pórtico é muito alto. Porque a medida que o sábio tenta submeter as paixões de modo absoluto ao eliminá-las, em mesma proporção, põe em risco o corpo pelas lesões que pode efetivamente sofrer pela fragilização da sensibilidade, como foi o exemplo tirado por Agostinho no livro *Noites Áticas*.

Contudo, o custo proporcional ao corpo é a alma, que se torna insensível aos seus traumas morais por se autoenganar. Por isso, que este estoico, após responder aquele rico passageiro, tem a presunção de ensinar a Aulo Gélio como submeter o medo pela doutrina estoica, como se nada tivesse acontecido com o filósofo, agindo sob forte orgulho e indiferença a si e ao erro da doutrina estoica, que não conseguiu se mostrar verdadeira, quando foi posta à prova através deste estoico: “O rico ficou confundido com esta resposta, mas Aulo Gélio, não com vontade de atacar mas de aprender, logo perguntou ao filósofo qual a razão do seu pavor. Este, para satisfazer um homem inflamado do desejo de aprender, tirou da sacola um livro do estoico Epicteto, [...]”<sup>337</sup>.

Voltando a discorrer sobre a paixão da misericórdia, esta ação de humilhação que o estoico sofreu poderia ter sido evitada caso o rico tivesse sido movido não pela vaidade, mas pela compaixão. Ora, podemos deduzir que esse passageiro ilustre antes de executar aquele ato vexatório, observou antecipadamente o comportamento desse estoico. Contudo, permaneceu indiferente a sua dor, sem tomar alguma iniciativa em ajudá-lo, e ainda teve a sagacidade de dissimular sua intenção má no tom de brincadeira. Isto aconteceu porque o rico homem assumiu uma postura estoica muita mais perfeita que um mestre desta escola, renegando qualquer misericórdia para com aquele filósofo.

Dado que para se ter misericórdia de alguém, deve ter um ânimo sensível a si, para reconhecer o sofrimento no outro. Este homem rico, muito pelo contrário, o seu ânimo estava tão indiferente a si, ao seu corpo e ao perigo que se passava, que caso tivesse se sensibilizado com aquele filósofo e com a situação humilhante que estava se passando, seria movido por compaixão em ir até o filósofo para acalmá-lo e até para salvá-lo, sem se

---

<sup>337</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 829.

preocupar com o histórico daquela pessoa, se é culto ou não, que tipo de religião ou filosofia defende, apenas iria porque suporta melhor o medo e por ser mais forte do que o outro. Iria querer que este se reerguesse e se salvasse movido por pura empatia à dor alheia.

Contudo, a preocupação é inversa: este homem rico apenas se atentou ao próprio controle interno de suas disposições pela coragem ou pela sua força interna como concebe a *Stoa*. Se fosse o estoico quem se mantivesse calmo, e não este homem, este filósofo teria agido do mesmo modo. Por isso, que Agostinho ironiza a postura estoica através deste exemplo tirado do livro *Noite Áticas*. Quem de fato foi mais forte no domínio do ânimo? O estoico ou o rico passageiro? Ademais, o que é mais valoroso? Salvar por compaixão ou ficar inerte por indiferença para assim se preocupar em controlar internamente o ânimo, mesmo que isso cause tristeza e aflição a si por socorrer o outro? Argumenta o Hiponense isto, citando ironicamente Cícero para reforçar sua tese de que agir movido pela misericórdia é melhor do que por indiferença – é sarcástico porque, como vimos nas *Discussões Tusculanas*, o Arpinate diz o contrário ao defender a posição negativa dos filósofos do Pórtico acerca do tema:

De resto, irritar-se contra um pecador para o corrigir, entristecer-se com um aflito para o consolar, horrorizar-se à vista de um homem em perigo para o impedir de perecer — pensando bem, não vejo que isso seja repreensível. É verdade que os estóicos costumam censurar a misericórdia. Todavia, quanto não seria mais louvável o nosso estoico comover-se com a pena de um homem a salvar de um perigo, do que perturbar-se com o medo de um naufrágio. Muito mais belo, muito mais humano, muito mais conforme com os sentimento de um a alma piedosa, foi o elogio que Cícero dirigiu a César: *Das tuas virtudes, nenhuma é mais admirável nem mais agradável do que a misericórdia [Cícero, Pro Ligario, X II, 37.]*<sup>338</sup>

O problema não são as paixões, mas o fim a que a vontade dirige sua atividade amorosa. Aquela lógica que desenvolvemos acerca das más paixões estimularem o querer ao ato mau, é aplicável também à ordem inversa, ou seja, as boas disposições influenciam a má vontade em seguir o caminho reto. Se as más paixões, por intermédio da vontade, podem submeter as atividades da razão aos seus caprichos, degenerando a capacidade da razão captar a realidade, aquelas boas disposições incentivam a má vontade a desfazer a desvirtuação executada nas atividades racionais, e de fazer com que os mesmos juízos funcionem adequadamente e de forma até melhor. Porque se as más paixões enfraquecem e pioram o poder da razão captar a Verdade, as boas têm o movimento contrário, alargam e aperfeiçoam a razão de perceber o sumo Bem e a ordem dos seres.

De fato, as paixões são uma segunda forma de perceber a realidade, já que são intrínsecas à sensação. Como dizemos, se a sensação desperta o ânimo à vida do corpo, as

---

<sup>338</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 4, p. 831

paixões despertam o corpo à vida do ânimo. O que seria a vida do ânimo aqui? A vida moral. Então, as paixões quando voltados à alma e não ao corpo, aperfeiçoam a razão e a vontade moralmente, que caso tivessem voltados apenas à vida corpórea em si, em manter constante a sua própria atividade fisiológica, as paixões iriam animalizar o ser humano por desligar o corpo à vida moral da alma. Contudo, quando a razão e a vontade estão voltadas apenas à vida do ânimo, quer dizer, ao seu próprio poder espiritual, não o aperfeiçoa moralmente, apenas visa em manter constante a sua própria atividade espiritual, desumanizando o ser humano por desligar este ao ser corpo, isto que faz o método da apatia estoica. O problema da *Stoa* é que confundem perfeição da vida moral com atividade espiritual do ânimo, vendo as atividades do corpo como assim fossem sinônimo de imperfeição moral. Por isso, quando se sente no ânimo compaixão, e isto se reflete fisicamente em forma de manifestações fisiológicas, os estoicos entendem como um mal, porque veem sua atividade do ânimo voltada para o corpo e não para si, como se esse movimento tivesse necessárias implicações éticas. Veremos melhor este aspecto ao analisarmos o livro XIV de *A Cidade de Deus*.

Voltemos ao argumento do Arpinate contra os peripatéticos. Cícero argumentou a favor dos estoicos que não se precisa ser movido por alguma paixão para fazer um ato bom, a mesma lógica é verdadeira, ou seja, não precisa ser movido por alguma paixão para agir por pura maldade. E é interessante notar que em ambos os casos encontramos uma insensibilidade ou a indiferença presente no corpo e na alma. A impotência de auto analisar e de se ligar às suas potências passionais presentes no seu ânimo, e através disto, de se conectar emotivamente com o outro, em vista que nesta relação interna e externa seja regido por um amor ordenado cujo fim seja o sumo Bem. As bases desta constatação não estão presentes na obra *A Cidade de Deus*, mas nas *Confissões*, cujo texto não foi escrito com objetivo de refutar os estoicos, mas podemos tirar da introspecção e reflexão filosófica de Agostinho sobre sua vida, aquele argumento para refutação ao argumento dos filósofos do Pórtico.

No livro II das *Confissões*, na famosa passagem do furto das peras, Agostinho registra que em sua mocidade cometia certos delitos, não porque visava o deleite de determinado objeto, que poderia movê-lo passionalmente a desembocar neste ato, mas simplesmente porque quis, ou seja, ama fazer a maldade:

Nem mesmo um ladrão tolera ser roubado, ainda que seja rico e o outro cometa o furto obrigado pela miséria. E eu quis roubar, e o fiz, não por necessidade, mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade. Roubei de fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar, pelo pecado em si. Havia, perto da nossa vinha, uma pereira carregada de frutos nada atraentes, nem pela beleza nem pelo sabor. Certa noite, depois de prolongados divertimentos pelas praças até altas horas, como de

costume, fomos, jovens malvados que éramos, sacudidos a árvore para lhe roubarmos os frutos. Colhemos quantidade considerável, não para nos banquetearmos, se bem que provamos algumas, mas para jogá-los aos porcos. [...]. Que meu coração te diga, agora, o que procurava então, ao praticar o mal sem outro motivo que não a própria malícia<sup>339</sup>.

Nesta passagem do furto das peras, vemos que Agostinho faz determinado ato de maldade não porque seja movido por alguma paixão, mas simplesmente por querer fazer a iniquidade em si. Aqui é a ausência daquelas quatro paixões básicas presentes no estulto, segundo a visão dos estoicos, que propicia a crueldade, que Agostinho considera também como boas. Sem essas disposições boas, não haveria como propiciar algum estímulo, nem as condições para que a má vontade se volte à reta conduta moral ao se transformar completamente, ou em maior parte, em boa vontade. Ainda mais, é a própria indiferença a estes objetos que os estoicos chamam de vantajosos ou comodidades quando afetam a favor do corpo, que faz com que Agostinho em sua mocidade e seus amigos desdenhem o valor objetivo deles, seja de bem ou de mal no sentido físico. Ora, se eles atendessem aquilo que afeta o corpo como bem, mesmo que aquelas quatro paixões fossem vistas como más, com um objetivo egoísta, produziria a paixão do prazer em desfrutar aqueles frutos que tinha com abundância, e fortemente desejariam aqueles que já tinham, e não em querer pegar aquelas peras nada atraentes fisicamente; e por ver como más estas peras, causaria um movimento passional de repulsa, que evitaria de eles pensar em roubar, muito menos de experimentar a contragosto esses péssimos alimentos. Se tivessem paixão à sua própria vida e à integridade de seu corpo, não se arriscariam em ir buscar essas peras, por terem sido freados pelo medo daquela dor que poderiam sentir ao serem pegos pelo furto. Ou seja, mesmo sob paixões más, vendo com valor de bem ou de mal aquilo que afeta o ânimo, Agostinho e seus amigos em sua mocidade teriam uma conduta moral superior caso não fossem movidos por nenhuma paixão.

Então, a indiferença e ausência de paixões não podem servir como filtro moral para se dizer que uma conduta é moral ou não como proclamam os estoicos, pois, podem propiciar os piores dos atos cruéis. Podem ser um simples furto de peras, mas também podem ter a violência daquela chacina das *Eneidas* citada por Agostinho, de quando os gregos não tiveram dó e agiram com indiferença com aqueles de mesma religião ao saquear seus templos e matar aqueles cidadãos troianos que ali se refugiaram. É a mesma indiferença que também leva o ser humano a não se analisar e ver a distorção moral em que seu ânimo permanece, porque está completamente envolvido pela má vontade sem se auto criticar e focado apenas em manter constante a atividade espiritual do ânimo. Aqui quando não há nenhuma

---

<sup>339</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, II, 4, 9. P. 51.

disposição boa, não há como frear o mal querer. Indiferença esta que foi abandonada por Agostinho, que mesmo conhecendo a Verdade quis ignorá-la por orgulho. Todavia, após seu coração ter sido restaurado pela graça, faz forte auto crítica a sua pessoa ao olhar o passado movido sob uma ótica humilde e sincera, e rever com tristeza as memórias do mal que cometeu, porém alegre porque não é mais escravo da iniquidade. Percebe que amava em si destruir moralmente, que amava não o objeto de deleite, mas a própria malignidade. Por isso, não procurava ser honesto consigo mesmo em relação aos maus atos que praticava, mas escolhia ignorar as verdades as intenções que conduziam suas ações e a bestialidade que virou sua alma: “Gostava de arruína-me, gostava de destruir-me; amava, não o objeto que me arrastava ao nada, mas o aniquilamento em si. Pobre alma embrutecida, que se apartava do teu firme apoio para autodestruir-se, buscando, não algo desonesto, mas a própria desonestidade!”<sup>340</sup>.

#### **4.2. O cerne da condição mortal do homem e a impossibilidade de anulação das paixões devido à efemeridade humana**

Observamos anteriormente que aquelas quatro paixões básicas apresentadas pela *Stoa* não podem servir de norte moral necessário para discernir sobre a má conduta do ser humano, por verificarmos que estas mesmas disposições se apresentam como benéficas – não são um mal em si em sua natureza psíquica. Para saber se são boas ou más tais disposições, basta ver a que fim apontam, se é segundo ou não a ordem de perfeição dos seres.

A doutrina cristã, que é aquilo em que Agostinho se baseia em sua exposição filosófica, aponta que a origem de todos os pecados ou paixões más está na paixão da soberba, da vaidade ou do orgulho. Se analisarmos os exemplos anteriores de indiferença e negação da realidade, que vimos tão presentes na mocidade de Agostinho, quanto naquele estoico da obra *Noites Áticas*, há a presença do orgulho, e através desta paixão, a tentativa de sobrepor pela indiferença, pela presunção e até pela crueldade, aquela realidade que se impõe ao sujeito.

E é exatamente a soberba que Agostinho, no livro XIV de *A Cidade de Deus*, verifica como a paixão originadora dos demais males que afligem o corpo, propiciando a decadência do primeiro homem em uma condição mortal, e através disto, gerando no ânimo aquelas paixões ligadas à corrupção do corpo. O motivo de ele regressar a este assunto da

---

<sup>340</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, II, 4, 9, p. 51.

origem, da queda da natureza humana com o cerne no primeiro pecado, é fazer frente à doutrina estoica e à filosofia pagã, que confundem a atividade do corpo como sendo a origem moral do mal.

Então, discutir sobre questões filosóficas acerca da fé cristã que o Hiponense faz exegese, é discutir a realidade que está condensada nestes mesmos textos sacros e os valores que provêm da fé, contra aqueles da filosofia pagã presentes na *Stoa*. Há pontos que de fato convergem, outros não, que são particulares apenas à filosofia cristã e à pagã. Então, aquela lógica interna entre sensação e paixão que é captada pela filosofia pagã e expressa a seu modo em cada escola filosófica, e que teve uma particular manifestação na estoica, é um ponto em comum que é considerado como verdadeiro pela religião cristã. Porém, Agostinho mostra também, pela especulação filosófica que faz acerca dos textos sagrados de sua fé, que a filosofia estoica e toda tradição que ela recepciona, não captou o cerne da má e da boa conduta de fato, que pudesse construir uma ética segura. Aqui aquela relação de fé e razão, nunca teve tão evidente não só na filosofia de Agostinho, mas está presente na filosofia greco-romana.

Por essas razões, o Hiponense regressa sobre este assunto para se contrapor aos estoicos em três argumentos. O primeiro é que há também na religião cristã um ideal de ser humano superior, porém este é anterior ao primeiro ato mau. Por isso o ideal moral de ser humano do qual Agostinho parte é este sobre as condições mortais, que convive e aperfeiçoa eticamente enquanto ser humano sobre as limitações do corpo e da alma, contrapondo a aquele dos estoicos, cuja filosofia não procura tratar o ser humano tal qual ele é, mas tenta elevar este a um ideal moral que foge às limitações ontológicas do corpo e da alma. O segundo argumento considera que a primeira paixão surgiu, segundo Agostinho, não por causa do corpo, mas pela má vontade, ou seja, essa paixão é uma perturbação voluntária do ânimo, e o nome dessa força passional é soberba, orgulho, ou vaidade. Há, porém, posterior à queda da natureza humana, paixões não voluntárias que são criadas como movimentos perturbativos que o corpo exerce sobre o ânimo para que este possa ser preservado, que são as concupiscências carnis. Todavia, as duas formas se originam pelo consentimento da má vontade. O terceiro argumento é que a ação má existe não por causa do corpo, nem por causa das concupiscências consequentes dele, mas por causa da livre escolha; a indiferença estoica não altera esta realidade voluntária, minar a sensibilidade através de uma desvalorização acerca daquilo que afeta o corpo não diz se algo é bom ou não, mas sim o consentimento da boa ou má vontade. Estes três argumentos estão implícitos quando no livro XIV de *A Cidade*

*Deus* Agostinho se contrapõe aos estoicos ao analisar a queda do primeiro ser humano, e é este movimento que agora iremos verificar.

Então, segundo Agostinho, lendo de forma alegórica o livro do *Gênesis*, não poderia haver os atuais pecados – ou seja, a ação ruim a partir da má vontade que escolhe bens inferiores ao invés dos superiores – se não tivesse o primeiro, e este é o chamado pecado original. O ser humano, antes deste primeiro pecado, usufruía de um corpo imortal, e não suscetível às intempéries da vida efêmera, cuja situação de decadência humana só superaremos com a ressurreição da carne<sup>341</sup>. Até lá, só podemos sentir e pensar conforme a decadência da corrupção da carne e do distanciamento da alma ao Bem imutável:

Alguém poderá ficar impressionado por a natureza humana não sofrer pelos outros pecados uma alteração como a que sofreu com a prevaricação dos primeiros homens ao ponto de ficar sujeita à corrupção que verificamos e sentimos. Por essa prevaricação ficou ela sujeita à morte e submetida a tantas e tão grandes perturbações contraditórias. Com certeza que não era assim no Paraíso antes do pecado, embora existisse em um corpo animal<sup>342</sup>.

Desta maneira, não poderia haver nada no corpo humano do primeiro homem e da primeira mulher no *Gênesis*, figurados em Adão e Eva, que pudesse fazer eles desvirtuarem do Bem imutável, pois, como foi dito, antes do primeiro pecado não poderia haver pecado. Desta forma, anterior à declinação da natureza humana, não poderia haver estado de corrupção no corpo e desvirtuação na alma que pudesse levar o ser humano à decadência e à má conduta:

Efectivamente, sem pecado ninguém pode nem desejar o que a Lei de Deus proíbe, nem abster-se por receio do castigo e não por amor da justiça. Longe de nós repito, pensar que antes de todo o pecado já houvera pecado, admitindo a propósito da árvore o que o Senhor diz acerca da mulher: *Se alguém olhar para uma mulher com mau desejo, já cometeu adultério no seu coração*. Tal qual como os primeiros homens eram felizes, sem se sentirem agitados pelas perturbações da alma nem molestados pelas doenças do corpo — assim também teria sido feliz toda a sociedade humana se aqueles não tivessem cometido o mal que transmitiram aos seus descendentes e se nenhum destes descendentes tivesse cometido também o mal do pecado que provoca o castigo<sup>343</sup>.

---

<sup>341</sup> “Da mesma forma, em outro lugar: ‘Pode-se concluir que, depois de morte física – devido ao primeiro pecado – a seu tempo e segundo sua ordem, este corpo será restituído a seu primeiro estado [aquele antes do pecado original, do corpo imortal]’. Que tem este sentido: que a estabilidade original que perdemos pelo pecado implicava tamanha felicidade que não se declinava para o enfraquecimento da velhice. Portanto, a essa estabilidade original este corpo será restituído na ressurreição dos mortos. Mas terá mais, de modo que não se nutrirá de alimentos corporais, terá vida satisfatória tão só pelo espírito, quando ressuscitar para ter um espírito vivificante, e, por isso, será espiritual. Contudo, aquele corpo, que foi o primeiro, embora não haveria de morrer, se o homem não pecasse, foi criado, no entanto, como animal, para possuir uma alma vivente” (AGOSTINHO. *Retratações*, I, 13, 4, p. 61)

<sup>342</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 12, p. 1275.

<sup>343</sup> Idem, 10, p. 1270.

Assim, os primeiros pais humanos possuíam sensibilidade, porém esta sensação quando atingia o ânimo não produzia perturbações, porque o corpo era imortal. Quando a alma recebia as impressões sensíveis não se perturbava ou se comovia com que a atingia, porque nada poderia ameaçá-la em separar de seu corpo, caso isto acontecesse, geraria no ânimo o medo e a dor, o deleite e o desejo. Ademais, essas impressões não poderiam desestabilizar a ligação que a alma tem em animar a sua parte física, que é manifestado este rompimento ou mudança em forma de dor ou de prazer físicos, gerando as paixões carnis que vão em direção dessas duas sensações. Assim, o querer era o mesmo de seu Criador, e a vontade humana produzia todos os movimentos da alma, sem ser perturbada por nada advindo pelos sentidos corporais. Como descreve Agostinho:

O homem vivia, portanto, no Paraíso com o que queria enquanto queria o que Deus ordenara. Vivia gozando de Deus de cujo bem era feita a sua bondade. Vivia sem qualquer privação, estando em seu poder viver sempre assim. Havia alimento para que não passasse fome, havia bebida para que não passasse sede, havia a árvore da vida para que a velhice não dissolvesse. Nenhum a corrupção no corpo ou do corpo procedente produzia doença alguma aos seus sentidos. Nenhum a doença interna, nenhum acidente exterior havia a temer. Na carne a saúde plena, na alma a total tranquilidade. No Paraíso, assim com o não havia calor nem frio, assim também quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade. Nenhum a tristeza, nenhum a vã alegria havia lá. Perpetuava-se, vinda de Deus, uma alegria verdadeira em que ardia *uma caridade nascida de um coração puro, duma consciência recta e duma fé sincera*<sup>344</sup>.

Agostinho explica, interpretando agora literalmente o *Gênesis*, que o corpo se mantém neste estado de perfeição porque os primeiros pais se alimentavam da árvore da vida no jardim do Éden. É desta forma que a corporeidade humana é revestida de certa imortalidade, no sentido de que não envelhece, não cria enfermidade, não se corrompe, não tem dor ou prazer, e conseqüentemente, não há no ânimo o medo e o desejo, ou algum outro impulso cujo fim é a conservação da vida corpórea. Alimentavam-se, mesmo sendo imortais, porque a parte que animava o corpo era semelhante a dos animais, por isso sentiam sede e fome, necessitando de comida e de bebida; porém isto é mais para evitar incômodos no ânimo, mas essas sensações não sinalizavam a mortalidade ou corrupção do corpo. Assinala o Hiponense isto quando diz:

[...] nos primeiros homens antes do pecado. Estes, embora não viessem a morrer se não tivessem pecado, utilizavam -se, porém, de alimentos com os homens que eram em corpos não espirituais mas ainda animais e terrestres. A vetustez não os envelheceria até os levar fatalmente à morte (este estado de vida era-lhes maravilhosamente concedido pela graça de Deus, mediante a árvore da vida que estava no meio do Paraíso junto com a árvore proibida). Tomava, porém, outros alimentos com exceção daquela árvore que lhes tinha sido proibida, — não porque

<sup>344</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 26, p. 1313.

isso fosse um mal, mas porque era preciso recomendar o bem da pura e simples obediência que é a grande virtude da criatura racional submetida ao Criador, seu Senhor. De facto, quando em nada de mau se tocava, com certeza que se se tocasse no que era proibido, só a desobediência é que constituía pecado.

Alimentavam-se, portanto, dos outros frutos que comiam para evitarem aos seus «corpos animais» os sofrimentos da fome e da sede. Saboreavam os frutos das árvores da vida para evitarem que a morte surgisse sorrateiramente, mesmo no termo duma longa velhice. Era com o se as outras servissem de alimento e esta de sacramento; como se a árvore da vida representasse no Paraíso terrestre o que é no espiritual, isto é, no paraíso inteligível da mente, a Sabedoria de Deus da qual está escrito: *Para quem a abraça é uma árvore da vida* (Provérbio 3,18)<sup>345</sup>.

Então, o corpo humano não tem nada de diferente daquele dos animais, mas tinha o privilégio de se nutrir do alimento da vida, que segundo o Hiponense tal fruto representa o paraíso espiritual, a Sabedoria de Deus ou *Lógos* divino ligado intimamente à mente humana. Este é o mesmo alimento que os anjos experimentam para que sua natureza não se torne decaída. Assim, quando o ser humano pecou pela primeira vez, foi apartado deste alimento que fez seu corpo suscetível à mortalidade temporal, igualando-o ao dos animais selvagens:

Assim, no corpo deles, que embora animal devia ser transformado depois para melhor, já estava significado pelo alimento da árvore da vida o que, mediante o mesmo alimento espiritual da sabedoria, do qual aquela árvore era um sinal, acontece nos anjos pela participação na eternidade para não se mudarem para pior. Tendo perdido esse estado, o corpo deles contraiu a propriedade doentia e mortífera que está inerente também à carne dos animais e, por isso, também o mesmo movimento pelo qual se efetua nos animais o apetite da concupiscência para que os que nascem sucedam aos que morrem<sup>346</sup>.

Então, segundo a citação anterior, este alimento significa a comunhão íntima, a ligação perfeita ao Bem imutável ou Sabedoria divina à alma humana, cuja conexão, conseqüentemente, conserva o corpo da corrupção. Todavia, no *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, o Hiponense explica com maiores detalhes o sentido alegórico do texto do *Gênesis* acerca do paraíso do Éden, da árvore da vida e a do conhecimento do bem e do mal. Este paraíso não se trata de um local físico, mas um inteligível, do qual Agostinho se vale para explicar de forma analógica as realidades divinas:

No oriente, isto é, em Éden, estabeleceu a luz da sabedoria, ou seja, em delícias imortais e inteligíveis. Diz-se que o termo Éden significa delícias ou prazer ou iguarias, na tradução do hebraico para o vernáculo. Mas, o termo foi registrado sem interpretação para que pareça significar um lugar determinado e faça com que a expressão seja figurativa<sup>347</sup>.

Quanto à árvore da vida, significa o pleno conhecimento de que acima da natureza humana há aquela do Criador. Assim, sua alma compreende que o Ser supremo é superior e

<sup>345</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIII, 20, p. 1208.

<sup>346</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis Completo*, XI, 32, 42, p. 422.

<sup>347</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, II, 9, 12, p. 557.

distinto dela, e que é dependente ontologicamente dele. Através deste conhecimento, a mente sabe que sua natureza é superior e é distinta daquela do corpo, o qual precisa do ânimo para subsistir. Ela faz isso sem confundir as suas propriedades com aquelas de seu corpo, nem as suas com aquelas de seu Criador. Ademais, sua inteligência e vontade, respectivamente, apreendem e buscam se deleitar do Bem imutável de modo espontâneo, sem nenhum esforço psíquico. Ao mesmo tempo que quer, conhece e frui de si antes daquilo que é corpóreo, mas não porque seja obrigada, e sim por compreender, querer e fruir de modo superior sua alma do que seu corpo; ao passo, que este amor próprio da alma a si mesma, é subordinado ao Bem imutável, porém superior a aquele do corpo. Em suma, a ciência e o amor a Deus são infinitamente superiores ao que a alma tem de si, ao passo que ela ama e se conhece a si mesma muito mais perfeitamente e acima do que seu corpo, e só conhece aquilo que advém do corpo e dele ama em valor ínfimo àqueles conhecimentos e amores que provém da alma e de Deus, claro que dentro do limite, mesmo que superior, da natureza e da integridade humana. Aponta isso Agostinho:

Mas, a árvore da vida plantada no meio do paraíso significa aquela sabedoria pela qual é preciso que a alma compreenda que está estabelecida no centro das coisas, pois, embora, tenha subordinada a si toda a natureza corpórea, no entanto, compreenda que tem sobre si a natureza de Deus, e não se desvie para a direita, atribuindo a si o que não é, nem para a esquerda, menosprezando por negligência o que é. Esta é a árvore da vida plantada no meio do paraíso<sup>348</sup>.

Já a árvore do conhecimento do bem e do mal, como é também a da vida, designa a natureza e a integridade da alma: “Pela árvore da ciência do bem e do mal é também significada a alma como ponto central e sua perfeita integridade; pois, essa árvore foi também plantada no meio do paraíso”<sup>349</sup>. Agostinho aponta que ela é assim chamada porque a alma não pode se voltar completamente à sua própria atividade, amor e identidade que derivam do Criador; caso contrário, esquecerá daquilo que lhe é superior; ao fazer isso, também esquecerá aquilo que lhe é próprio, aquilo que é mais perfeito em relação ao seu corpo. Este “esquecimento” acontece não é por mera confusão cognitiva, em que a atenção não consegue dissociar e achar aquela ideia cogita na memória – fato que não aconteceria na situação superior de ser humano, como já expomos, em ter claro aquilo que é de Deus, da alma e do corpo –, mas porque aquela ligação ontológica entre Deus e alma, esta última com seu corpo, foi piorada. Em outras palavras, aquela espontânea vitalidade que alma e corpo tinham, de onde usufruía da vida feliz deste estado de perfeição, significada na árvore da vida, seria

<sup>348</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, II, 9, 12, p. 557-558.

<sup>349</sup> Idem, p. 558.

abandonada pelo ser humano por ter se voltado para si, ao amor próprio, criando por consequência, a situação de morte presente em sua natureza:

Diz-se que é imortal porque, sob qualquer forma, por pequena que seja, não deixa de viver e de sentir — ao passo que o corpo é mortal porque pode ser privado de toda a vida, de modo nenhum podendo viver por si mesmo. A alma morre quando Deus a abandona, assim como o corpo morre quando a alma o deixa<sup>350</sup>.

Ademais, por este ato voluntário, que a alma quer ou ama mais a si mesma do que o *Lógos* divino, cria-se, a partir deste movimento volitivo, a concupiscência ou afeto do orgulho ou da vaidade<sup>351</sup>. Assim, o primeiro pecado é o do orgulho ou soberba, em que a alma se põe, por exagerado amor próprio superior a quem a criou; afastando-se assim do *Lógos* divino por confiar mais em seu próprio poder, e por se autoenganar em ver sua capacidade como autossuficiência e acima daquele que sabe que lhe é superior; ao mesmo tempo, por estar tão voltado à própria vaidade ou amor próprio, não percebe que este movimento de subversão e revolta a coloca, conseqüentemente, em submissão ao seu próprio corpo. Este é o significado da árvore da ciência do bem e do mal para Agostinho: a inversão e submissão da alma, através da vontade, ao seu corpo, por ter se desligado do *Lógos* divino, desligou-se de si, e ao desligar de si, apenas capta aquilo que é próprio do corpo:

E por isso se denomina árvore do discernimento do bem e do mal porque, se a alma, que deve dirigir-se para o que é primordial, ou seja, para Deus e esquecer o que é inferior, isto é, os prazeres corporais, se voltar, para si mesma abandonando Deus, e quiser gozar de seu poder prescindindo de Deus, a alma, repito, incha-se pela soberba, o que é início de todo pecado<sup>352</sup>.

Através desse amor a si, do orgulho, surgem outros dois amores: o de dominar e da glória. O desejo de dominar, segundo Agostinho, é aquela paixão que o ser humano tem de mandar e de senhorear sobre as coisas e pessoas para poder subjugar a ordem estabelecida ao seu domínio, mas com fim de realizar aquela paixão da glória, que é a de receber os louvores dos homens, mas antes faz isso para si mesmo para receber os louvores do próprio orgulho, porque conseguiu estar no centro, deleitando-se assim da sensação dessa paixão original de se sentir superior<sup>353</sup>. Estas duas paixões são consequências diretas desta primeira, pois, os

<sup>350</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIII, 2, p. 1159.

<sup>351</sup> Como iremos ver, há dois tipos de paixões: as voluntárias e as não voluntárias. As voluntárias são criadas a partir do amor da vontade, enquanto as não voluntárias derivam da impotência da alma em animar o corpo a modo que o torne não sucessível à corrupção.

<sup>352</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, II, 9, 12, p. 558.

<sup>353</sup> “É evidente que há diferença entre a paixão da glória humana e a paixão 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. Há efectivamente muitos aspectos bons do comportamento que muitos avaliam correctamente embora deles careçam. E por esses bons aspectos que aspiram à glória, ao poder e ao

primeiros pais não só pensaram em serem maiores que seu Criador, eles tentaram ser, e isso é simbolizado no ato de ingerir o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Sentiram-se maior que seu Criador pelo orgulho de subjugar a lei imposta pelo sumo Bem através de seu próprio poder do ânimo, e ao efetuarem a transgressão, sentiram a paixão da glória dominar os seus ânimos, porque perceberam que pela livre escolha poderiam ir contra aquilo que seu Superior poderia estabelecer.

Regressando a exegese sobre a árvore do conhecimento do bem e do mal, nós entendemos que este ato de trocar uma árvore pela outra, dentro da exegese de Agostinho, significa uma espécie de afastamento ontológico, em que a mente humana se afasta do Bem imutável, e ao fazer isso, afasta-se por consequência de seu corpo, porque aquele poder de vivificá-lo perfeitamente derivava daquela ligação íntima que a alma tinha para com o *Lógos* divino e que foi fragilizado. Todavia, ontologicamente o ser humano não foi feito para viver sem o *Lógos* divino. O primeiro homem, ao fazer o primeiro ato mau, desvinculou-se daquilo que o mantinha na vida feliz: “Com efeito, a natureza do homem não recebeu a possibilidade de ser feliz por próprio poder sem o governo de Deus, pois somente Deus pode ser feliz por seu próprio poder, sem que haja alguém que o governe”<sup>354</sup>. Neste sentido, o livro XIII de *A Cidade de Deus* explica o que acontece após a perda deste vínculo: a morte. Este estado novo, representado na expulsão dos primeiros pais do paraíso, é resultado da quebra desta comunhão com o sumo Bem. Neste momento, produz-se como consequência um distanciamento ontológico entre os entes *Lógos* divino e a alma humana, e este último de seu corpo. É nestes termos que dizemos que o pecado original é sinônimo também de distanciamento entre o ser provedor do dependente: “E o de morte, [...], consiste no rompimento da união existente entre duas naturezas, a de Deus e a alma, ou a da alma e a do corpo”<sup>355</sup>. Ou seja, há então uma deficiência da natureza antropológica, que o ser humano sozinho criou, como quem decepa o próprio braço, e sozinho não pode mais voltar ao estado anterior.

Por consequência, esta nova situação de afastamento da alma em relação ao seu corpo, que impossibilita dela vivificá-lo perfeitamente em relação a aquele estado superior de natureza humana, faz com que surjam movimentos espontâneos e perturbativos no ânimo que

---

domínio aqueles de quem fala Salústio: *Segue o verdadeiro caminho* [Salústio, *Catii*, XI, 2.] 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. Por isso o que deseja a glória, ou «segue o verdadeiro caminho» ou pelo menos procura-o com manhas e mentiras, querendo parecer o homem de bem que não é. Assim, para o que tem virtudes é uma grande virtude desprezar a glória, porque este desprezo Deus o vê mas escapa ao juízo dos homens” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 9, p. 529).

<sup>354</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, II, 15, 22, p. 567-568.

<sup>355</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIII, 2, p. 1160.

não tiveram seu estopim na vontade livre. Estas são as concupiscências carnis. Ao mesmo tempo, surgem duas novas impressões sensíveis na relação entre a alma e o corpo, que sinalizam ao homem interior a degradação ou a manutenção da base biológica do ser humano, a saber, a dor e o prazer. Essas duas sinalizam o ânimo, como as demais impressões sensíveis, aquilo que vem do mundo exterior, e como as demais impressões, força a vontade em forma de atenção a voltar seu foco nelas, caso as mantenha fixas na mente, reagir-se-á em afastar ou segurar aquele objeto no órgão de sensação:

Assim, pois, os objetos exteriores que atingem o corpo ou que se encontram em sua presença produzem, não sobre a alma, mas sobre o corpo, um efeito que se opõe ou se associa ao movimento orgânico. Quando a alma luta contra o corpo rebelde, arrastando-o a duras penas pela via por ela escolhida, submetendo a matéria, a alma torna-se, pela própria virtude da dificuldade, mais atenta a seus atos. Essas dificuldades, na medida em que alma está atenta a elas e delas tem consciência, são chamadas de sensações, podendo assumir o nome de dor ou de pena. Se, ao contrário, o objeto exterior, que atinge o corpo ou se encontra próximo a ele, lhe convém, ela consegue mover seu próprio corpo sem qualquer pena, seja em seu conjunto, seja partes de que ela necessita para atingir o fim de sua ação; essa ação, pela qual ela faz comunicar seu próprio corpo com aquele outro corpo que lhe convém, não lhe escapa, a impressão externa fazendo-a agir com maior atenção; e a convivência que ela encontra nesse processo faz-lhe sentir uma sensação de prazer<sup>356</sup>.

Desde o princípio, na condição superior do ser humano, o ânimo foi feito para querer ou amar seu corpo, mesmo que seja um amor menor que a si mesmo. Ao cair nesta condição mortal, surgem como reflexo e resposta do próprio ânimo, impulsos passionais involuntários que Agostinho chama de concupiscências carnis, cujo fim é manter preservada o máximo possível esta ligação que o corpo tem com a alma, que é enfraquecida com as vicissitudes do tempo e a corrupção do corpo. Assim, essas paixões ou desejos fazem com que a vontade volte sua atenção antecipadamente para que alma não sinta a dor e que sinta o prazer, preservando o corpo da morte física. Esta limitação que é imposta pelo corpo ao ânimo pela dor e pelo prazer não é em si má pela natureza do corpo, assim também os desejos carnis que destes dois provém<sup>357</sup>, apenas são um meio que a natureza humana tem de se manter em sua integridade, aquela entre o homem interior e o exterior. Assim, ir contra as sensações e as paixões carnis, seja tentando anulá-las ou desvirtuá-las pela vontade, é ir contra a própria natureza humana:

Mas se a alma é feita para ser enviada ao corpo, pode-se perguntar se, ao não querer ser enviada, pode ser obrigada. Considera-se melhor que o queira por natureza, ou

<sup>356</sup> AGOSTINHO. *Da Música*, VI, 3, 5, p. 201.

<sup>357</sup> “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, [...]” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 8, p. 1255).

seja, ser criada na natureza em que queira, assim como nos é natural querer viver; mas viver mal não é próprio da natureza humana, mas fruto do desvio da vontade, o que por isso a consequência da pena<sup>358</sup>.

Nesse sentido, as paixões carnis e estas duas sensações fazem com que o corpo, neste novo estado, torne-se senciente<sup>359</sup>, havendo assim atividades anímicas espontâneas, mesmo que mediadas pelo querer, suas atividades se desenvolvem livremente, mas presas às condições materiais da corrupção da carne de onde se originam<sup>360</sup>. A alma, assim motivada por impulso passional, foge pela vontade do sofrimento que pode destruir seu corpo e vai atrás do prazer daquilo que possa mantê-lo vivo e integral. Apesar de serem estas paixões um movimento não voluntário, não significa dizer que não se tenha controle, muitos menos que sejamos dele escravos, quer dizer apenas que podem ir contra a boa vontade: “O que significa, então, dizer que com a carne ele é escravo da lei do pecado? Acaso está ele consentindo com a concupiscência carnal? Jamais! É que ele sente na carne um movimento de desejos contra sua vontade”<sup>361</sup>.

Por isso, que se diz no texto paulino que há desejos carnis que vão contra o espírito, como explica Agostinho na obra *A Continência*: “A carne deseja nada sem a mediação da alma; mas a carne luta contra o espírito quando a alma, através da concupiscência carnal, luta contra ele.”<sup>362</sup>. De fato, esta paixão carnal surge de modo espontâneo na parte da alma que anima o corpo, e consegue confrontar com a vontade livre, mas esta última pode consentir ou não de ela existir: “O que significa, então, dizer que com a carne ele é escravo da lei do pecado? Acaso está ele consentindo com a concupiscência carnal? Jamais! É que ele sente na carne um movimento de desejos contra sua vontade”<sup>363</sup>.

Ademais, apesar das paixões carnis se apresentarem como irracionais ou involuntários, não significa dizer que naturalmente são contra a ordem dos seres, a boa vontade e a razão; por isso não se pode afirmar que são más em sua natureza. Fato este que os estoicos não compreendem, por isso tentam extirpá-las. Todavia, como pudemos perceber na lógica apresentada por Agostinho, enquanto houver sensações, haverá paixões. Para inibir

<sup>358</sup> AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis*, VII, 27, 38, p. 266.

<sup>359</sup> Quando se diz senciente, não é como o corpo tivesse vida própria, mas que nos referimos à parte da alma que anima o corpo e cuida destes aspectos fisiológicos. Nesta parte, a ação da vontade é nula. Apesar da vontade mediar a sensação, esta parte que é responsável de conectar a alma ao corpo, a vontade consegue até calibrar, mas não consegue inibir por completo a atividade espontânea que surge desta conexão. A sensação de fato, tem uma parte ativa mediada pela vontade, como vimos no livro X da *Trindade* de Agostinho, mas também uma passiva, parte esta que o querer não consegue criar apenas moldar.

<sup>360</sup> “[...]; é ela [a alma] age sobre o corpo, submetido a seu império pela vontade divina. Mas a atividade anímica se desdobra livremente, segundo seu maior ou menor mérito que lhe faz encontrar maior ou menor docilidade da natureza material” (AGOSTINHO. *Da Música*, VI, 3, 5, p. 201).

<sup>361</sup> AGOSTINHO. *A Continência*, I, 8, 19, p. 215.

<sup>362</sup> Idem, p. 214.

<sup>363</sup> Ibidem, p. 215.

estas últimas tem que moldar as sensações para que as paixões carnis não surjam. Ou seja, elas não podem ser extintas diretamente pelo querer, apenas consentidas. O que eles fazem é mudar o fluxo natural da percepção sensível para mudar o passional, mas a vontade diretamente não anula as paixões. Algo contraditório na filosofia estoica, porque afirmar que se deve seguir a Natureza e a razão, que para isso deve manter aquilo que é natural no ser humano que é a tranquilidade da alma. Contudo, o custo disto é ir contra a natureza presente na relação alma e corpo do ser humano.

Agostinho reforça a tese da impotência da vontade anular as paixões carnis no livro XIV de *A Cidade de Deus*, ainda refletindo neste livro acerca da origem da queda do ser humano e suas consequências, apontando que há um sinal expresso no ser humano para lembrá-lo que pela vaidade achou que o ânimo tinha autossuficiência em relação a Deus, e pela consequência deste ato, sua alma não tem poder absoluto sobre um membro de seu corpo. Sabemos que é a vontade livre quem de fato atua na porção física do ser humano. As paixões só estimulam ou apontam a um objeto, e a vontade consente ou não em ser buscado, ao mover os membros corpóreos. Contudo, descreve Agostinho, que a concupiscência carnal do libido, da paixão sexual, age diretamente no corpo sem a mediação e o consentimento do querer, por isso a vontade deve brigar, com esse para se ter o controle deste membro:

Por conseguinte, o varão semearia e a mulher receberia a prole [antes do primeiro pecado], sendo os órgãos genitais movidos, quando e como fosse necessário, sob o impulso da vontade e não pela excitação libidinosa. Efectivamente, nós movemos à vontade não somente os membros constituídos por ossos compactos — com o os pés, as mãos, os dedos — mas também os que são flácidos, constituídos por carnes e nervos. [...] — por que motivo não havemos de crer que, antes do pecado de desobediência e do castigo da corruptibilidade, podiam os membros humanos estar submetidos à vontade humana para, sem resquícios do libido, propagar a prole? O homem foi a si mesmo abandonado porque abandonou Deus e em si mesmo pôs as suas complacências. Recusa-se a obedecer a Deus e por isso não pôde a si próprio obedecer. Daí a sua mais evidente desgraça: o homem já não vive com o quer. Julgar-se-ia feliz se vivesse com o quer. Mas nem isso seria, se vivesse vergonhosamente<sup>364</sup>.

Por consequência dessa nova condição corpórea, a alma tem sua atividade praticamente voltada a manter seu corpo, mas isso em detrimento daquela atividade que deveria ser para si e para o *Lógos*; porque ela não tem mais aquela percepção espontânea que extraí a ciência verdadeira do norte imutável; nem paz plena do ânimo, por ser bombardeada pelas sensações e pelas paixões carnis provenientes da corrupção do corpo. Estas limitações da condição mortal do ser humano, impossibilitam daquela concepção de sábio estoico existir na vida real; caso houvesse possibilidade de existir tal sábio, seria nesta condição superior de

<sup>364</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 29, p. 1307-1309.

ser humano exposta por Agostinho. Já nesta condição atual, o ânimo é limitado pela corporeidade, não no sentido que seja limitado por causa da natureza física do ser humana, pois, sua substância não é má, mas pela própria corrupção do corpo, ou seja, das condições materiais decadentes do organismo do ser humano: “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, [...]”<sup>365</sup>.

Pelas mesmas razões, epistemológica, antropológica e eticamente, o ser humano não pode ser bom sozinho, porque sua atividade espiritual só conhece e escolhe pela razão e pela vontade sobre as condições materiais de seu corpo mortal. Na visão estoica, a virtude é um fim em si mesma, confiando na própria força interna do ânimo para ser bom, o que dentro das condições humanas é impossível. Faz-se necessário que, por causa da condição mortal do corpo, sua razão seja iluminada pela luz divina e sua vontade restaurada pela graça. Agostinho chama esta vida voltada apenas ao corpo de flagelo, sob o nome também de “morte” na passagem:

A esta morte do homem todo segue-se a morte a que a palavra sagrada chama, com toda a sua autoridade, a segunda morte. E a esta que se refere o Salvador quando diz: *Temei aquele que tem o poder de perder o corpo e a alma na geena*. E, como isto não pode acontecer antes de a alma estar unida ao corpo, de tal forma que nada os possa separar mais, — poderá parecer estranho afirmar que o corpo perece por morte que não consiste em ser abandonado pela alma, mas em ser atormentado, estando animado e sendo senciente. Porque é razoável dizer que a alma morre nesse último e eterno suplício, de que mais acuradamente falaremos no devido lugar, pois não vive de Deus<sup>366</sup>.

Essa situação limitadora que o corpo impõe a alma, faz com que o ânimo tenha como única preocupação seu corpo, porque todo conhecimento da alma só pode vim dele. Então, quando a ética estoica se volta em se preocupar com o ânimo, o que na verdade ela se preocupa não é com a alma em si, mas com que o corpo pode afetá-la, por isso a moral estoica não é uma moral em vista do ânimo, mas da parte física humana. Ademais, essa preocupação que os estoicos julgavam ter do ânimo não é uma genuína interioridade, ou seja, de encontrar a intimidade da alma, sua vida interior; e através desta, a vitalidade que restou da união enfraquecida com o *Lógos* divino que mantém esta mesma vida interna ontologicamente. Muito pelo contrário, a preocupação com a austeridade do ânimo na filosofia estoica é de mantê-la longe do corpo, daquilo que provém dele. Ou seja, a atenção com que o homem exterior pode causar, por isso tenta ser indiferente com ele, tem medo do ânimo ser abalado com aquilo que vem das percepções sensíveis. É por isso que sua ética não é uma

<sup>365</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 8, p. 1255.

<sup>366</sup> Idem, XIII, 2, p. 1159-1160.

preocupação voltada à vida espiritual, mas a um controle do ânimo a partir do afastamento ainda maior de seu corpo, quase que imitando a situação em que a alma se afasta completamente de sua parte biológica causando a morte física.

Em suma, nada físico, nem passional, muito menos o meio naquele estado superior do ser humano poderia forçá-lo a algo. A má vontade é o que precede à má ação: “Foi no seu íntimo que começaram a ser maus para logo caírem em ostensiva desobediência. De facto, não se chega ao acto mau sem que a vontade má o tenha precedido”<sup>367</sup>. Conduto, há de perguntar o que fez a vontade voltar-se completamente ao ânimo, que se expressa essa atividade volitiva num amor exagerado ao poder de sua própria alma, fazendo-a se sentir autossuficiente. Se não havia sugestões passionais, nem sensíveis, nem do meio, nem intelectivas que pudessem fazer a vontade consentir por livre-arbítrio em ir em determinada direção através de sua força amorosa, o que então a fez? Uma ideia: a concepção de pecado, isto é, aquela noção de transgressão em dominar e em submeter a ordem que mantém o ser humano, por se conceber como autossuficiente a esse mesmo ordenamento. Ou seja, o mal moral começa sempre com uma ideia, ninguém age dessa forma por ignorância ou engano. O que constitui esta ideia? Uma forma de mentira na qual o ser humano pode ser maior do que seu Criador, bastando se distanciar Dele e voltar-se para si. Ou seja, uma ideia de perverter e subverter a realidade através de seu próprio poder, negando e ignorando, mesmo sabendo da Verdade, que é o princípio fonte do poder da alma. O ser humano, então, empreende-se para que a antropologia se eleve em deidade através da autossuficiência, e ele joga que para chegar neste fim precisa negar a conexão que tem com o Ser que o mantém ontologicamente. Isto, conseqüentemente, desemboca numa ação moral má baseada na malícia, na malignidade, indiferença e na revolta.

Agostinho chega a esta conclusão interpretando as sagradas letras de modo literal na obra *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, na passagem em que a serpente dá a sugestão aos dois primeiros seres humanos de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, cuja promessa, caso cometessem este ato de transgressão, era de que seriam como deuses. A serpente, ao apresentar esta ideia na fala e nos gestos corporais, causa uma perturbação no ânimo dos primeiros pais, no sentido que os afeta intelectualmente, pois, com o corpo imortal, a impressão sensível não poderia estimular a produção de alguma paixão. Assim, a inteligência volta sua atividade à nova ideia, e após avaliá-la, os primeiros pais consentiram pela vontade em considerá-la como verdadeira, ou seja, foram persuadidos.

---

<sup>367</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 13, p. 1277.

Então, mesmo sabendo que se tratava de uma mentira, por captarem espontaneamente em sua mente no estado superior de ser humano a ciência correta sobre as coisas pela Verdade imutável, escolheram o mau caminho, a de segui-la; logo houve aí a criação da má vontade em seus ânimos: “Primeiramente acontece a sugestão, [...]. Apresentada a sugestão, se nosso desejo não se mover para o pecado, a astúcia da serpente é rechaçada, mas se se mover, assim como aconteceu à mulher, já teve lugar a persuasão”<sup>368</sup>. Então, ao considerarem a ideia, não a rechaçando de primeira, isso significa que a aceitaram, mas não a colocaram em prática espontaneamente porque a boa vontade é neste instante ainda maior do que a má. Contudo, quando além de considerá-la, aceitam-na completamente, desprezando aquilo que sabem que é a Verdade, mesmo não pondo em prática, esse ato de consentimento manifesta que a má vontade dominou completamente o ânimo dos primeiros pais no combate interno, tornando-os réus do ato moral, porque já consideraram praticar o mau. Assim, a vida moral começa, para Agostinho, interiormente sempre, antes de ser exposta exteriormente em atos: “Pois já se impunha o pecado [na mente], mesmo que não passe a prática da ação, porque a consciência se tornou ré pelo consentimento”<sup>369</sup>.

A mentira, segundo Agostinho, constitui no fato da pessoa emitir um enunciado falso com a intenção de enganar, que foi o ato que a serpente fez para com os primeiros seres humanos. Todavia, para quem houve, para quem aceita, se antes sabe da verdade, que é caso tanto dos primeiros pais, como da serpente, há uma escolha perversa em acreditar numa ideia falsa, estabelecendo uma posição moral de revolta e de indiferença àquilo que é verdadeiro, com fim de mudar ou subverter a objetividade através desta ideia falsa. Isso demonstra que a mentira antes de ser efetivada como enunciado, ela já existe na mente, na intenção de enganar. Todavia, para alguém enganar um terceiro pela mentira deve primeiro se enganar conscientemente, desprezando e dissimulando para si, aquilo que sua razão sabe que é verdadeiro:

Ora, quem quer que enuncie algo que, em sua mente, tenha acreditado ou opinado, mesmo que seja falso, não mente. [...]. Entretanto, não é sem vício, porque ainda que não minta, caso acredite em coisas nas quais não deveria acreditar ou ignore se sabe aquilo que pensa, toma o desconhecido pelo conhecido. É por isso que diz uma mentira quem tem uma coisa em sua mente e enuncia outra por meio de palavras ou quaisquer outros signos. Daí que se diga que o coração do mentiroso é duplo, ou seja, que nele existe um raciocínio duplo: pensa ou sabe a verdade de uma coisa, mas não a exprime, e diz outra no lugar daquela, sabendo ou pensando que é falso<sup>370</sup>.

<sup>368</sup> AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus*, II, 14, 21, p. 566.

<sup>369</sup> Idem.

<sup>370</sup> AGOSTINHO. *Sobre a Mentira*, I, 3, 3, p. 11.

O engano aqui aparece de forma completamente diferente daquela tradição socrática que os estoicos receberam. Eles o compreendem no sentido epistemológico de uma falha, de uma incorreta compreensão. Ou seja, por desacerto se faz falsos juízos sobre a realidade, produzindo no ânimo perturbações que desencadearão numa má conduta pela vontade. Essa divisória perfeita entre epistemologia e moral nos estoicos não existe no voluntarismo agostiniano de modo tão absoluto quanto essa escola citada acima define. Porque, como vimos no livro XI de *A Trindade*, a vontade medeia a construção da ciência, além de ser a ponte do âmbito gnosiológico para o ético. Por isso, para o conhecimento se tornar fato na mente precisa ser feita como que uma combinação simultânea entre inteligência, vontade e memória, e não como algo particionado – ou seja, primeiro se pensa sobre aquela ideia captada na mente, compara com o que tem na memória, se for verdadeira, pode amá-la, caso contrário não. Pode-se amar aquela ideia, mesmo a vendo como irracional e observando que não existe correspondência com aquilo que tem na memória, escolhendo se iludir. A mentira aí é uma forma de conhecimento criativo que por essência não corresponde à realidade, mas quer que a realidade corresponda a ela, não por ignorância, mas porque ignora a verdade; assim por presunção e orgulho aceita-se a mentira como verdadeira, como diretriz do ato moral.

Pudemos notar este mesmo movimento de presunção e de orgulho naquele estoico apresentado por Agostinho na obra *Noites Áticas*, que por orgulho não admitiu para si que estava errado em relação à sua filosofia, mesmo que sua própria experiência testemunhasse o contrário, seguiu ensinando a doutrina filosófica estoica, aceitando a mentira como assim fosse verdade. Também notamos presente em maior grau na posição do império romano frente aos cristãos, que ignora a própria decadência moral por vaidade e presunção, e infere mentiras a respeito dos cristãos negando seu valor e aquilo que tinham feito para com os pagãos. Não muito diferente notamos também isso na reflexão de Agostinho acerca do texto de Virgílio no tocante ao massacre sofrido pelos troianos por causa dos gregos, que além de ser indiferente a partilha dos valores religiosos em comum, o ato aqui não foi proferir enunciados segundo à ideia falsa que tinha na mente, mas a materializou de outra maneira, em forma de crueldade, com fim de subverter aqueles troianos à má vontade dos gregos. Aqui a mentira tentou se converter em verdade não pelo convencimento, e sim pela força.

Todos esses casos nasceram da vaidade em criar e em aderir uma mentira, uma ideia falsa, e assim executá-la com fim de mudar a realidade e a verdade, agindo com malícia e malignidade em menor ou maiores proporções. Por esta via, Agostinho, com o auxílio da fé cristã, captou que a origem do mal está na má vontade, mas com o fundamento

epistemológico na mentira. Ao mesmo tempo, compreende que a vontade precede a paixão, seja criando-a diretamente como foi o orgulho, seja para guiá-la pelo consentimento como acontece com as paixões carnis. Ademais, entendo que o orgulho é a primeira paixão má no ser humano, na qual ele dirige toda aquela atenção e amor ao *Lógos* divino para si, amando-se como se fosse o Ser supremo. Criam-se assim modos de viver humano, valores morais e políticos que surgem a partir da mentira e do amor a si (a vaidade), como afirma Agostinho:

Na verdade, foi Deus quem disse: *Eu sou a verdade* [Jo 14:6]. Quando o homem vive em conformidade consigo mesmo, isto é, com o homem e não com Deus, com certeza que vive em conformidade com a mentira. Não porque ele próprio seja a mentira pois tem a Deus por autor e criador, e Deus não faz a mentira. Mas foi criado «recto», para viver em conformidade com o seu autor e não em conformidade consigo mesmo, isto é, para fazer antes a d'Ele do que a sua própria vontade. Não viver o modo de vida para que fora feito — isso é mentira. Querer ser feliz mesmo quando não vive de forma a poder sê-lo — que é que há de mais mentiroso do que esta vontade? Daí que se possa dizer, não sem motivo, que todo o pecado é uma mentira. De facto, só se comete o pecado querendo que as coisas nos corram bem ou não querendo que as coisas nos corram mal. Há, pois, mentira quando fazemos para nosso bem o que é para nós um mal — ou quando fazemos para um bem melhor o que para nós é um mal maior. Donde resulta isto senão de o bem ao homem vir de Deus a quem o homem, ao pecar, abandona? Não lhe vem de si próprio pois, se vive em conformidade consigo próprio, peca<sup>371</sup>.

### **4.3 A análise agostiniana acerca das paixões através da visão integral de ser humano (*homo totus*)**

Após analisarmos a exposição que Agostinho faz no livro XIV de *A Cidade de Deus* sobre o pecado original, com suas causas e consequências, com o auxílio de outras obras do mesmo autor, pudemos concluir que não havia paixões más antes do primeiro ato de transgressão humana. A partir disto, percebemos que de fato, como concebem os estoicos, pode-se realizar um ato bom sem ser movido pelas paixões, mas isto pode ser feito sem dificuldades neste estado superior de ser humano observado no *Gênesis*, porém é verdade também o contrário, ou seja, pode-se agir com perversidade sem sugestão passional como os primeiros pais fizeram anteriormente ao querer, e isto essa escola não conseguiu perceber. O que move alguém a agir assim é a má vontade, aquela mesma que consegue anular as paixões pela via da sensação, mostrando que a ausência de perturbações no ânimo não significa ausência de maldade; aliás pode até indicar a presença da pior das iniquidades, sem que haja nenhuma sensibilidade passional que possa frear o ímpeto de quem executa tal ato.

Ao mesmo tempo, a má vontade foi aquilo que perturbou o ânimo a se amar mais do que o seu Criador, direcionando aquele amor, que deveria ser para este último, para o

<sup>371</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 4, p. 1243-1244.

próprio ser humano, produzindo assim, o orgulho ou vaidade. Então, a primeira perturbação desordenada no ânimo não foi pela sensação, mas pelo querer. Por isso, podemos dizer que esta paixão é voluntária. Enquanto outras, por causa da decadência do ser humano, não são voluntárias, feitas a partir da pressão que as sensações de dor e de prazer exercem sobre o ânimo. Isso revela dois aspectos: primeiro, que no estado mortal do ser humano há a presença de duas paixões, as voluntárias e as não voluntárias, situação esta que não está prevista na filosofia dos estoicos, porque eles consideram, pelo que pudemos perceber pela exposição de Agostinho, que todas paixões existem por causa do corpo; o segundo, que a base passional a ser considerada para afirmar que um determinado ato é bom ou não, não é pela via daquelas quatro perturbações, mas se há ou não vaidade, ou se é movido ou não por um bom ou mau querer.

Agostinho então nega a visão dos estoicos acerca destas quatro paixões? Não, assim como também não negou que as paixões derivam do corpo, aceitando aquela mesma tradição greco-romana da qual os estoicos são herdeiros, porém, com o auxílio das sacras letras, percebe que elas não são as únicas espécies de paixões que há no ser humano. Aquele mesmo erro que faz com que os estoicos compreendam que o cerne de todas as paixões é devido ao corpo, é aplicado aqui também em relação as quatro paixões básicas, ou seja, projetam ou transferem para o ânimo aquilo que é próprio do corpo. Erro este que reside no fato desta escola ver o ser humano de modo parcial, focando sua ética apenas no aperfeiçoamento do ânimo, sem considerar o ser humano de forma integral<sup>372</sup>. Logo sua moral também fica debilitada. Não só os estoicos têm este problema, mas a tradição grego-romana que antecede a *Stoa* também. Assim, como veremos, Agostinho aceita sim estas quatro paixões como principais, mas não como originais à má conduta. O orgulho lhes antecede como vimos no primeiro pecado.

---

<sup>372</sup> A visão de uma antropologia integral é contemplada no desenvolvimento do segundo capítulo deste trabalho. Quando se diz ser humano integral (*homo totus*), não significa dizer que seu composto é formado por uma única substância, mas uma unidade orgânica entre a relação das substâncias corpo, alma e espírito (que é a parte mais nobre da parte da alma também chamada de mente), como explana Silva (2018, p. 63) sobre esta questão: “Corpo/alma/espírito constituem unidade substancial do homem. Torna-se relevante frisar que na antropologia agostiniana 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 constitucional da alma unir-se como o corpo e na do corpo com a alma, pois foram ontologicamente designados pelo Criador para viver em unidade. [...]. Agostinho relata que por testemunho da nossa natureza íntegra o corpo está unido à alma para que o homem seja inteiro e completo”. Expomos ainda no capítulo segundo que há uma relação hierárquica dentro desta unidade relacional entre corpo/alma/espírito, apesar que em sua dignidade iguais. A mente governa alma, e por intermédio desta última, domina também o corpo. Todavia, é pelo homem exterior que a vida interna humana se comunica e relaciona com o mundo, além de ser pela via dos sentidos que a mente humana capta a ciência, uma vez que, foi desligada de a ter espontaneamente pela contemplação da Verdade com a queda da natureza humana, quando o primeiro pai se apartou do *Lógos* divino pela soberba.

O método adotado pelo Hiponense para analisar o problema da dinâmica das paixões na filosofia pagã, de modo especial na estoica, é observar o ponto de partida no qual estas morais constroem sua filosofia, se os princípios éticos são norteados para uma vida segundo a carne ou se é segundo o espírito. Quer dizer, Agostinho extrai um sentido ético-antropológico Rm 8,5: “Com efeito, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito é a vida e a paz, [...]”, e transforma a realidade desse versículo num método de análise filosófica sobre a moral, vendo o aspecto antropológico que está por detrás do ético. Assim, Agostinho interpreta “viver” como sinônimo de moral ou de paixões ou de atividade, de “carne” a parte física do ser humano, de “espírito” aquela porção espiritual, porém considera como pressuposto destas duas partes – “carne” e “espírito” – a integridade do homem formado pela sincronia dessas duas partes. Ou seja, viver segundo a carne, significa a moral ou as paixões ou a atividade que se orienta ou se origina na parte física do homem – por causa do corpo, de sua natureza, de seu poder, ou de sua limitação; quanto viver segundo o espírito, segue a mesma lógica.

Dentro pensamento de Agostinho, identificamos como sendo a vida de atividade aquela feita pela alma ou pelo corpo para manter sua funcionalidade, respectivamente, psíquica (memória, inteligência e amor) e fisiológica (aquela senciente), cuja mediação destas atividades – da ação natural que o corpo exerce sobre a alma e da alma sobre o corpo – produz aquilo que no livro XI da *Trindade* vimos como sensação.

A vida passional é aquela que surge da própria atividade do corpo ou da alma; contudo, as paixões carnis dependem de como a alma cuida da vida funcional do corpo, podendo perverter ou não seu fluxo próprio através do consentimento, daí teria uma má vida moral do corpo. Por sua vez as paixões da alma dependem de como o corpo desperta a vida funcional no ânimo em ir para determinada direção, que pode ser pervertida moralmente caso a alma ame inadequadamente a si ou ao objeto que visa.

A vida moral se caracteriza pela maneira como a razão e a vontade usam da vida funcional e passional do corpo e da alma em vista ou não ao *Lógos* divino; de como a inteligência percebe e o querer ama essas duas dimensões humanas, e de como direcionam a atividade de uma para se subordinar a outra por se afastar ou não do sumo Bem, seja para seguir a ordem natural ou perverter a mesma ordem antropológica – aquela que a alma manda no corpo, porém o ânimo é limitado pelas condições matérias da parte física humana. Assim, a vida moral é composta pela vontade, pela razão e pelo *Lógos* divino presentes no ser humano.

Ademais, a vida corpórea, no sentido funcional, passional e moral, perturba a alma para que sua vida espiritual, também nesses três sentidos, volte-se completamente a vida corpórea. Contudo, o movimento contrário é igualmente verdadeiro. Sim, a vida funcional, passional e moral do corpo pode ser voltada para vida espiritual através da atuação da vontade livre. No primeiro movimento, a alma potencializa o corpo, no segundo o corpo é quem faz isso. Contudo, como diz Rm 8,5, é a vida da alma que deve dominar a vida do corpo, não só no sentido de atividade, como concebem os estoicos, nem só de paixões, mas da moral; e esta quem dita é a razão, mas através da boa vontade, caso contrário será a má que dominará até a razão, e toda vida da alma e do corpo.

Não é de nossa intenção nesta pesquisa mostrar os pormenores sobre a relação que há entre a vida funcional, a vida passional e moral que formam a antropologia agostiniana, porque nos levaria a outros desdobramentos que não são objetos do presente trabalho. Contudo, iremos expor aquilo que é necessário para confrontar os estoicos, observado no livro XIV de *A Cidade de Deus*.

#### **4.3.1 A visão unilateral de ser humano na ética estoica**

O Hiponense expõe que podemos encontrar um modo de vida segundo a carne na filosofia epicurista e uma moral segundo o espírito no pensamento filosófico da *Stoa*<sup>373</sup>. Enquanto a primeira escola vive a carne, no sentido que seu arcabouço filosófico, sua ética e paixões se dirigem para se ter um prazer moderado e racional daquilo que vem dos órgãos de sensação, ou seja, da atividade fisiológica do homem exterior, a escola estoica vive segundo o espírito, no sentido de fundamentar uma ética sobre a atividade espiritual do ânimo, e não no corpo, concebendo que a vida feliz está na *ataraxia* e na *apatia*, desprezando como via da *eudaimonia* as passionalidades anímicas.

Todavia, os sentidos apresentados na visitação às filosofias grego-romanas não correspondem aqueles que estão impressos nas sagradas letras, pois, ora este texto usa o termo “carne” para designar aos animais, mas também quando quer representar o homem

---

<sup>373</sup> “Vejam, pois, em primeiro lugar, em que consiste viver segundo a carne e viver segundo o espírito. De facto, quem lançar um simples olhar sobre o que escrevemos, sem se lembrar nem prestar a devida atenção à linguagem da Sagrada Escritura, poderá julgar que os epicuristas vivem conforme a carne pois colocam o bem supremo do homem na volúpia do corpo, e com eles todos os demais filósofos que, de algum modo, consideram o bem do corpo como o bem supremo do homem, assim como toda essa multidão dos que, sem professarem nenhum sistema filosófico desse género, seguem as suas tendências para o prazer e não sabem experimentar outros prazeres que não sejam os dos seus sentidos corporais. Quanto aos estóicos que põem na alma o supremo bem do homem, esses viveriam segundo o espírito: de facto, que outra coisa é, senão espírito, a alma do homem?” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 2, p. 1235).

todo<sup>374</sup>. Agostinho então apresenta o texto paulino (Gal. 5, 19-22) que enumera vários desejos considerados eticamente como maus na religião cristã, e os separa em duas categorias, apontando que uns são ligados à carne e outros ao ânimo; todavia, esclarece que tanto para os primeiros quanto para os segundos, os cernes de desejos designam o ser humano como um todo, e não especificamente a um local aonde se originaria estas paixões, nem reduz a natureza humana integral – ou seja, o homem interior e exterior – as disposições as quais seriam designadas estas partes<sup>375</sup>.

A partir desse contexto, observaremos que o Hiponense continua a utilizar essa terminologia de “alma” e “corpo” para designar dois tipos diferentes de paixões que surgem com a decadência da união do homem interior com o exterior, que são as paixões do espírito ou afetos, e as do corpo ou concupiscências carnis; as primeiras existem tendo como ponto de partida o ânimo, que são geradas da vontade livre para responder a aquilo que vem do corpo; enquanto as segundas existem como forças desejosas reativas e não voluntárias da alma em resposta natural desta à demência de sua união com seu corpo.

Dentro deste movimento metodológico de Agostinho para compreender a dinâmica das paixões, nós ratificamos que, apesar do enfoque ora do ânimo e ora do corpo para perceber o cerne delas, essas duas formas de paixões só existem como produto da relação interna e externa do homem integral concebido por ele. Esta mesma lógica ele aplica aos estoicos, ainda que sua ética seja baseada numa antropologia reduzida ao ânimo, articula internamente a sua moral o homem completo, porém as demais partes que não se refere ao ânimo são omitidas por causa da mesma visão parcial antropológica que repercute em sua ética. Assim, pelas palavras e pelo foco parece que a realidade expressa pelos estoicos seja diferente daquela dos epicuristas, e até com a filosofia de Agostinho, mas se trata da mesma realidade, que é expressa numa conotação parcial, mas que internamente apresenta uma visão antropológica completa, bem como ética. Por isso que os filósofos estoicos têm a impressão que a anulação das paixões no ânimo se dá por causa do próprio poder da alma. Agostinho

---

<sup>374</sup> “Mas, na maneira de dizer da Sagrada Escritura, uns e outros mostram que vivem segundo a carne. Efectivamente, ela não chama carne apenas ao corpo de um vivente terrestre e mortal (como quando diz: *Nem toda a carne é a mesma carne: uma é a carne de homem, outra a de animal; uma a das aves, outra a dos peixes* [1 Cor, 15: 39]), mas em prega-se ainda este termo em sentidos bem diferentes. Entre outros ela chama muitas vezes carne ao próprio homem, isto é, à natureza humana, tomando a parte pelo todo.” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 2, p. 1235-1236).

<sup>375</sup> A Sagrada Escritura em prega, portanto, «carne» em múltiplos sentidos que levaria tempo a coligir e a examinar. [...]. o apóstolo Paulo escreveu aos Gálatas onde diz: *Manifestas são as obras da carne que são: fornicações, impudicícia, luxúria, culto dos ídolos, envenenamentos, inimizades, dissensões, rivalidades, animosidades, intrigas, heresias, invejas, embriaguês, comezainas, e outras que tais. Digo-vos, como já disse — os que tais obras praticam não possuirão o Reino de Deus* [Gal. 5:19-22]. Toda esta passagem da epístola apostólica, considerada em quanto parece interessar à presente questão, poderia resolver o que se entende por «viver segundo a carne».” (Idem, XIV, 2, 1237-1238).

evidencia que não. Na verdade, é pelo corpo que fazem isso, porém não percebem o erro de método e de concepção parcial de ser humano que fundamentam sua ética.

As filosofias da escola epicurista e estoica, segundo aquilo que percebemos no livro XIV de *A Cidade de Deus*, equivocam-se em reduzirem seu exame sobre a natureza humana e a origem das paixões apenas como derivadas da atividade do corpo ou da alma, ou seja, analisa-se o ser humano integral apenas em parte. Tal base parcial dessas filosofias limita a perspectiva e a metodologia de inspeção, forjando conseqüentemente éticas com uma característica unilateral, que discordam entre si devido às bases e às palavras também parciais de ser humano, daquilo que na verdade é apenas uma só coisa. Notamos que o Hiponense posiciona-se contrariamente a estas visões fracionárias acerca do ser humano ao interpretar as sagradas letras sobre aquilo que o texto enuncia como desejos carnis, pois, faz a exegese sob a luz do homem integral como modo de elucidar que o cerne desses desejos descritos pelas sacras letras tem sua razão de ser devido ao corpo. Todavia, são elaboradas na relação integral entre homem interior e exterior, não significando o local específico e único de geração das passionalidades, e sim que se trata apenas de uma referência inicial delas:

De facto, entre as obras da carne que o Apóstolo considera «manifestas» e que enumera para as condenar, há as que respeitam ao prazer carnal, tais com o as fornicções, as impudicías, a luxúria, a embriaguês, as comezainas; mas também as que denotam vícios da alma, estranhos ao prazer carnal. Quem é que não compreende que são vícios mais da alma do que da carne e o culto dos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissensões, as animosidades, as intrigas, as heresias, as invejas? [...]. Mas mesmo então, embora parecendo conter e refrear as suas paixões carnis, o homem é convencido por esta autoridade apostólica de que vive segundo a carne — e na sua abstinência dos prazeres da carne ele mostra que se entrega às obras condenáveis da carne. Quem há que sinta inimizade sem ser na alma? [...]. Porque é que o «doutor das nações» chama então a estes vícios, e a outros que tais «obras da carne» senão porque quer, usando a figura que toma a parte pelo todo, dar a entender o homem todo pela palavra «carne»?<sup>376</sup>

#### **4.3.2 Os quatro afetos da alma: são bons se reto for o amor, caso contrário, maus**

Sobre esta perspectiva de *homo totus*, as paixões não têm seu cerne ligado apenas à alma, nem ao corpo, mas como produto simultâneo destas duas dimensões humanas. Desse modo, viver segundo a carne ou o espírito na filosofia pagã não correspondem à visão agostiniana de ética, e sim viver segundo o ser humano integral. Contudo, mesmo este, se não tiver como pressuposto o ordenamento por parte do *Lógos* divino, é censurado como via de vida feliz pelo Hiponense:

<sup>376</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 2, p. 1247.

O que não é bom é deixar o Criador — que é bom — e viver em conformidade com o criado — bom também —, quer se opte por viver em conformidade com a carne, em conformidade com a alma ou em conformidade com o homem todo, formado de alma e de carne (tanto se pode designá-lo só com o nome de alma com o com o nome de carne)<sup>377</sup>.

À vista disso, Agostinho investiga aquelas linhas de pensamento dos filósofos que se concentram apenas na atividade do corpo como princípio condutor da vida moral. Essas linhas atribuem características ontológicas, mesmo que materialistas, àquelas que têm apenas caráter antropológico, mesmo que parcial, a esta parte física. Assim, vê este último como o sumo bem ou sumo mal, erguendo uma ética cujos princípios desejam ontologicamente o que mantém o corpo ou repugnam aquilo que o ameaça. Atribui-se, desse modo, valores ontológicos a degeneração da carne, e usa desse equívoco como base pela qual se erguerá uma moral que vê essa corrupção como um vício ou um mal em si – isto seria um absurdo em afirma. Essa visão acerca do corpo, considerado ontologicamente como mal, Agostinho renega, caso contrário teria que afirmar que é Deus o responsável pelo mal, por ter feito a carne humana de natureza má: “Não há, portanto, necessidade de, com injúria para o Criador, acusar dos nossos vícios e pecados a natureza da carne que, no seu gênero e na sua ordem, é boa”<sup>378</sup>.

Agostinho cita, então, a escola filosófica médio-platônica e a seita maniqueia, nas quais o corpo humano aparece de modo negativo e como princípio das paixões, pois, por via desta parte física humana, as impressões sensíveis que advêm dos órgãos de sensação atingem o ânimo, criando neste último, respectivamente, máculas ou feridas que contaminam com uma natureza negativa a alma.

Os maniqueus, com os quais Agostinho teve oportunidade de conviver e conhecer os pensamentos sem nunca de fato lhes ter aderido, interpretam esta problemática da pressão do corpo sobre a alma num sentido ontológico. Concebem que parte a física do ser humano tem uma natureza má, logo as impressões sensíveis que advêm dos membros físicos têm a mesma natureza. Ao chegarem na alma mancham-na, deixando-a impura, causando por esta via as paixões. Já os platônicos têm uma visão amena a respeito do corpo. Partem do ponto de vista antropológico, como já expusemos, concebendo que as paixões são sim resultado das impressões vinda dos órgãos de sensação, mas só as vê como más no sentido moral, e como forças passionais que tentam subverter a natureza humana, para que a vida humana seja em vista dos prazeres físicos. Por isso que Agostinho distingue os dois sobre como veem as quatro paixões:

<sup>377</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 2, p. 1247.

<sup>378</sup> Idem, 5, p. 1247.

E certo que os platônicos não são tão insensatos como os maniqueus que detestam os corpos terrenos como se fossem maus por natureza; afirmam, de facto, que todos os elementos deste mundo visível e tangível e as suas qualidades tem Deus por autor; todavia, entendem que estes órgãos feitos de terra e estes membros, que têm que morrer, impressionar nas almas ao ponto de nelas fazerem nascer as doenças que são os desejos e os temores quer do prazer quer da tristeza<sup>379</sup>.

Estas quatro paixões apresentadas pelos platônicos na citação, Cícero as denomina de perturbações, que é o termo usado nas *Discussões Tusculanas*. Assim diz Agostinho acerca da concepção de paixões do Arpinate: “Estas quatro «perturbações» como lhes chama Cícero, ou «paixões», segundo muitos traduzem do grego, compreendem todas as más propensões dos costumes humanos”<sup>380</sup>. Como vimos, Cícero designa por perturbações aquelas quatro disposições básicas do ânimo das quais derivam as demais forças irracionais da alma, cuja concepção abordada por ele foi extraída da *Stoa*, mas que Agostinho também vê como quatro disposições presentes na mitologia greco-romana e em outras filosofias helenísticas.

Para esclarecer e criticar Cícero acerca dessas quatro paixões da escola estoica em relação ao corpo, Agostinho repete o mesmo movimento analítico que fez no livro IX de *A Cidade de Deus*: uma visitação à matriz cultural da filosofia helenística, que é a mitologia greco-romana, para esclarecer nos estoicos como essas quatro paixões se relacionam com o corpo. Agostinho cita a *Eneida* de Virgílio, apresentando aquela mesma incoerência a respeito dos seres espirituais prevista por ele no livro IX da supracitada obra: se realmente há seres que são um espírito puro, não poderiam ter paixões como se tivessem um corpo. A passagem citada em questão é aquele em que o espírito do pai de Eneias deseja voltar a um corpo em uma nova vida. Se de fato é puro espírito, por que deseja voltar ao corpo se não tem mais este para ter tal desejo? Se na outra vida se purifica dos maus desejos, por não se ter corpo, por que deseja regressar a esta fonte do mal? Ora, como pode haver dentro da concepção de Cícero um sábio ausente de paixões de fato, se até em seres espirituais há uma daquelas quatro paixões, o desejo? Argumenta o Hiponense contra o Arpinate:

Estas quatro «perturbações» com o lhes ama Cícero, ou «paixões», segundo muitos traduzem do grego, compreendem todas as más propensões dos costumes humanos. Mas se assim, porque é que, em Virgílio, Eneias ao saber, nos infernos, de seu pai, que as almas voltarão aos seus corpos, exclama admirado desta opinião: *Ó pai, dever-se-á pensar que daqui as almas sobem ao Céu. E de novo voltarão aos pesados corpos? Donde vem a esses infortunados um tão funesto desejo de luz?* [Virgílio, *Eneida*, VI, 799-721]. Será então sob a influência destes órgãos de terra e destes membros que têm de morrer que as almas, cuja pureza é tão vigorosamente proclamada, sentirão ainda um tão funesto desejo [*cupiditas*]?<sup>381</sup>

<sup>379</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 5, p. 1247.

<sup>380</sup> Idem, p. 1247-1248.

<sup>381</sup> Ibidem, p. 1248.

Agostinho continua a argumentação contra Cícero se valendo da autoridade de Virgílio, descrevendo que isso implica que aquele movimento passional não se origina apenas do corpo, mas também do ânimo e que isso explicaria como na narração dessa epopeia latina pode-se considerar a presença de alguma paixão em um ser de puro espírito. Assim, a partir desta investigação, Agostinho capta, dentro de sua crítica à mitologia greco-romana, que as paixões, especialmente aquelas quatro basilares dos estoicos, são um resultado simultâneo da alma e do corpo:

Donde se conclui: mesmo que se verificasse — o que é totalmente infundado — que as almas indo e vindo em alternativa incessante, passariam da purificação à contaminação, seria falso afirmar que todas as agitações culpáveis e viciosas da alma têm a sua origem nos corpos terrestres. Porque, segundo os próprios platônicos, este «desejo funesto», com o diz o ilustre poeta, vem tão pouco do corpo que aparece na alma purificada de toda a mácula corporal, liberta de todo o corpo para a obrigar a reentrar no corpo. Desta forma, segundo a sua própria confissão, não é só sob a influência da carne que a alma experimenta o desejo, o temor, o prazer, a dor — é também dela própria que pode proceder a agitação destes impulsos<sup>382</sup>.

Isso não significa que Agostinho considere que um ser de puro espírito tenha paixões, porque ele assim não o faz<sup>383</sup>, mas percebe aquela realidade do homem completo dentro da visão unilateral de Virgílio. Ou seja, mesmo que seja uma imagem distorcida de um ser de puro espírito, que projeta em si características passionais como se tivesse corpo, ainda assim é manifesta neste erro a realidade da natureza do homem interior e exterior. Como Agostinho demonstrou no livro IX de *A Cidade de Deus*, ao analisar esta mitologia e as filosofias greco-romanas, a essência é mesma, muda-se apenas as palavras.

Então, o que se deve atentar é onde se originam as paixões, se é no corpo, se é na alma. Porque, para Agostinho, ao nosso modo ver, podem surgir nestes dois locais. Ademais, estão intrinsecamente ligadas à vida passional da alma ou do corpo, à ação da vida funcional do homem interior sobre o exterior, e o exterior no interior. Ou seja, devemos observar, se as

---

<sup>382</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 5, p. 1248.

<sup>383</sup> Podemos notar Agostinho expor por vezes de forma poética nas *Confissões* que seres de puro espírito poderiam ter paixões, mas esta forma de expressar não indica o sentido literal das palavras, o filósofo quer dizer que a vontade de Deus é constante, não muda como acontece com as paixões humanas: “O que és, portanto, meu Deus? O que és, pergunto, eu, senão o senhor meu Deus? “Quem é, pois, senhor; senão o Senhor? [...]. Amas, e não te apaixonas; tu és cioso, porém, tranquilo; tu te arrependes sem sofrer; entras em ira, mas és calmo; mudas as coisas sem mudar o teu plano; recuperas o que encontras sem nunca teres perdido[...]” (AGOSTINHO. *Confissões*, I, 4, 4. p. 18.). Em *A Cidade de Deus* isso fica mais claro, que seres espirituais de puro espírito não tem paixões para Agostinho quando diz: “Os santos anjos punem sem cólera os que lhes são entregues pela eterna lei de Deus para serem punidos; socorrem os desgraçados, sem sentirem com paixão para com a sua desgraça; prestam aos amigos em perigo a sua ajuda, sem experimentarem o menor receio; e, todavia, na linguagem humana em pregam-se, mesmo a seu respeito, as palavras que designam estas paixões, devido a um certa analogia nos actos e não devido à fraqueza das «afeições» (affectionum). Da mesma forma, segundo a Escritura, o próprio Deus se irrita, e, todavia, não se perturba com qualquer paixão. A palavra «cólera» designa o efeito da vingança e não um alvoroçado afecto” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 5, p. 832)

perturbações são voluntárias, quando produzidas pela vontade em vista de um objeto percebido sensivelmente através do corpo; ou se a sensibilidade da carne pressiona o ânimo pela dor e pelo prazer a produzir perturbações não voluntárias que estimulam o querer em consentir com elas e em ir ou fugir desse objeto doloroso ou prazeroso. Tanto em uma opção quanto em outra, o aspecto moral nasce da natureza integral do ser humano.

Agostinho concebe que estas quatro paixões têm seu cerne no ânimo. São, de fato, perturbações voluntárias do ânimo nas quais o ser humano faz juízo racional sobre o objeto advindo pelos sentidos, caso perceba este como ruim ao corpo humano e que possa causar dor. Movimenta o querer em não escolher e consentir em ter esse objeto presente, caso contrário, move o querer em direção a esse objeto de deleite: “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 afectos”<sup>384</sup>. Então, esta ação que a vontade exerce sobre a alma, em querer ou não determinado objeto percebido pelo corpo, produz no ânimo diferentes perturbações, que são chamadas de voluntárias porque nascem por intermédio da vontade. Assim, quando se quer um determinado objeto ausente, temos o desejo (*cupiditas*) – caso o tenha, temos a alegria (*laetitia*); se não se quer determinado objeto, mas ele está ausente, temos medo (*metus*) – caso esteja presente, temos a tristeza (*tristitia*):

E que a vontade está em todos os movimentos, ou melhor, todos eles mais não são que vontades. Realmente, que é o desejo [*cupiditas*] ou a alegria [*laetitia*] senão a vontade [*voluntas*] que consente no que queremos? Que é o temor [*metus*] ou a tristeza [*tristitia*] 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 experimentam os a nosso pesar, esta forma de vontade é a tristeza<sup>385</sup>.

Agostinho continua a sua explanação e reinterpretação sobre as quatro paixões básicas vistas pelos estoicos, abordando que no senso comum se usa o termo amor num sentido negativo, enquanto a palavra afeição num positivo, mas na literatura e na filosofia profana não fazem tal distinção, apesar dos pensadores especularem as razões e a natureza do amor que muitos deles apontam como bom<sup>386</sup>. Aliás, nas sagradas letras não há distinção entre estes dois termos, como também aquele de caridade, porque são usados como

<sup>384</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 6, p. 1249.

<sup>385</sup> Idem.

<sup>386</sup> “Dizem eles que a afeição se deve tomar no bom sentido e amor no mau sentido. Mas é absolutamente certo que nem os próprios autores das letras profanas falaram nesse sentido. Vejam, porém, os filósofos se podem fazer essa distinção e com que fundamento. Os seus livros, de resto, são bastante claros ao proclamarem o amor entre as coisas boas, mesmo em relação a Deus. E as Escrituras da nossa religião, cuja autoridade antepomos à de todos os outros escritos, é preciso notar que elas nenhum a distinção fazem entre amor, afeição e caridade.” (Ibidem, 8, p. 1252).

sinônimos<sup>387</sup>. Ele conclui que afeição e amor são usados tanto num sentido mau como bom. O que faz com que o amor seja bom ou mau? É a vontade, ou seja, a escolha segundo a ordem da perfeição dos seres, consentindo os bens maiores ao invés dos menores, amando assim os menores em vista dos maiores e eternos. Se é boa a vontade, reto será o amor; se má, torto será.

O que seria, então, o amor? Ele é o aspecto impulsivo da vontade em aderir a determinado objeto para assim se deleitar. Será reta esta força se ordenada e direcionada ao *Lógos* divino, caso contrário, voltar-se-á ao mundo exterior e ao deleite egoísta da alma. Então, acrescenta-se na ressignificação das quatro paixões dos estoicos, que não se trata apenas de perturbações voluntárias, mas expressões livres de amor da alma humana. São forças impulsivas consequentes do movimento do querer, que agem na forma que o ser humano adere ou não, com determinada potência ou não, a um objeto. Assim, a direção que escolhe querer é seguida pela maneira que se ama; se escolhe um objeto como fim em si mesmo, apenas pode aderi-lo e dele fluir dessa mesma maneira – dizemos assim que foi mau o amor; se escolhe este objeto com o fim daquele eterno, só pode aderir a este para no fim fluir do outro superior – dizemos assim que foi bom o amor. Por isso, Agostinho tem o corolário que reto será o amor, se reto é o querer. Dessa forma, quando ama algo que não se tem, é desejo, se o tem é regozijo; se não o ama e também não tem, é medo, mas ao ter isto vira tristeza. Confere-se assim a essas quatro perturbações voluntárias o nome de quatro amores ou afetos básicos da alma humana, porque são quatro formas fundamentais de aderir e fluir de um determinado objeto:

Por conseguinte, a vontade recta é um amor bom e a vontade perversa um amor mau. O amor que aspira a 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 tristeza. Estes sentimentos são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons, quando o amor é bom<sup>388</sup>.

Dessa maneira, os movimentos destas quatro perturbações ou amores voluntários são consequentes da direção que se escolhe, e a maneira que se ama pelo querer, a determinado objeto que é conhecido pela alma por via dos sentidos. Não só estas quatro, mas as demais paixões que derivam delas – Agostinho aceita também dos estoicos as subdivisões dessas perturbações básicas do espírito<sup>389</sup>: são más quando má é a vontade em sua escolha e

---

<sup>387</sup> “E as Escrituras da nossa religião, cuja autoridade antepomos à de todos os outros escritos, é preciso notar que elas nenhum a distinção fazem entre amor, afeição e caridade. Já mostrámos que o amor se pode tomar em bom sentido”. (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 8, p. 1252).

<sup>388</sup> *Idem*, 7, p. 1253.

<sup>389</sup> “[...] são quatro as perturbações do espírito: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza. Assim, também, todos

amor, e boas do contrário. Além de corrigir a visão dos estoicos acerca das paixões, que as concebem como essencialmente más, Agostinho separa a natureza psíquica desses movimentos anímicos como consequentes direto das sensações do corpo, para serem ligados como consequentes à teleologia da vontade. Em outras palavras, os afetos são respostas voluntárias aos estímulos do corpo, mas não são causados por estas impressões sensíveis. Ademais, estes afetos, após serem gerados pelo querer, influenciam e consolidam a ação do querer.

Não há mais como conceber, por definição, que estas quatro paixões sejam uma doença da alma, mas como um ordenamento ou desordenamento das perturbações voluntárias do ânimo. Retira-se, por consequência, do corpo a causa da natureza má das paixões, e coloca-se no vício do amor da vontade como fonte original da ordem ou desordem do ânimo que se expressa nestes quatro afetos. Por esta via, o homem não é mal por natureza, nem sua carne nem os afetos de sua alma. O bem e o mal são uma relação de amor da vontade ao objeto que dispõe a contemplar. Quem deseja amar o Bem imutável, terá ordenado seu ânimo à Verdade imutável, caso contrário, desejará amar a si, desordenando seu ânimo à mentira que cria em sua mente, que é fruto do primeiro ato mau. Isto é, segundo a visão da ética agostiniana, viver segundo o espírito é viver segundo o amor do querer ao sumo Bem; e segundo a carne, é viver querendo amar a si como se este fosse o supremo Ser:

Por isso o homem que vive, não em conformidade com o homem, mas em conformidade com Deus, tem de amar a Deus. E com o ninguém é mau por natureza, mas por vício, o que vive em conformidade com Deus deve ter para com os maus um perfeito ódio, sem, todavia, odiar o homem por causa do vício nem amar o vício por causa do homem: deve apenas odiar o vício e amar o homem. Assim, uma vez curado o vício, tudo o que ele deve amar permanecerá e nada permanecerá do que deve odiar<sup>390</sup>.

Agostinho não para por aí. Ele critica radicalmente os estoicos por restringirem a existência destes quatro afetos apenas ao estulto. Haja vista quem determina a direção benéfica ou não dessas passionalidades é a teleologia do amor da vontade. Por essa razão, esses afetos podem estar presentes também no sábio, indo contra a visão dos estoicos, que de acordo com Cícero, os afetos não podem existir no ânimo do sábio, devido ao método da apatia, mas apenas aquilo que se definiu como constâncias, que são as forças positivas que mantêm o ânimo endurecido para que não seja abalado pelas sensações, não produzindo assim as perturbações que cada constância contrapõe – a vontade inibe a paixão do desejo; a

---

raciocínios que puder fazer delas, subdividindo cada uma segundo a espécie e o gênero, e dando-lhes várias definições, [...]” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 14, 22, p. 281-282).

<sup>390</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 6, p. 1249.

precaução, o medo; e a alegria, o prazer. Agostinho descreve as distinções entre as disposições positivas do sábio estoico e aquelas disposições passionais do estulto no seguinte trecho:

Aquilo que os gregos chamam *εὐπαθείας* [*eupatheiai*], e a que Cícero chama em latim *constantia*, reduzem os estóicos a três «perturbações» da alma do sábio, pondo a vontade em lugar do desejo, o gozo em lugar da alegria e a precaução em lugar do temor. Quanto à «doença» ou «dor», a que temos preferido chamar «tristeza» para evitar a ambiguidade, negaram eles que possa existir na alma do sábio. Dizem eles que a vontade aspira ao bem que o sábio pratica; que o gozo nasce da posse do bem que o sábio encontra em toda a parte; que a precaução evita o mal que o sábio deve evitar. Quanto à tristeza ela diz respeito ao mal já sucedido — e, como são de parecer que nenhum mal pode acontecer ao sábio, julgam impossível que alguma destas coisas subsista na sua alma. É assim que eles falam: querer, gozar, precaver — apenas ao sábio pertencem; desejar, alegrar-se, temer, contristar-se — são próprios dos apenas do insensato. Aqueles três afectos são as «permanências» (*constantiae*); os quatro seguintes são, na opinião de Cícero, «perturbações» (*perturbationes*) ou, como lhes chama a maioria, «paixões» (*passiones*). Mas em grego, como disse, aquelas três chamam -se *εὐπάθειαι* [*eupatheiai*], e estas quatro *πάθη* [*páthe*].<sup>391</sup>

Todavia, como não há uma natureza má no corpo, nem a reprodução desta suposta essência na alma, como concebem algumas filosofias como a platônica e a seita maniquéia, nem como concebiam os estoicos como uma simples condução deste movimento físico ao ânimo que se reflete neste último em perturbações anímicas não naturais, não pode haver predeterminação de uma essência psíquica má desses quatro afetos. Nem faz sentido ter três constâncias que apresentem resistências às suas respectivas perturbações para que não afluam. Agostinho compreende que aquilo que Cícero, ao interpretar os estoicos, tenta diferenciar em disposições positivas (constâncias) e negativas (perturbações), respectivamente, atribuindo ao sábio e ao estulto, trata-se na verdade das mesmas forças anímicas sob nomes diferentes. Agostinho então detecta nas quatro perturbações o mesmo problema que no livro IX de *A Cidade de Deus*: o que os estoicos chamaram sob nome de vantajoso ou não aquilo que atinge insensivelmente os sentidos, não se diferencia na realidade daquilo que são atribuídos aos valores de bens ou males pelos médio-platônicos.

Então, quando bom for o amor, produzir-se-á aquilo que os estoicos chamam de vontade, precaução e gozo; quando for mau, de desejo, medo e alegria. Assim, aquelas três perturbações presentes na alma do estulto são as mesmas presentes no sábio estoico, não tornando um superior ao outro em relação a disposições anímicas, mas ao fim que amam. O sábio estoico, dessa forma, também tem paixões. Assim conclui Agostinho acerca dessas três disposições: “Assim querem, precavêem-se e gozam, ou, dizendo o mesmo por outras

<sup>391</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 8, p. 1255.

palavras, assim desejam, receiam e se alegram tanto os bons como os maus; mas os primeiros, bem e os últimos, mal, conforme têm uma recta ou perversa vontade”<sup>392</sup>. Assim, quem é néscio? É aquele que o desejo, o medo e a alegria têm como objeto o próprio amor a si. O sábio é aquele que a vontade (desejo pelo bem), a precaução e o gozo têm como fim o amor ao sumo Bem. São nomes diferentes para o mesmo movimento do querer que produz diretamente esses afetos, mas o que dirá sobre sua teleologia é objeto que o querer irá apontar.

Como Agostinho chega a esta conclusão? Porque o ponto de partida de Cícero é diferente daquele de Agostinho. Enquanto o fundamento das perturbações para o primeiro são os juízos, o segundo está na vontade. Assim, o Hiponense, por ter um conceito de vontade mais abrangente do que aquele concebido por Cícero, consegue focar na vontade como princípio originador dos afetos e não nos juízos. Isto é, para o Arpinate, caso não se tenha retos juízos a modo de não captar com exatidão aquilo que é manifestado pela realidade, haverá perturbação; caso seja bem sucedida a captação racional, haverá constâncias. Aqui a vontade é uma mera executora da razão. Já em Agostinho, ela é ativa tanto nesta fase epistemológica, quanto na moral.

Então, Agostinho, assim como Cícero, percebe que aquilo que antecede o querer é a inteligência, mas esta última tem a participação ativa na mediação da produção do conhecimento, além de poder ser submetida pela volição, fazendo da vontade tão importante quanto a razão naquela fase que antecede à ação moral. Por isso, retas serão as paixões, seja do ânimo ou do corpo, caso reta a vontade ao *Lógos* divino, do contrário, más serão as paixões. Contudo, mesmo que seja boa a vontade, aquele movimento desvirtuoso permanece nestas disposições, a ponto de haver a tentativa de sujeição do querer ao desordenamento delas; lógica não diferente caso a vontade seja má e as paixões sejam boas, situação na qual estas últimas vão tentar ordenar o querer ruim ao perfeito ordenamento. Então, mesmo que Cícero conceba as perturbações como voluntárias<sup>393</sup>, de fato, a fonte originadora das paixões nele é a razão, não o querer.

Outra questão a considerar, após vermos os três afetos, é que Cicero projeta na perturbação da dor características que são próprias da faculdade fisiológica do sofrimento físico. Ou seja, ao comparar a perturbação da dor com a sensação de sofrimento físico, acaba que projetando no ânimo aquilo que é próprio do corpo, por isso trata esta perturbação com características desta sensação. Em outros termos, quando os estoicos chamam analogamente

<sup>392</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 8, p. 1258.

<sup>393</sup> “[...] Há, porém, uma única cura tanto da dor como das demais doenças do espírito: todas são conjecturas e voluntárias e sob esse aspecto são aceitas, de modo que assim pareça correto” (CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, IV, 38, 82, p. 385).

as paixões, especialmente a dor, de doenças da alma, reproduz no ânimo aquelas características próprias do corpo, mesmo que seja por analogia, como assim fosse, mas não são. O ânimo não fica doente com a dor física, ele se entristece com aquilo que é percebido sensivelmente. Em suma, apesar da sincronia que Agostinho vê entre alma e corpo, o modo que a alma se relaciona consigo e com o corpo, é diferente de como o corpo se relaciona também consigo e com a alma. Os estoicos não levam em conta este segundo movimento por considerarem que o ser humano é apenas sua alma. Então, tomam este movimento do corpo sobre si e sobre a alma como se fizesse parte do outro, sem notar que são diferentes. Assim, a tristeza é o modo como o ânimo se relaciona consigo e com o corpo, enquanto a dor é a forma como o corpo se relaciona consigo e com seu ânimo.

#### 4.3.3 A dor física como forma de elevação moral

Por isso Agostinho, no livro XIV de *A Cidade de Deus*, diz preferir não usar o termo “dor” ou “doença”, que pode ser a tradução da palavra *aegritudo*, mas sim a palavra “tristeza” (*tristitia*), porque ambos os sentidos acima se referem a inquietações sensitivas do corpo. Agostinho aponta que Cícero e Virgílio costumavam abordar estes sentidos como um afeto do ânimo, que na visão dele constituíam uma sensação do corpo: “Acerca da tristeza, porém, a que Cícero prefere chamar «doença» e Virgílio «dor» quando diz: ...*Estão na dor e na alegria...* (mas eu prefiro chamar-lhe «tristeza» porque «doença» (*aegritudo*) e «dor» empregam-se mais frequentemente a respeito do corpo), [...]”<sup>394</sup>.

Agostinho acrescenta, fundamentando-se agora apenas em Cícero, que os estoicos costumam utilizar o termo *aegritudo* para designar dores e doenças físicas, ao mesmo tempo que designam aquela paixão do espírito, cujos sentidos destes dois primeiros termos não existem no ânimo do sábio, pois, este último é insensível pela apatia, logo não existe nenhum vestígio de impassibilidade que nasceria desta sensação: “Quanto à «doença» ou «dor», a que temos preferido chamar «tristeza» para evitar a ambiguidade, negaram eles [os estoicos] que possa existir na alma do sábio”<sup>395</sup>. De fato, nas *Discussões Tusculanas*, o Arpinate, para as doenças do ânimo de um modo geral, se vale do uso da palavra *morbos*. Por sua vez *aegritudo* é utilizado em sentido restrito para designar doenças ou sofrimentos físicos, além de ser usada para se referir àquela perturbação dolorosa. Notemos como na passagem a seguir Cícero usa este termo *aegritudo*, comparando a perturbação dolorosa com a sensação de sofrimento, e

<sup>394</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 7, p. 1254.

<sup>395</sup> Idem, 8, p. 1255.

como projeta nesta paixão um comportamento semelhante àquela sensação: “Então, essa predisposição [a perturbação dolorosa], segundo sua própria espécie, seja definida como enfermidade [*aegritudo*] pela semelhança com a do corpo”<sup>396</sup>.

Os estoicos interpretam a perturbação dolorosa como uma forma de doença ou de sofrimento do ânimo. Desse jeito, como que acontece com o corpo de se ferir com os objetos que atingem os órgãos de forma demasiada, a alma é abalada pela sensibilidade proveniente do corpo, causando sofrimentos no ânimo que são as perturbações. Este abalo ou comoção seria como aquela mágoa do corpo a ponto de causar uma doença ou sofrimento semelhante a aquele físico? Entendemos que não, além de serem movimentos de direções diferentes – o movimento do sofrimento físico é uma atividade própria do corpo em direção ao ânimo, já a tristeza é do ânimo para o corpo – os filósofos do Pórtico atribuem valor moral aquilo que é apenas a atividade psíquica, projetando ainda características fisiológicas a estas atividades.

Então, quando há o movimento da alma para o corpo, isto significa dizer que o ânimo tira sua atenção em sua atividade auto reflexiva, em que suas operações psíquicas se mantêm constantes para voltar-se para o corpo, causando perturbações anímicas pelo que afeta a alma. Contudo, este movimento da alma para o corpo, de uma vida segundo a carne, não é sinônimo de movimento moral. Pode significar que ela está tentando manter seu corpo vivo, caso isso se perverta, então podemos dizer moral. Contudo, de onde vem este movimento moral de perversão, já que não é sinônimo de atividade da alma para o corpo? Do movimento auto reflexivo da alma, não da atividade psíquica em si, mas da vontade, quando ama demasiadamente seu ânimo. Então, até quando visa amar de modo perverso aquilo que é sensível, é porque quer egoisticamente fruir aquele objeto para si. Em suma, mesmo que seja para o corpo, a vida segundo a carne, ou seja, aquela moral visa a vaidade humana, o próprio deleite; pois, aquilo que se ama no corpo se dá na alma. A parte física do ser humano apenas recebe e tem reações próprias não voluntárias animadas pelo ânimo. Então manter a atividade psíquica constante sem perturbação, ou manter a saúde do corpo e dele fluir ou não adequadamente, não são sinônimos de valores morais, nem quando a alma visa o corpo, nem o corpo visa a alma, mas o modo que se usa desses movimentos da antropologia humana pela boa ou má vontade.

Logo, não dá para atribuir características fisiológicas àquela atividade que a alma faz para o corpo, como se fosse do corpo para a alma. Estes dois movimentos, além de não serem movimentos necessariamente morais, só os são pela vontade. São um movimento

---

<sup>396</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 7, 14, p. 229.

natural da natureza humana. Contudo, estes dois movimentos tanto no sentido da atividade própria como aquela moral, estão interligados, há uma recíproca influência antropológica entre a vida – em todos os sentidos – do corpo e da alma; por isso há pontos de semelhança, podendo sim fazer uma analogia desde que respeite a natureza e a direção do movimento que o ânimo exerce no corpo e o corpo no ânimo – a vida ou a atividade segundo a carne é diferente daquela segundo o espírito. O que causa a “doença” do ânimo não é a ação que o corpo exerce sobre o ânimo, mas aquela relação que a alma exerce sobre si, ou seja, a sua vida moral, que é uma atividade própria dela, que pode ser desvirtuada pela má vontade. Por isso que o corpo não fica melhor ou pior com a alma, nem a alma com o corpo, o que é próprio da vida da alma e do corpo não interfere na natureza de ambas.

Respeitando agora a natureza e a direção desses movimentos, refaçamos a analogia. Se o sofrimento da alma é semelhante ao do corpo, então aquele movimento auto reflexível, senciente, deste último é também verdadeiro, em relação ao ânimo. Em outras palavras, aquele sofrimento físico serve para que o próprio corpo perceba que sua saúde física está em perigo, imprimindo e alertando a alma acerca da decadência física. Logo, o movimento semelhante é visto na vida da alma (sentido moral e de atividade dela), porém, este não é senciente, mas consciente; então, quando exercita sobre a boa vontade, a tristeza é uma autopercepção voluntária que alerta a alma sobre a saúde de sua própria vida, aquela moral que ela exerce ao se ordenar ao *Lógos* divino, agindo sobre o sofrimento físico a modo de usar do corpo para manter esta saúde do espírito. Após este movimento auto reflexível, há o movimento da alma para o corpo, e neste movimento a tristeza torna o sofrimento físico uma forma de edificação e de vitalidade moral da alma. Por essa razão, não faz sentido anular as duas, pois, o sofrimento físico desperta o ânimo para a vida ou atividade do corpo, e a tristeza desperta o corpo para a vida moral e volta a atenção para a atividade da alma; enquanto o primeiro serve para a integridade do ser humano, o segundo, para a integridade humana como todo e com o sumo Bem.

Então, antes de proteger o ser humano e torná-lo melhor, a apatia estoica o desumaniza, desagrega a alma do corpo, e ambos daquele Ser supremo, afastando o ser humano da perfeição moral, ficando mais próximo não só da morte física, mas também daquela moral. O próprio Cícero apresenta uma crítica de Crântor aos estoicos acerca desta desumanização e perda de norte moral. Este platônico da academia antiga<sup>397</sup> reprova o nível de desumanização que o sábio da *Stoa* chegou pelo método da apatia, perdendo não só

---

<sup>397</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IV, 5, p. 118-119.

qualquer emoção, mas qualquer sentido de dor (*dolore*) física. Assim, através deste filósofo, compreendemos que o sábio estoico abordado por Cícero não possui só a emoção de dor como abatimento do espírito, que Agostinho interpreta como tristeza, mas que de fato não tem nenhum sofrimento físico; ou seja, apesar do foco da apatia estoica ser a impassibilidade, cujo ato visa apenas reger o ânimo, por não conceber o ser humano completo, não vê que isso só é possível através de uma insensibilidade física (ato de reger a sensibilidade dos órgãos de sentido). Por essas razões, apesar dos estoicos visarem controlar o ânimo, não se pode fazer isso sem o corpo:

Conjeturo que disseste parecer-te que uma enfermidade [*aegritudo*] possa acometer um sábio [da *Stoa*]. – E realmente assim penso. – Entretanto, é humano que assim penses. Pois não nascemos da pedra, mas existe por natureza nos espíritos algo tenro e delicado, que é sacudido pela enfermidade [*aegritudo*] como pela tormenta; e não é absurdo o que diz o conhecido Crântor, que foi ilustre em nossa Academia ou nas rimas: “De forma alguma concordo com os que louvam [os estoicos] exageradamente essa não sei qual insensibilidade, que não existe nem deve existir. Oxalá eu não fique doente [*aegritudo*]; se” –diz – “eu vier a ficar, que entre em ação a faculdade de avaliação, ou se corte ou se arranque algo do corpo. Pois, isso de não sentir nenhum dor [*dolore*] não acontece sem prejuízo da grandeza do espírito e sem entorpecimento do corpo”<sup>398</sup>.

Podemos notar que Agostinho, quando critica os estoicos no livro XIV de *A Cidade de Deus* usa também desta mesma passagem e pensamento de Crântor presente nas *Discussões Tusculanas*. O Hiponense, refutando os filósofos do Pórtico, considera que o ser humano precisa sim das dores desta vida e o afeto da tristeza para que reconheça a grandeza de quem o fez e possa por este ato se redimir. Para isso, precisa se valer da tristeza da alma e da dor física, para pôr sua atenção no caminho da busca do perdão de Deus:

Temo-los, devido à debilidade da condição humana. Mas não é assim o Senhor Jesus; a sua própria fraqueza resultou da sua potestade. Mas enquanto somos portadores da debilidade desta vida, se não tivéssemos nenhum deles seria caso para dizermos que a nossa vida era defeituosa. Por isso o Apóstolo vituperava e detestava certos homens [os estoicos] que dizia serem desprovidos de afectos. Também o salmo sagrado incrimina aqueles de quem diz: *Esperei por alguém que partilhasse a minha tristeza e ninguém apareceu [SL 48: 21]*. Mão experimentar a dor enquanto estamos neste lugar de miséria, obtém -se, como sentiu e disse [Crântor] um escritor deste século: *Obtém-se muito caro — pelo preço da crueldade da alma e da insensibilidade do corpo*<sup>399</sup>.

Agostinho salienta que de fato uma vida da alma independente do corpo, sem aquelas perturbações más que vão contra a razão, é uma vida desejável, mas a apatia estoica nesta vida mortal é impossível<sup>400</sup>. Por isso, tentar uma vida semelhante é tentar se auto

<sup>398</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 6, 12, p. 227.

<sup>399</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 9, p. 1265.

<sup>400</sup> “Por isso o que os gregos chamam *ἀπάθεια* [*apatheia*] (que, se pudesse ser, em latim se chamaria *impossibilitas*= impassibilidade) com a condição de termos de a considerar (na alma e não no corpo) com o uma

enganar por detrás de uma moral superior além do limite da antropologia humana, desprezando o erro ou o pecado que deriva desta deficiência da natureza humana. Assim, uma vida ou uma moral que considera apenas a atividade do ânimo, não é ser indiferente apenas ao corpo, mas aos erros cometidos pela alma, como se esta não tivesse pecado; se não há reconhecimento do pecado, não tem como haver perdão<sup>401</sup>, nem elevação do ser humano. A apatia estoica leva a alma humana a não perceber se sua saúde moral está ou não sendo ameaçada pela má vontade, que poderia ser alertada pelas mesmas paixões, estando assim submetida ao vício e ao erro sem notar. De fato, pode-se dizer que a verdadeira felicidade é aquela sem tristeza ou temor, contudo nesta mesma vida superior, eterna, não poderia faltar o amor e a alegria, que são banidas da alma do estoico pela apatia. Será que deve esperar pela outra vida para tê-las, podendo as ter hoje<sup>402</sup>? Sim, o ser humano pode tê-las e as demais paixões, desde que sua vontade seja revigorada pela graça e sua razão iluminada pelo *Lógos* divino, assim terá verdadeira alegria ainda nesta vida em menor proporção àquela eterna.

Então, se a tristeza mostra ao ânimo a decadência moral que está na alma, o medo previne que a vida moral seja ameaçada. A apatia estoica anula este temor que previne a mente humana do erro futuro, ou seja, o medo de não viver retamente<sup>403</sup>. Um medo que surge da caridade, do reto amor da vontade, em que não se teme por aquilo que possa atingir o corpo, mas de perder a união com o sumo Bem.

Assim, evita cometer o mal não visando o poder da própria alma do ser humano em superar as dores, como observam os estoicos, mas porque tem confiança de estar unido ao Ser supremo e deste tem medo de perder<sup>404</sup>. Todavia, este medo do pecado, de cometer o erro,

vida livre de todo o sentimento oposto à razão e perturbador do espírito — é, com certeza, uma coisa boa e desejável, mas não é desta vida. É a voz, não de quaisquer homens mas dos mais eminentes em piedade, em justiça e em santidade que diz: *Se dissermos que estamos sem pecado, iludimo-nos a nós próprios e a verdade não está em nós* [Salmo 48: 21]” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 9, p. 1265).

<sup>401</sup> “Essa *ἀπάθεια* [*apatheia*] só deixará de existir, portanto, quando no homem deixar de haver pecado. Porém, agora já se vive bastante bem, vivendo sem pecado — e quem julgar que está sem pecado consegue, não viver sem pecado, mas viver sem perdão”. (Idem).

<sup>402</sup> “Mas se é ao estado de alma sem afecto algum que se chama *ἀπάθεια* [*apatheia*] quem não terá esta insensibilidade pelo pior dos vícios? Pode dizer-se com razão que a perfeita beatitude não conhecerá o aguilhão do temor nem o da tristeza. Mas quem ousaria afirmar, sem de todo se afastar da verdade, que o amor e a alegria serão dela banidos?”. (Ibidem, p. 1266).

<sup>403</sup> “E se a *ἀπάθεια* [*apatheia*] é o estado em que nenhum medo apavora e nenhum a dor nos oprime, com certeza que é preciso excluí-los desta vida se quisermos viver rectamente, isto é com o a Deus apraz; mas temos simplesmente que esperar pela vida eterna e bem-aventurada que nos foi prometida” (Ibidem)

<sup>404</sup> “Este temor é próprio da caridade; mais ainda: só a caridade é que o tem. Mas aquele é um temor que não existe na caridade, do qual é o próprio apóstolo Paulo a dizer: *Não recebeste um espírito de escravidão para estardes ainda no temor* [Rm 8,15]. Mas aquele temor casto que permanece no «século do século», se permanece mesmo no século futuro (realmente, com o é que se pode de outra maneira «permanecer no século do século?»), não é o que trem e perante o mal que pode surgir mas o que se firma (*tenens*) num bem que se não pode perder. Quando o amor do bem obtido é imutável, sem sombra de dúvida que o receio de evitar o mal exclui, se assim se pode dizer, toda a inquietação” (Ibidem).

não é um que provém de uma inquietude ou pânico, como quando temos ao perder o objeto de deleite. É um medo tranquilo sobre a caridade, porque já tem a alegria de possuir e fruir aquilo que se deseja, ou seja, aquele Bem eterno<sup>405</sup>. Assim, combina os quatro afetos ou amores do ânimo, que serão retos, se reto for o amor ou querer, e perversos caso não sejam o contrário<sup>406</sup>.

Notemos como este movimento de aceitação do sofrimento físico, manifestado nos bons afetos, especialmente da tristeza e do medo, diverge daquele do sábio estoico. Enquanto percebemos na exposição de Agostinho a humildade de uma vida moral que se submete às limitações da antropologia humana, a estoica tem o movimento contrário, ou seja, de presunção e de vaidade, no qual se parte do pressuposto de que pela vida moral se pode ascender à antropologia humana, inibindo o movimento de atividade que a alma faz para o corpo, sem conseguir, porém inibir o do corpo para a alma. Pela apatia, o sábio estoico compreende mesmo que pode vencer os sofrimentos físicos e a perturbação dolorosa, para assim ascender a uma condição de super-humano. Como explana Cícero, o sábio consegue fazer isso pela coragem (*fortis*): “Entretanto, ninguém é sábio a não ser o corajoso [*fortis*]: logo, a enfermidade [*aegritudo*] não atacará”<sup>407</sup>. Esta coragem deriva do próprio poder do ânimo, em que o sábio apresenta um espírito forte para se sobrepor ao medo<sup>408</sup>, e vencer aquilo que é humano, ou seja, as doenças ou dores (*aegritudo*), e as paixões da alma: “Além disso, para que seja corajoso [*fortis*], é necessário que o mesmo seja grande de espírito, pois quem for grande de espírito, é invencível; esse será invencível, quando menosprezar as coisas humanas [as dores ou doenças físicas, as paixões] e considerá-las postas abaixo de si”<sup>409</sup>.

De fato, o movimento que Agostinho realiza é o movimento contrário, ou seja, a moral não pretende ser maior que a antropologia, ela se submete e aceita esta última. Porque, como vimos, a visão de ser humano superior em Agostinho é aquela que aponta para a condição humana antes do primeiro pecado, e que a partir desse erro há uma piora da natureza humana, situação a partir da qual o ser humano sozinho não consegue se reerguer. A moral agostiniana tenta exprimir de forma máxima, através da sinceridade e da humildade, como o

---

<sup>405</sup> “Com o nome de «temor casto» designa-se a vontade de que temos necessidade para repudiarmos o pecado, de maneira que o evitaremos, não com a inquietação da fraqueza exposta ao pecado, mas com a tranquilidade da caridade. Ou então, segurança das alegrias eternas e bem -aventuradas, o que se O casto temor do Senhor ficará para sempre (*in saeculum saeculi*) [Salmo 18:10] equivale a isto que também foi dito: *A paciência do pobre jamais (in aeternum) perecerá* [Salmo 9: 19]” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 9, p. 1267).

<sup>406</sup> “Sendo assim, com o há que levar um a vida recta para se chegar à vida bem-aventurada, todos estes afectos são rectos numa vida recta e perversos num a vida perversa” (Idem).

<sup>407</sup> CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, III, 7, 14, p. 229.

<sup>408</sup> “Quem é corajoso [*fortis*], também é confiante [*fidens*] [...]. Quem é confiante [*fidens*], porém, seguramente não tem receios, pois, confiar [*fidens*] se opõe a temer [*metus*]” (Ibidem).

<sup>409</sup> Ibidem, 15, p. 229.

ser humano se reconhece frágil diante disto. Assim, a partir desta modéstia, o ser humano rompe com seu autoengano, abraça o sofrimento físico, aceita a tristeza e o medo, não por masoquismo, e sim porque os percebe como meio de o libertar de sua vaidade, e de o elevar à vida moral.

Isso é tão forte na fé cristã, que Agostinho usa como auxílio em sua filosofia. Na mesma doutrina aponta que o próprio *Lógos* divino quis se submeter à natureza humana em sua integridade e fragilidade, posição esta inversa àquela estoica, na qual o ser humano precisa negar seu corpo para ascender a um super humano. Assinala Bermon (2018, p. 216): “Assumindo todo o homem, isto é, tomando um corpo, uma alma e um espírito, o Cristo salvou todo o homem. Ele salvou seu corpo, sua alma com suas paixões e seu espírito. Salvou as paixões e não salvou as paixões [más], quando salvou do pecado mas sem salvar o pecado”.

Assim, se na filosofia helenística, em especial a estoica, o sábio é quem busca a Sabedoria, esta última por meio de Cristo se torna palpável e se submete às vicissitudes humanas: “Mas a que é que devemos chamar de sabedoria, se não a sabedoria de Deus? Aceitamos por divina autoridade que o Filho de Deus é a sabedoria de Deus e o Filho de Deus é seguramente Deus”<sup>410</sup>. Esta Sabedoria é muito além de uma verdade abstrata que tem identidade com a ordem da realidade, ou uma virtude consequente do ordenamento anímico, ela é a Verdade e Medida perfeita numa pessoa divina que se restringe a uma humana por livre escolha, e não pelo pecado:

Como, portanto, a verdade é originada pela medida, assim também se conhece a medida pela verdade. Por conseguinte, nunca existiu a verdadeira medida, nem a medida sem a verdade. Quem é o Filho de Deus? Já foi dito: <<é a verdade>>. Quem é que não tem pai, senão a suprema medida? Quem, portanto, chegar à suprema medida pela verdade, é feliz<sup>411</sup>.

Por meio da mediação desse *Lógos* encarnado como homem, que se fez sucessível a condição mortal, pode o gênero humano descaído desta situação suscetível a corrupção tempo se elevar à imortalidade pelo sofrimento físico do Filho:

Mas, se, segundo a opinião mais aceitável e mais provável, todos os homens são necessariamente infelizes por serem mortais, tem que se procurar um intermediário que seja, além de homem, também Deus — para, por mediação da sua bem - aventurada imortalidade, encaminhar os homens da sua miserável mortalidade à imortalidade bem-aventurada. Era necessário que nem fosse excluído da mortalidade nem constringido a permanecer mortal. Tornou-se, de facto, mortal, não por enfraquecimento da divindade do Verbo, mas por assunção da fraqueza da carne. Mas não permaneceu mortal na carne, que Ele ressuscitou dos mortos. O fruto da

<sup>410</sup> AGOSTINHO. *A Vida Feliz*, I, 4, p. 85.

<sup>411</sup> Idem.

sua mediação é precisamente este: que aqueles para cuja libertação se fez mediador não permaneçam mais na morte perpétua da carne. Foi, pois, necessário que o mediador entre Deus e nós possuísse uma mortalidade transitória e uma felicidade permanente, para se poder acomodar aos mortais no passageiro e levá-los de entre os mortos ao que permanece<sup>412</sup>.

Ademais, ao se unir a um corpo, o *Lógos* divino se fez plenamente homem integral (espírito ou mente, alma e corpo), assim o seu homem exterior e interior têm uma natureza imperativamente igualável a qualquer ser humano, a modo que sua natureza divina não se sobrepõe à sua humana, ou seja, nem suas atividades internas ou externas o favorecem para que se minimize ou se anule o sofrimento físico ou seu regozijo, a não ser naqueles limites humanos que já expomos do poder da vontade sobre o corpo: “Mas aquele que se manterá na fé católica, para crer que o homem todo foi assumido pelo Verbo, isto é, o corpo, alma e espírito, [...]”<sup>413</sup>. Assim, o sumo Bem assume a simplicidade e a fragilidade humana porque quis sentir as intempéries da vida ao invés de uma apatia estoica; não fugiu, e sim abraçou essas inquietações sensíveis, para que por meio delas, sua mediação elevasse o gênero humano, e não pela sua própria vanglória ou coragem. Por isso, que Agostinho afirma sobre a vida de Jesus, que seu Senhor se desfez de qualquer nobreza carnal, pois, quis sentir e aceitar a miséria da condição humana – carência de bens terrenos e da ciência humana, o sofrimento das necessidades fisiológicas e do flagelo da carne que causa a tortura física –, em não ser fortemente superior pela insensibilidade, que seria este o caminho do sábio estoico, mas ser vigoroso pela fragilidade, e aberto ao sofrimento e a tristeza que a sensibilidade pôde lhe proporcionar:

Cristo acabou com toda a vaidade da nobreza carnal. Também na cidade de Belém, tão pequena entre todas as cidades da Judeia, que ainda hoje é chamada de vila, não quis que ninguém se orgulhasse da nobreza de qualquer cidade terrena. Tornou-se pobre aquele a quem tudo pertence e por meio de quem tudo foi criado, para que aquele que nele crer não ousasse se orgulhar de suas riquezas humanas; não quis ser feito rei pelos homens porque queria o caminho da humildade aos infelizes separados dele pela soberba, apesar de todas as criaturas darem testemunho do seu reino eterno. Teve fome, aquele que alimenta a todos; teve sede, aquele por meio de quem foi criado o que se bebe; ele, que, no sentido espiritual, é o pão dos que tem fome e fonte dos que têm sede; aquele que se tornou para nós o caminho para o céu, cansou-se andando pelos caminhos terrestres; ficou como mudo e surdo diante dos que o insultavam, aquele por quem o mudo falou e o surdo ouviu; foi amarrado, aquele que soltou as amarras das doenças; foi flagelado, aquele que expulsou dos corpos das pessoas os flagelos de todas as dores; foi crucificado, aquele que acabou com os nossos tormentos; morreu aquele que ressuscitou dos mortos. Mas também ressuscitou para nunca mais morrer, para que ninguém aprendesse dele a desprezar a morte como se nunca fosse viver<sup>414</sup>.

<sup>412</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 15, p. 855.

<sup>413</sup> AGOSTINHO. *A Fé e o Símbolo*, I, 4, 8, p. 40.

<sup>414</sup> Idem, 23, 41, p. 128.

Nesse sentido, a apatia estoica coloca-se contrariamente à posição moral e ontológica da humilde encarnação do *Lógos* divino concebido pelo Hiponense, mostrando-se assim uma moral construída sobre a vaidade humana, por conceber a alma autossuficiente ao corpo e ao *Lógos* divino. Os estoicos compreendem assim que o poder da alma pode subverter a natureza humana. Então, quando o sábio desta escola tem alegria, precaução e vontade, estas estão relacionadas ao próprio poder da alma, pondo nela, e não no *Lógos* divino, como fonte máxima de perfeição. Esta presunção acerca de uma ética que se apoia no poder da alma é vaidade: “e [por isso] regresso ao questionamento se porventura a perfeição estaria na alma [como concebem os estoicos] – e neste, o bem [e] a felicidade, embora [os] ligue, ou [pelo menos] alguma parte deles. Porque quando a alma se alegra consigo mesma como se a mesma fosse um bem [em si], [isto] é soberba. [...]”<sup>415</sup>.

Agostinho compreende que apatia estoica, naquele movimento que a atividade da alma interfere na vida funcional do corpo, apenas exercem o controle naquilo que é a “carne” humana, ou seja sua sensibilidade, porém não escravizam o “corpo completo”, a sua vida funcional própria, ou atividade senciente, às livres decisões da alma:

Aqueles [os estoicos] não veem, e considera poder da alma humana, e [em] excelência [de] beleza [em] fatores e afirmações, embora tenha vergonha do poder do corpo como sumo bem, na alma ele mesmo pode, certamente abaixo [de seu] poder, quem onde sinceríssima razão é colocada. Com os filósofos gregos entre eles os quais sim sentem, predominam em número e discípulos da *Stoa*, que tem na natureza corpórea todos esses arbítrios, mais para a carne do que o corpo inteiro animado<sup>416</sup>.

Assim, é apenas por intermédio do sumo Bem que o ser humano pode se elevar moralmente, nunca pelo próprio poder. Isto faz a ética agostiniana, antes de ser voluntária, uma moral da redenção na qual o ser humano reconhece a limitação de sua razão, de sua vontade e de seu corpo; e através da contrição ou da tristeza que domina o âmago da alma, estes três regressam para aquele Ser supremo que os mantém temporariamente, vendo o sofrimento o físico como um gatilho para o regresso à união perfeita.

---

<sup>415</sup> AGOSTINHO. *Epístola*, 118, 15: “[...] *et recedetur a quaerendo utrum in animo sit summum illud atque, ut dixerim, beatificum bonum, vel aliqua pars eius. Nam cum seipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est*”.

<sup>416</sup> Idem: “*Hoc non videntes, et potentias intuentes animi humani, magnamque pulchritudinem factorum atque dictorum, etiamsi in corpore pudit ponere summum bonum, in ipso tamen animo ponentes, infra utique posuerunt, quam ubi sinceríssima ratione ponendum est. Inter hos qui ita sentiunt apud graecos philosophos, et numero et disputandi subtilitate Stoici praevaluerunt, qui tamen in naturalibus corpórea omnia esse arbitantes, magis a carne quam a corpore animum avertere potuerunt.*”.

#### 4.3.4 *As paixões carnis em si não são más, porém precisam do consentimento da boa vontade para não se perverter*

Aquilo que expusemos anteriormente sobre a dor e o afeto da tristeza, podemos também aplicar ao prazer físico e ao afeto do deleite, pois, como vimos, pela boa vontade se usa da dor física e do afeto da tristeza e do medo para assim se manter naquela união que o ser humano completo tem com o *Lógos* divino. Todavia, isso parte do pressuposto de que se tem o afeto do desejo e da alegria, de se ter alegria em já se estar usufruindo aquilo que se deseja, ou seja, os afetos do desejo e da alegria antecedem à tristeza e ao medo; pressuposto este diferente dos estoicos, que compreendem que os males das paixões do desejo e do prazer são ocasionados pela escassez de sempre perder o objeto de deleite manifestado nas paixões do medo e da dor.

É interessante notar que Agostinho na obra *O Livre-arbítrio* argumenta que os afetos do desejo e da alegria sempre antecedem ao medo e à tristeza, mesmo sob a má vontade, e isto é manifesto na situação do suicídio. Porque, segundo o Hiponense, ninguém deseja a dor física, nem a tristeza ou o medo por si mesmas, se estas paixões dominam o ânimo a ponto de uma pessoa não querer viver. Comete este ato por desejar anular estes afetos e o sofrimento físico, para assim repousar seu ânimo na paz. Este é objeto de deleite quer seja físico, quer seja de afeto de alegria desse que deseja destruir sua própria vida<sup>417</sup>. Então, se os afetos são paixões que alertam o ânimo para sua saúde, as paixões carnis visam a saúde do corpo. A isto também a apatia estoica acaba por ir contra.

Essas paixões referentes ao corpo são chamadas de concupiscências da carne, porque visam um objeto que não está presente em um órgão do sentido. Agostinho usa os termos *cupiditas* e *libido* para significar tanto afetos, como essas paixões carnis<sup>418</sup>. Todavia, quando tais termos significam esses desejos carnis, eles estão ligados à manutenção do órgão

---

<sup>417</sup> “Assim acontece quando uma pessoa crê que após a morte não mais existirá, e que entretanto – levado por tristezas intoleráveis, inclina-se com todo seu desejo em direção à morte – resolva abraça-la e com efeito se suicida. Há em seu parecer a crença errônea de completo aniquilamento. Não obstante, existe, pelo contrário, em seu sentimento, o desejo natural de repouso.” (AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, III, 8, 23, p. 175-176).

<sup>418</sup> Quanto a *libido*, Agostinho explana no livro XIV de *A Cidade de Deus* que é usado tanto no sentido daquela paixão sexual, mas também no sentido de paixões más do ânimo, diversas variações do afeto malicioso do desejo: “Na verdade, conforme os antigos a definiram, a cólera mais não é que um desejo (*libido*) de vingança — embora, por vezes, sem se experimentar o menor sentimento de vingança, o homem se irrite contra objectos inanimados: irritado atira com o estilete ou quebra a pena porque escreveu mal. Esta cólera tão disparatada é um a espécie de desejo (*libido*) de vingança e, nem sei como hei-de dizer, como que um a sombra de retribuição: que sofra o mal quem o mal pratica. Há, portanto, um desejo (*libido*) e vingança a que se chama ira, um desejo de ter dinheiro que se chama avareza, um desejo de vencer de qualquer maneira que se chama obstinação, um desejo de glória a que se chama jactância. São muitos e variados os desejos (*libidines*) — alguns deles têm nome próprio, outros não” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 15, p. 1285).

do sentido, que precede ao prazer: “O prazer, porém, é precedido de uma certa apetência sentida na carne com o desejo seu — tais como a fome, a sede e isso a que, nos órgãos genitais, geralmente se chama libido, embora este seja o nome genérico de todo o desejo”<sup>419</sup>. Quando este desejo carnal se une ao afeto do desejo, ordena toda natureza humana – o homem interior e exterior – de forma desvirtuosa a aderir ao objeto sobre fortíssimo prazer físico, produzindo no ânimo os maiores dos deleites, a voluptuosidade, devido a esta mesma na integridade do ser humano não estar em guerra, como acontece ao cedermos à *libido* sexual<sup>420</sup>.

Segundo o que podemos deduzir de Agostinho, não há em sua filosofia um impulso carnal de repulsa, apenas existe aqueles afetos provenientes do medo, pois, diferente do que os estoicos concebem, não há um impulso primeiro de autoconservação (*oikeíosis*), que como vimos, trata-se de um impulso que está intimamente ligado à dor física e à sua perturbação correspondente, pois, estes o desviam de seu fluxo natural. Por isso que na *Stoa* esta última perturbação tem primazia em relação às demais três perturbações do ânimo. Anulando-a, criam-se as três constâncias em reação àquelas três perturbações.

Para Agostinho o prazer sensível é o pressuposto para as demais paixões carnis e este tem primazia sobre a dor, pois o corpo, através das paixões carnis, busca nos prazeres dos bens corporais os rastros daquela antiga vida superior que se tinha antes do primeiro pecado. O prazer aqui é sinônimo de repouso ou satisfação física, uma sombra daquela paz que o ânimo se deleitava quando o corpo era incorruptível<sup>421</sup>. Então, o ato de preservar o corpo é uma consequência do mesmo buscar positivamente por mais vivacidade, que vai diminuindo conforme a corrupção da carne, pois, a tolerância do órgão de sentido diminui, assim também o prazer ou satisfação física que se consegue sentir nele. A dor, pelo contrário, não pode criar algum desejo carnal de fuga por causa de algum objeto, porque até este desejo, no fundo, é um desejo carnal de regressar àquela satisfação ou prazer que antes se usufruía e que foi cortado pela dor física. Ou seja, é um desejo carnal que surge da impressão de perda do antigo objeto de deleite. Aliás, todos os desejos carnis têm essa característica. Assim, o

<sup>419</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 15, p. 1285.

<sup>420</sup> “Embora haja desejos (*libido*, pl. *libidines*) de muitas coisas, todavia, quando se fala de libido, sem se acrescentar de que coisa é «desejo», pensa-se quase sempre na excitação das regiões pudendas do corpo. 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 entre os prazeres do corpo; e isto de tal forma que, no momento de chegar à sua plenitude, com o que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento” (Idem, 16, p. 1287).

<sup>421</sup> “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 mas revestidos da sua imortalidade.” (Ibidem, 3, p. 1240).

único impulso que pode fazer alguém se afastar da dor é o voluntário, no qual a impressão sensível dolorosa exerce no ânimo uma ação, que força a vontade a voltar sua atenção para ele em forma de tristeza, e caso não esteja presente o objeto doloroso, a memória cria o medo:

Quanto às dores que se dizem da carne, são elas da alma que as sente na carne e procedem da carne. Na verdade, 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 da carne um a impressão penosa (dela lhe provém o sofrimento), ou agradável (dela nascendo o prazer). Mas a dor da carne mais não é que um a repugnância da alma proveniente da carne, um a 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 experimentaria antes da dor<sup>422</sup>.

As paixões carnis não são em si um mal. Elas apenas sinalizam a perda da matéria do organismo vivo como quando temos sede, fome, dentre outros desejos fisiológicos. O problema está na calibragem que o consentimento da vontade confere a estas paixões, podendo desvirtuá-las de seu fim natural. O prazer ou satisfação apenas sinaliza para a alma que a parte física do ser humano está íntegra e se chegou à saturação do órgão, cessando assim aquele de desejo carnal em vista do objeto; caso se exponha o órgão em ir além desta saturação, irá prejudicar sua funcionalidade própria. Quando há o desvirtuamento dessas paixões carnis pelo consentimento da má vontade, cria-se pelo hábito um vício nesta parte senciente do corpo, desejando mais um objeto do que aquilo que necessita, e não se cessando mesmo após chegar a tolerância física em aderir e fluir daquele objeto. Agostinho relata isso no livro X das *Confissões*, descrevendo cada paixão carnal e o órgão a que ela está ligado, chamando sobre o nome de tentação quando desses desejos estão desvirtuados<sup>423</sup>. Para não sermos demasiados em nossa exposição acerca do aspecto desmedido da paixão carnal, iremos analisar a tentação do paladar, cuja lógica é aplicável aos demais sentidos com as suas respectivas paixões carnis.

A necessidade física da fome produz sua respectiva paixão carnal em desejar a provisão de alimentos, mas também de degustá-los. Se má for a vontade, o consentimento calibrará ambos os desejos para que cresçam além daquela necessidade objetiva da fisiologia humana. Assim, quando for experimentar o alimento, irá provar com prazer excessivo, tanto que não mais vai desejar a necessidade fisiológica, mas porque escolheu sentir o prazer em si, juntando o desejo carnal a aquele afeto do desejo. Com isso, a atenção não estará em sentir a satisfação fisiológica, mas no consentir em criar mais prazer.

<sup>422</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 15, p. 1283.

<sup>423</sup> Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, X, 30-34, 43-53, p. 297-308.

Assim, levará a busca por mais alimento para prover não a satisfação biológica, mas a voluntária, aquela criada pelo perverso afeto do desejo, cuja satisfação voluntária é procurada pelo desejo carnal, que por este movimento se desvirtua com o tempo. Mesmo que não haja mais o perverso afeto do desejo. O que a desvirtuada paixão carnal procura não é a satisfação biológica, mas a memória daquela suscitada por ato voluntário, criando assim o pecado da gula. Caso a boa vontade não controle pelo consentimento esta paixão carnal, poderá ser dominada por ela, mas por influência e não porque tenha poder para isso.

Contudo, com o tempo, a gula vai levar o órgão a ficar passando de sua saturação, perdendo a capacidade de sentir o deleite carnal, gerando debilidade e doença, que impossibilita com o tempo um deleite tão grande como o anterior. Ou seja, a gula aumenta, mas a capacidade de sentir prazer diminui, levando o ser humano a cada vez mais a perverter esta paixão e aumentá-la, a ponto de tornar a vontade frágil para freá-la. Por isso há uma linha tênue que separa o desejo em vista à saúde física e o desejo em vista do prazer em si, e este último só será satisfeito pela supervalorização que a vontade confere ao objeto; porém esta super valorização não é feita por causa do juízo, como pensam os estoicos, mas pela vontade livre, e permanece repercutindo de modo mnemônico na senciência do corpo, reproduzindo desejos carnis cada vez mais potentes e distantes da saturação dos órgãos dos sentidos. Por isso, Agostinho pede a Deus para que possa amar os alimentos somente para satisfazer as necessidades do corpo:

Ensinaste-me [Senhor] a considerar os alimentos como remédio. No entanto, quando passo da ânsia da fome ao repouso da saciedade, é nesta mesma passagem que me aguarda a cilada da concupiscência. De fato, passagem é um prazer, e não há outro por onde se possa chegar até onde nos obriga a necessidade. É pela saúde que como e bebo, mas acrescenta-se a isso o perigo do prazer, que na maioria das vezes procura tomar a dianteira, e, assim, o que digo querer fazer pela saúde, acabo fazendo pelo prazer. Ora, a medida não é igual para ambos os casos, pois o que é suficiente para a saúde é pouco para o prazer. Muitas vezes, é pouco claro se é indispensável o cuidado corporal que pede o reforço do alimento, ou a enganadora satisfação da gula que deseja ser servida<sup>424</sup>.

Dessa forma, essas paixões carnis em sua essência não são más, pois, visam apenas a manutenção do corpo, mas podem ser desvirtuadas pelo consentimento da má vontade, quando este transcende à manutenção da vitalidade física, para assim desejar o prazer em si. Todavia, isso apenas acontece pelo consentimento. Os maus desejos já desvirtuados pelo hábito e pela má vontade, não são aquilo que de fato age. Então, havendo boa vontade, mesmo tendo aquele apetite desordenado indo contra este bom intento, é possível de se fazer a boa conduta, negando este desejo carnal: “Há em nós, portanto, desejos

---

<sup>424</sup> AGOSTINHO. *Confissões*, X, 31, 44, p. 299.

maus; mas, se não consentimos com eles, não vivemos maldosamente. Há em nós as concupiscências do pecado [as carnis]; mas, se não lhes obedecermos, não realizaremos o mal, ainda que não seja efetuado qualquer bem quando as sentimos.”<sup>425</sup>. Assim, enquanto existir o pecado no corpo, ou seja, a condição mortal, causar-se-á estímulos no ânimo, que o mesmo interpretará psiquicamente em forma das sensações dolorosas e prazerosas, e sentirá seu ânimo reagir, fora do poder do querer, com forças desejosas que apontam para o júbilo e para a aflição física, suscitando a alma para que vá, através da vontade, em direção a esses estímulos, seja para manter o corpo, seja para buscar maldosamente a ação má em vista do prazer carnal<sup>426</sup>.

É por essa razão que a concupiscência da carne precisa da boa vontade para regular o seu desejo, pois, como é um impulso irracional, apesar de não serem ontologicamente más, elas podem ser desvirtuadas para mais ou para menos conforme os objetos afetam o corpo, necessitando da calibragem do consentimento para chegar ao balanceamento dessas disposições. Por isso, que elas são contra o espírito naturalmente, porque seu fim é a manutenção de sua própria atividade, apresentam-se assim como algo que tem fim em si mesmo. Isto é diferente daquela da atividade da alma, que pode se voltar ao corpo, para alma em si, ou para o *Lógos* divino através da vontade livre. Por essa razão, a vida moral do corpo deve ser a da alma, caso contrário irá se reduzir a valores egoístas, cujo fim é simplesmente responder a atividade fisiológica do corpo.

---

<sup>425</sup> AGOSTINHO. *A Continência*, I, 8, 20, p. 215.

<sup>426</sup> “Muito adequadamente se diz que a carne aspira, quando a alma não somente dá vida animal à carne, senão que ela também aspira algo segundo a carne. E não está em seu poder não aspirar, enquanto o pecado estiver inserido nos membros, ou seja, um certo estímulo violento da carne no corpo desta morte, proveniente do castigo do pecado, de onde procedemos, conforme o qual todos são filhos da ira antes da graça. Os estabelecidos sob a graça lutam este pecado, não para que não exista este pecado, enquanto o corpo é mortal, e para que se possa dizer também morto por direito, mas que não triunfe. Não triunfe quando não se obedece a seus desejos [carnais], ou seja, aos que aspiram a carne contra o espírito” (AGOSTINHO. *Comentário Literal ao Gênesis*, X, 12, 21, p. 360-361).

## 5 CONCLUSÃO

Nosso objetivo inicial com este nosso trabalho era de compreender como os conceitos de paixões e de vontade apresentados por Agostinho no livro XIV de *A Cidade de Deus* são contrários aos mesmos conceitos concebidos pelos estoicos. Por meio do estudo, concluímos que Agostinho implementa uma crítica à apatia estoica através do confronto desses conceitos concebido por ele com aqueles dos estoicos. A grande dificuldade que tivemos foi em compreender qual visão estoica Agostinho estava combatendo. Chegamos à conclusão de que se trata daquela concebida por Cícero nos livros III e IV das *Discussões Tusculanas*.

No livro IV da supracitada obra, analisamos as quatro paixões do néscio (a dor, o medo, o desejo e o prazer) e as três constâncias do sábio (a vontade, a alegria e a precaução), que foram criticadas e redefinidas por Agostinho no livro XIV de *A Cidade de Deus*. Todavia, nós tivemos que lidar e resolver dois problemas ao analisar esta obra: a primeira, que Cícero se vale tanto de Crisipo quanto de Zenão de Cítio para expor a filosofia estoica, que como vimos, partem de pontos divergentes para expor a mesma filosofia; o segundo, que notamos que o Arpinate usa dois sentidos para o conceito de vontade (*voluntas*), um como sinônimo de constância e um outro como força deliberativa.

Percebemos que Cícero concilia estes dois escolarcas da Stoa. O Arpinate expõe que Crisipo percebe as paixões como más compreensões e uma super valorização dos juízos daquilo que atinge sensivelmente o corpo. Caso se tenha uma reta compressão sem atribuir valores de bem ou mal aos objetos que tocam o corpo, a percepção sensível não irá perturbar o ânimo. Através de Zenão de Cítio, Cícero nota que as perturbações são criadas também por um ato volitivo, de escolha do ânimo. Esta vontade, porém, não é aquele livre-arbítrio de Agostinho, porque é completamente subordinada aos juízos racionais, mas é uma força absoluta do ânimo que cria por falsa percepção racional as paixões, e as anula quando compreende adequadamente a realidade. O sábio é aquele que não tem paixões, porque antes as extirpou pelo reto juízo e querer, e nele apenas há aquilo que Cícero chamou de constâncias, que são forças positivas da alma, e dentre elas há também aquilo que denominou de vontade (*voluntas*). Percebemos que esta vontade como constância é divergente daquele de que é escolha. Enquanto a primeira é um desejo positivo ao bem, a segunda é uma força decisória da alma.

No tocante a Agostinho, nós tivemos que desenvolver o conceito de vontade e de paixões, mas vimos que seria impossível de fazer isso em apenas um capítulo. Todavia,

compreendemos que estes conceitos estavam tão bem relacionados no livro XIV de *A Cidade de Deus* que não poderiam se separar. A solução que encontramos foi conferir o enfoque na vontade e de como ela se manifesta em seus significados ao se relacionar com as paixões, para que no outro capítulo se fizesse o caminho inverso, isto é, expor os significados que as paixões manifestam na natureza humana com o conceito de vontade e como isso vai contra a apatia estoica.

Em nossa investigação acerca do conceito de vontade, observamos que o querer se manifesta em três sentidos: como livre-arbítrio, como amor e como consentimento. Nós também nos restringimos em analisar o conceito de vontade em três obras: em *O Livre-arbítrio*, nas *Confissões* e em *A Trindade*.

Em *O Livre-arbítrio*, notamos que a causa daquilo que verificamos como a submissão da razão às paixões tem seu cerne, não por causa da natureza más delas, nem elas têm este poder, mas por causa da vontade livre. É ela quem faz com que os juízos racionais sigam o que a concupiscência pede. Cícero expõe os estoicos viu que as paixões são subordinadas pela razão através da vontade, mas não percebeu que o movimento contrário é também verdadeiro, ou seja, de que a razão pode se subordinar às paixões por intermédio do consentimento do querer. Então, a volição pode consentir tanto o que a razão sugere, como também o que as paixões estimulam. Assim, Agostinho cria uma ética legitimamente voluntária porque o centro desta moral é o querer. No entanto, o poder do livre-arbítrio não é absoluto como concebem os estoicos acerca do querer. A vontade pode consentir ou não acerca àquilo que as paixões pedem, e ainda pode inibi-las, porém precisa da graça para poder conseguir se manter compatível às suas influências.

Nas *Confissões* percebemos que a vontade é manifesta também em forma de amor, ou seja, é uma força impulsiva de adesão do ânimo, cujo vínculo criado por essa força pode ser estabelecido ou não ao *Lógos* divino, a própria alma, ou ao corpo. Para que esta relação seja saudável, a alma precisa percorrer um itinerário introspectivo afim de distinguir e focar seu amor na proporção que merece seu objeto, em outras palavras, o amor ao corpo deve ser menor que o amor à alma, e o da alma ao *Lógos* divino. Aliás, a própria ação impulsiva que a vontade faz em ir aderir a determinado objeto nasce da procura natural que ela faz ao seu fim último, que é o sumo Bem. Contudo, ela se perde em consentir aquilo que as más paixões apontam, pervertendo seu amor e se viciando naquilo que não merece ser amado por si mesmo, cujo amor a estes objetos deveria ser meio para aderir e fluir do sumo Bem.

Em *A Trindade*, o foco foi no consentimento da vontade. Vimos que ela é um poder de mediação ativa das faculdades racional, sensitiva, e passional. Ela, unida à memória

e à inteligência, produz e configura as sensações que são produzidas no ânimo, na relação que a alma tem com os sentidos do corpo; consentindo assim, em forma de atenção, a determinadas impressões que se tornam conscientes à mente, enquanto outras não. As paixões, porém, podem induzir o consentimento da vontade a desvirtuar a percepção sensível, fazendo com que se manifestem fenômenos psíquicos anormais, como as miragens.

Quando analisamos o livro XIV de *A Cidade de Deus*, notamos que só o entenderíamos caso tivéssemos visto antes o livro IX da mesma obra. Nele a grande questão levantada por Agostinho acerca das perturbações é a conexão intrínseca entre as paixões e a sensação. Apesar das forças passionais ocorrerem no ânimo, é por causa do corpo que há a manifestação desse fenômeno psíquico. O Hiponense nota que a mitologia greco-romana, e isso repercute nas filosofias helenísticas, reproduz no ânimo as paixões e as sensações em seres de puro espírito, e isto para ele é um absurdo porque não têm um corpo. Critica a filosofia médio-platônica na figura de Apuleio por conceber que as almas, mesmo separadas do corpo, possuem paixões. Esta demonologia dos médio-platônicos vai contra a concepção de sábio deles, pois, concebem que o sábio pode sim se purificar das paixões. Contudo, como se pode ter êxito nesta purificação, se nem os seres de puro espírito estão livres destas disposições? Já o sábio estoico, segundo Agostinho, é aquele que de fato figura na filosofia greco-romana como sendo o ser humano que conseguiu submeter por completo as paixões à razão, tanto que as anulou. Contudo, esse sábio só consegue fazer isso, não porque domina o ânimo, mas a sensibilidade física. Então, quando a apatia estoica exercita o ato de não atribuir valores de bem e de mal ao que afeta o corpo, é uma tentativa de contornar a sensibilidade, minimizando seu efeito sobre o ânimo, assim como as paixões, mas não consegue fazê-lo completamente. Para conseguir anular de fato as paixões, teria que separar por completo a alma do corpo.

Dividimos a análise do livro XIV de *A Cidade de Deus* em duas partes: naquilo que Agostinho entendeu por pecado original e a crítica dele à má compressão que os estoicos têm sobre a natureza das paixões. O motivo de investigar a primeira é porque a concepção de ser humano da qual Agostinho parte para discorrer sobre as paixões é aquela que está baseada na fragilidade e nas vicissitudes da vida, porém, para ser entendida, deve ser vista a partir daquele estado superior do ser humano antes do pecado original. Os estoicos partem do movimento contrário que é de tentar elevar o ser humano, com suas fragilidades, a uma condição humana superior através da ética. Na visão de Agostinho, o que os estoicos expõem como sábio é comparável ao estado imortal e de perfeição que a natureza humana estava antes

do primeiro pecado. Contudo, uma moral que visa atingir este grau de plenitude nas atuais condições humanas de debilidade é algo impossível.

A partir da exposição acerca dos primeiros pais da humanidade, podemos perceber que a primeira paixão não surge por causa do corpo, mas por causa de uma voluntária perturbação do ânimo, que é a vaidade. Após o ato mau a natureza humana decai numa “morte da alma” porque se afasta de Deus, e de “morte do corpo” por ter se tornado mortal. Ademais, surgem, a partir da mortalidade do corpo, as sensações da dor e do prazer, e as paixões carnis que se movem em relação a estas duas sensações.

Na segunda parte, observamos que Agostinho analisa a filosofia greco-romana sob a ótica de uma interpretação metodológica de Rm 8,5, em que uns reduzem a natureza humana como toda ela fosse o corpo ou a alma, logo isso repercute na visão acerca das paixões, vendo que elas se originam apenas na alma ou no corpo. O Hiponense expõe que o ser humano deve ser visto de modo integral, ou seja, alma e corpo ao mesmo tempo, e estes dois devem estar voltados ao *Lógos* divino. Então, deve-se ordenar as paixões da alma e do corpo de modo que o ser humano se una com o Ser supremo. O que os estoicos, pelo método da apatia separam em naturezas psíquicas diferentes, em perturbações e em constâncias, Agostinho compreende como sendo de mesma essência, que em si é boa. As palavras constâncias e perturbações designam não uma ontologia, mas uma teleologia, indicando a que fim essas disposições apontam, que será bom caso leve a aderir ao sumo Bem, e ruim o contrário. O Hiponense chama essas quatro disposições básicas do ânimo – a tristeza, o medo, a alegria e o desejo – de afetos, que são perturbações voluntárias da alma. São perturbações voluntárias porque são geradas na alma pela vontade, e se chamam de afetos porque são expressões do amor do ânimo a um objeto visado.

Quanto à perturbação da tristeza e do sofrimento físico, Agostinho compreende que diferentemente daquilo que os estoicos concebem, podem ser sim um modo de se elevar moralmente o ser humano, mas caso tenha em vista o reto fim. Inclusive a encarnação do Verbo dentro da doutrina cristã é um dos maiores exemplos disto. Os estoicos, porém, confiam muito mais no poder da alma para submeter o corpo, e não notam a fragilidade humana, bem como não usam isto para serem moralmente melhores. Agostinho verifica mais uma vez que os estoicos não dominam de fato o ânimo diretamente, o que na verdade fazem é uma insensibilização do corpo para conseguirem terem êxito. Então, Agostinho aponta que os estoicos, pela apatia, dominam aquilo que chamou de “carne”, a sensibilidade, mas não a atividade em si do corpo, aquela funcionalidade senciente com que a alma anima o corpo.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Volume I. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Volume II. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução, introdução de Nair de Assis Oliveira e notas de Roque Frangiotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **As duas almas**. Tradução de E.L de Sousa Campos. Rio de Janeiro: Teodoro Editor, 2018.

AGOSTINHO. **A fé e o símbolo, primeira catequese aos não cristãos, a disciplina cristã e a continência**. São Paulo: Paulus, 2013.

AGOSTINHO. **A graça (I)**: o espírito e a letra, a natureza e a graça, a graça de Cristo e o pecado original. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. Revisão e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **A ordem**. Tradução de Agostinho Belmonte e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. Comentário ao Gênesis contra os maniqueus. *In*: AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. Comentário ao Gênesis contra os maniqueus. *In*: AUGUSTINUS. De Genesi contra manichaeos libri duo. Roma: **Nuova Biblioteca Agostiniana e Città Nuova Editrice**, 2002. Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/genesi\\_dcm/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/genesi_dcm/index2.htm). Acesso em: 20 out. 2020.

AGOSTINHO. Comentário literal ao Gênesis completo. *In*: AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre a felicidade**. Tradução do original latino, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1997.

AGOSTINHO. **Doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução do original em latim cotejada com versões em francês e espanhol e introdução por Ir. Nair de Assis de Oliveira, csa. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. Epistola 118. *In*: AUGUSTINUS. Epistolae. Roma: **Nuova Biblioteca Agostiniana e Città Nuova Editrice**, 2004. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>. Acesso em: 11 nov. 2020.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução e notas de Agostinho Belmonte, e introdução de Heres Drian de O. Freitas. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

AGOSTINHO. **Sobre a mentira**. Tradução de Alessandro Jocelito Beccari. São Paulo: Vozes de Bolso, 2018.

AGOSTINHO. **Sobre a música**. Tradução Felipe Lesage. 1. ed. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

AGOSTINHO. **Solilóquios**. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARNIM, Hans Von. **Stoici antichi tutti i frammenti**. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2002.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Illuminação trinitária em Santo Agostinho**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BATISTA, Nilo César; OLIVEIRA, Paula. As paixões em Agostinho de Hipona: relações entre o agostinismo e o estoicismo. **Civitas Augustiniana**, Porto, v.1, n.2, p. 99-122. Disponível em: [ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/download/26/42](https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/download/26/42). Acesso em: 10 abr. 2016.

BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em santo Agostinho. *In*: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. **As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões**. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BRANDÃO, Ricardo Evangelista; COSTA, Marcos Roberto Nunes. Natureza funções, paixões e ações da alma e do corpo. **Ágora Filosófica**, Maringá, ano 9, n.2, p. 127- 147. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/60/42>. Acesso em: 20 maio. 2019.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Amor e paixões na filosofia moral de Santo Agostinho. **Civitas Avgvstiniana**. V. 5, p. 107-120. Disponível em: [ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/download/2894/2644](https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/download/2894/2644). Acesso em: 20 fev. 2020.

- COSTA, Marcos Roberto Nunes. A relação corpo-alma no homem, segundo Santo Agostinho: dualismo ou unidade substancial?. **Enrahonar**. V. 61, n. 17, p. 185-204. Disponível em: [https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar\\_a2018nsupissue/enrahonar\\_a2018nSupplp185.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2018nsupissue/enrahonar_a2018nSupplp185.pdf). Acesso em 14 maio. 2019.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs e Unicap, 2002.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **Perspectivas da vontade em Agostinho**, SP. 2000. 131f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação: Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- CÍCERO. **Discussões tusculanas**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2012.
- CICÉRON. **Disputaciones tusculanas**. Traducción de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 2005.
- CRISIPO DE SOLOS. **Testimonios y fragmentos**. Introducción, selección de textos, traducción y notas de F.Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras. 1. ed. Madrid: Editora Gredos S.A, 2006.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 2008.
- ESKELSEN, Adilson. **O enlace entre ética e estética na perspectiva das paixões humanas em Agostinho**. RS. 2013. 90f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- FITZGERALD, A. D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2010.
- GUIMARÃES, Elias de Medeiros. **O conceito de vontade em Agostinho**, DF. 2008. 119f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, Brasília, 2008.
- GOURINAT, J.-B.; BARNES, J.(org.). **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- HAMMAN, A.G. **Santo Agostinho e seu tempo**. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

HORN, Christopher, **Conhecimento, linguagem e ética**. Seleção de textos, introdução, tradução e edição de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LEVY, Carlos. Crisipo nas Tusculanas. *In*: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence. **As paixões antigas e medievais**: teorias e críticas das paixões. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**: a vida e a obra de um filósofo adiante de seu tempo. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

NUSSBAUM, Martha C. **La terapia del deseo**. 4. ed. Barcelona: Editora Paidós, 2013.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**: um léxico histórico. Prefácio de Miguel Baptista Pereira e Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2. ed. Lisboa: Calouste, 1974.

PIRATI, Marcos Roberto. O conceito de homem em Santo Agostinho. *In*: VIII JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS E I JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 2010, Maringá, Anais [...]. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2010. Disponível em <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2009/pdf/66.pdf>. Acesso em: 20 maio. 2016.

PLOTINO. **Enéadas**. Vol. V-VI. Introducción traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Editora Gredos S.A, 1998.

RAMOS, F. M. T. **A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1984.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, ceticismo e ecletismo**. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: 2015.

REALE, Giovanni. **Filosofias helenísticas e epicurismo**. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: 2011.

REALE, Giovanni. **Plotino e o neoplatonismo**. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: 2014.

REALE, Giovanni. **Renascimento do platonismo e do pitagorismo**. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: 2014.

RIBEIRO, Marcelo Oliveira. Análise da relação entre Agostinho e estoicismo a partir de sua tripartição da filosofia. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 2, n.3, p. 203-214. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/download/5981/4557>. Acesso em: 20 maio. 2016.

SANTOS, Ronildo Alves do. **Sobre a doutrina das paixões no estoicismo**, SP. 2008. 111f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação: Filosofia,

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado E. Campos. 2. ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SÊNECA. **Epístolas morales a Lucílio**. Introducción, Traducción y notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

SEXTO EMPIRICO. **Contra los profesores**. Introducción traducción y notas de Jorge Bergua Cavero. Madrid: Editora Gredos S.A, 1997.

SILVA, Nilo César Batista da. **As paixões da alma e as vicissitudes do desejo em Santo Agostinho**. Curitiba: CRV, 2018.

TRAPÈ, Agostino. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcus Nunes Costa. São Paulo: Cultos de Livros, 2018.

VARGAS, Walterson José. **Aporias do conceito de vontade em Santo Agostinho**. Maringá: Editora Viseu. 2018.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Tradução do latim de Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.