

NILO CÉSAR BATISTA DA SILVA<sup>1</sup> – PAULA OLIVEIRA E SILVA<sup>2</sup>

### AS PAIXÕES EM AGOSTINHO DE HIPONA: RELAÇÕES ENTRE O AUGUSTINISMO E O ESTOICISMO TARDIO

**Resumo:** O presente artigo estabelece uma relação entre traços do pensamento de Agostinho de Hipona e o estoicismo. A doutrina de Agostinho sobre as paixões da alma integra elementos da ética e da lógica estoica e, sobretudo, do pensamento tardo-antigo representado por Séneca e Cícero, utilizando-os como elementos de aproximação à abordagem antropológica dos afetos e das paixões na natureza humana. Um aspeto fundamental do estoicismo é a crença de que é impossível para o homem encontrar regras de conduta ou alcançar a felicidade sem se apoiar em uma conceção do universo determinada pela razão ou *logos*. Inversamente, Agostinho enfatiza a função do livre arbítrio e da graça de Deus como elementos preponderantes na capacidade humana de sobrepor-se às paixões e ordená-las para a razão. Séneca e Agostinho defendem a função da vontade na orientação das paixões para a razão, verificando-se a influência do filósofo romano no pensamento do hiponense.

**Palavras-chave:** Agostinho de Hipona, estoicismo, paixões da alma, vida feliz, livre arbítrio.

**Abstract:** This article discusses some aspects regarding the doctrines on the emotions in the Augustinian thought and the stoicism. The Augustinian doctrine on emotions integrates elements of stoic Ethics and Logic, especially those stating by Seneca and Cicero. Stoicism states that human beings cannot find rules of conduct or achieve happiness without rooting their actions on rational principles, according with the universal *logos*. On the other hand, Augustine emphasizes the role of free will and of the grace of God in ordering emotions according to the final end of man. As Seneca and Augustine both state the role of the will in ordering emotions to rational principles, in this paper we ascertain the influence of the former in the doctrines of the latter regarding the doctrine on emotions.

<sup>1</sup> Doutorando e membro do Instituto de Filosofia Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564 Porto, Portugal; nilosilva@gmail.com.

<sup>2</sup> Investigadora Auxiliar, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto – Gabinete de Filosofia Medieval (IF – GFM), Via Panorâmica, s/n, 4150-456, Porto, Portugal; pvsilva@letras.up.pt.

**Keywords:** Augustine of Hippo; stoicism; emotions, happiness, free will.

## **1. CARACTERÍSTICAS DA COSMOLOGIA E ANTROPOLOGIA ESTOICAS**

O helenismo trouxe como legado para o mundo tardo-antigo a prevalência do problema moral e a busca da unidade entre ciência e virtude, colocando na vida teórica a mais alta manifestação da vida humana. Em alguns aspectos, este período também pode ser considerado um dos mais importantes para a história da filosofia ocidental, na transição do pensamento grego para o pensamento latino, sendo o estoicismo uma das escolas pós-aristotélicas que vai conduzir a filosofia no crepúsculo da cultura grega.

A doutrina estoica tornou-se vital não apenas para o pensamento tardo-antigo, mas também para os grandes sistemas filosóficos modernos, entre os quais estão as doutrinas do ciclo cósmico ou do eterno retorno e de Deus como alma do mundo, que se constituem como um ponto de referência das concepções cosmológicas e teológicas. De igual modo, a análise das emoções e a sua avaliação moral, o conceito da autossuficiência e da liberdade do sábio, encontram-se entre as mais típicas formulações da ética tradicional estoica.

No âmbito da filosofia moral, o estoicismo quisera distinguir-se de parte das escolas gregas, essas representadas por uma concepção objetiva de felicidade, estruturada em torno da ideia de um bem que se apresenta como um fim visado em todos os atos humanos. Já no estoicismo, a busca da felicidade não mais alcançará o horizonte metafísico baseado nas matrizes platônicas, tracejado no *mundo das ideias*, através do modelo da subsistência de realidades incorpóreas. Inversamente, a felicidade para os estoicos sustenta-se tanto no sujeito do conhecimento e da sua ação, quanto na própria realidade objetiva. O bem na ética estoica terá aceção estritamente existencial: é o bem como sinónimo do

que é bom para o indivíduo, para a vida de cada homem<sup>3</sup>. Nesta medida, tanto o bem como as emoções e os vícios têm realidade corpórea e concretização material. O bem opera porque é útil e aquilo que opera é corpo. O bem estimula a alma numa certa maneira: modela-a e tem-na sob o freio, ações estas que são próprias de um corpo. Mas para deixar-se modelar pelo bem é necessário estabelecer na vida uma ordem na hierarquia de valores. Assim afirma Sêneca:

Se pretendermos estabelecer uma hierarquia entre os bens, comecemos por considerar o supremo bem e indagar em que consiste ele. Uma alma que contempla a verdade, que atribui valor às coisas de acordo com a natureza e não com a opinião comum, que se insere na totalidade do universo e observa contemplativamente todos os seus movimentos, que dá igual atenção ao pensamento e à ação, uma alma grande e enérgica, invicta por igual na desventura e na felicidade e em caso algum se submetendo à fortuna, uma alma situada acima de todas as contingências e eventualidades, uma alma bela e equilibrada em doçura e energia, uma alma sã, íntegra, imperturbável, intrépida, uma alma que força alguma pode vergar que circunstância alguma pode envaidecer ou deprimir – uma tal alma é a própria personificação da virtude<sup>4</sup>.

Além deste domínio de construção de uma perfeição pessoal, a doutrina estoica evidencia a nítida correlação entre o mundo, a

<sup>3</sup> Segundo os estoicos, todo bem é conveniente, compulsório, útil, belo, vantajoso, desejável e justo. O bem é conveniente porque proporciona coisas de tal natureza que a sua ocorrência nos recompensa; é compulsório porque causa unidade, onde a unidade é necessária; é vantajoso porque a sua própria natureza traz benefícios; é desejável porque, graças ao seu conteúdo, é razoável escolhê-lo; é útil porque proporciona o uso dos benefícios; é justo porque está em harmonia com a lei e tende a constituir comunidade. Os estoicos classificam o bem de belo, porque somente o belo é bom e está repleto de todos os fatores requeridos pela natureza, ou porque tem proporções perfeitas. São quatro as formas do belo – o que é justo, o corajoso, ordenado e sábio – e é nessas formas que se realizam as boas ações. Outra definição que os estoicos dão do bem é considerar a perfeição natural de um ser racional enquanto racional. Existem bens transitórios e bens absolutos (cfr: Sêneca, *Cartas a Lucílio*, XIX,117, 2-3. Tradução, Prefácio e Notas de J. A. Segurado e Campos, FCG, Lisboa 2009, p. 647).

<sup>4</sup> Sêneca, *Cartas a Lucílio*, VII, 66, 6.

linguagem e a racionalidade. De acordo com Goldschmidt, «o estoicismo passa, sem solução de continuidade, dos homens a Deus, das partes que compõem o mundo ao próprio mundo, ou seja, ao sistema que unifica os deuses e os homens»<sup>5</sup>. Deste modo, para o estoicismo a ética insere-se dentro da ordem cósmica, isto é, integra-se na ordem natural e racional das coisas. Dado que “tudo está em tudo”, a natureza informa, nutre e faz crescer tudo, não somente as realidades exteriores, pois não há nada que ela não toque, que ela não elabore e ordene.

Na mundividência estoica, onde razão e natureza não se contrapõem, o papel da ética na vida ideal do sábio é erradicar as paixões e alcançar a impassibilidade. O sábio deve bastar-se, mantendo-se mestre de si mesmo. A natureza é o modelo da vida em conformidade com o bem. Não obstante, no interior da Stoa encontram-se divergências e concepções diversificadas sobre a própria ideia de bem. Assim, enquanto Crísipo<sup>6</sup>, na sua exposição sobre o bem viver em conformidade com a natureza, tenta aproximar a natureza universal da natureza humana na sua própria individualidade, Cleantes declara que devemos seguir somente a natureza universal e não a individual. A natureza universal pode ser denominada razão universal. Nela, tudo obedece e se curva, tendo como finalidade a busca da excelência na natureza humana que decorrerá de uma disposição espiritual, harmoniosamente equilibrada, digna de ser escolhida, em si e por si, e não por qualquer impulso exterior<sup>7</sup>. Sêneca, por sua vez, assume a posição metafísica que atribui à natureza dois princípios – a causa e a

5 V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris 1993, p. 35.

<sup>6</sup> Um dos aspetos mais interessantes da ética de Crísipo é o postulado de que as emoções se fundamentam totalmente numa psicologia monista. Segundo a sua concepção da psicologia humana, os processos mais elevados da vida psíquica, sucedem no órgão principal da alma, o *hegemonikón*. A racionalidade e os instintos, não devem ser atribuídos, como em Platão, a distintas partes da alma. Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta* (= SFV), H. V. ARMIN (ed.), vol. III, Teubner, Stuttgart 1964, p. 414.

<sup>7</sup> Cfr. Diógenes de Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego de Mário da Gama, UNB, Brasília DF 2008, 2ªed., p. 202.

matéria –, dos quais tudo o mais se deriva. A causa que procuramos deve ser a razão criadora correspondente à divindade<sup>8</sup>. Diz Sêneca:

A matéria jaz inerte, apta a tomar todas as formas, mas imóvel para sempre se ninguém a trabalhar; a causa, porém, que é como quem diz a razão, dá forma à matéria, transforma-a naquilo que quer, realiza a partir dela vários tipos de produtos, portanto é necessário que haja um princípio do qual tudo deriva, e outro que a cada coisa dê forma: este é a causa, aquele é a matéria<sup>9</sup>.

A causa a considerar deve ser apenas uma, a saber, o agente, esse é o artista que por mãos hábeis dá forma necessária à natureza<sup>10</sup>. «Toda a arte imita a natureza»<sup>11</sup>, isso significa que o valor da obra decorre da habilidade do artista e da sua destreza para encontrar a melhor forma e assim obter o efeito imitativo. Todavia, imitar não significa reproduzir, mas representar a realidade através da obediência a regras (harmonia, proporção, por exemplo) para que na obra figure algum ser. Diz Sêneca: «de uma choupana pode sair um grande homem, num pobre corpo disforme e franzino pode morar uma alma grande e bela»<sup>12</sup>.

De facto, a divindade é que regula tudo, e tudo a rodeia e segue como a um guia. «O lugar idêntico ao que a divindade ocupa no universo, ocupa no homem o espírito; o que no universo é a matéria é em nós o corpo. Sirva, portanto, o inferior ao superior; sejamos fortes diante do acaso»<sup>13</sup>. Na verdade, os estoicos retomam o itinerário do

<sup>8</sup> Sêneca, *Carta a Lucílio* VII, 65, 12.

<sup>9</sup> Sêneca, *Carta a Lucílio* VII, 65, 2.

<sup>10</sup> A noção de natureza dos estoicos compreende tanto a força que contém o mundo como a que faz crescer os seres vivos sobre a terra. A natureza é uma força estável que se move por si mesma, que produz as razões seminais: o mundo estoico é um contínuo energético de corpos, em total coesão e compenetração orgânica das suas partes, cuja mistura total garante a possibilidade de ação dos corpos uns sobre os outros, dentro de um universo homogêneo, contínuo e ativo. (É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1951, p. 35).

<sup>11</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>12</sup> Sêneca, *Cartas a Lucílio* VII 65, 24.

<sup>13</sup> *Idem*.

pensamento platónico das cinco causas que regem o universo (matéria, agente, forma, modelo, finalidade), das quais resulta o produto acabado<sup>14</sup>. «O modelo é aquela forma que o artista procurou reproduzir quando levou a cabo o seu projeto, portanto, os modelos de todas as coisas tem-nos a divindade dentro de si mesma»<sup>15</sup>. A vida humana caracterizada por um constante viver em conformidade com a natureza, pode contrariar o movimento natural, isto é, a reta razão que circula através de todas as coisas<sup>16</sup>. As paixões são ações que se contrapõem ao movimento natural das coisas, porque desordenam o percurso que a natureza humana tem a fazer em torno de si mesma.

## **2. AS PAIXÕES COMO *NATURALIS MOTUS* OU *PERTURBATIO ANIMAE* NO ESTOICISMO TARDO-ANTIGO**

Os antigos estoicos formularam questões filosóficas sobre as paixões bem mais radicais no mundo helenístico do que as escolas anteriores. Esse caráter hermético e incisivo da Stoa na forma de pensar os afetos humanos deu aos seus membros a classificação de terapeutas das paixões, pelo facto de considerarem as paixões como infeções ou doenças da alma. Apesar de fazer parte da escola estoica, Séneca amplia o seu pensamento para lá das questões doutrinárias, por isso foi considerado muitas vezes incoerente na sua forma própria de pensar com relação à radicalidade dos fundadores da Stoa. O filósofo romano afirmava que as paixões devem ser consideradas um movimento natural da alma – “*primum naturalis motus animae*”<sup>17</sup> –, tratando-se daqueles

<sup>14</sup> Cfr. Séneca, *Cartas a Lucílio* VII, 65. Segundo Platão (cfr. *Timeu*, 29 d-e), há um agente – a divindade; uma matéria-prima – a matéria propriamente dita; uma forma que é a disposição ordenada do mundo tal como o contemplamos; um modelo que é a grandiosidade e beleza do universo tal como a divindade o concebeu e realizou; uma finalidade – o propósito da criação.

<sup>15</sup> Cfr. Séneca, *Cartas a Lucílio* VII, 65, 7.

<sup>16</sup> Cfr. Séneca, *Cartas a Lucílio* VII, 65, 7.

<sup>17</sup> Cfr. Séneca, *Cartas a Lucílio* VI, 57, 4.

movimentos que podem afetar até mesmo o sábio, por mais experiente que seja, simplesmente por causa da nossa comum natureza humana.

De acordo com Sêneca, tais movimentos primários não podem ser superados pela razão. Embora possam eventualmente ser enfraquecidos mediante a atenção e o conhecimento constante, eles nunca poderão ser eliminados de modo absoluto. Todas as pessoas estão dispostas a experimentar tais movimentos, denominados perturbações da alma ou paixões. Por isso, tratando-se de uma tendência natural, estes movimentos nem são curáveis, nem são propriamente considerados uma doença. Contudo, as emoções que deles resultam podem ser constantemente erradicadas. Tomando, por exemplo, o primeiro movimento que precede a raiva, ele deve ser considerado uma perturbação da mente muitas vezes causada pela sensação de que, de algum modo, fomos feridos no nosso orgulho e necessitamos de vingança.

Como aqui nos interessa, acima de tudo, confrontar a doutrina estoica das paixões como movimentos desordenados, com aquela de Agostinho acerca da concupiscência e da sua intervenção, ou não, no ato livre, deter-nos-emos principalmente na análise do lugar que a concupiscência ocupa no estoicismo. A concupiscência para os estoicos é um apetite irracional, assim subordinado às seguintes espécies: necessidade, ódio, ambição, ira, amor, cólera e ressentimento. De acordo com Diógenes Laércio:

A necessidade é uma concupiscência determinada pela posse frustrada de alguma coisa, em que a pessoa é separada do objeto desejado, sendo, porém impelido para ele num ímpeto desesperado; o ódio é uma concupiscência crescente e duradoura em que se anseia pelo mal de alguém; a ambição é uma concupiscência relativa à escolha de fins pessoais; a ira é a concupiscência da vingança contra quem se pensa ser o autor de um mal imerecido; o amor é uma concupiscência que não afeta os homens sérios, pois é a tentativa de conquistar afeição por causa de uma beleza exterior<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Diógenes Laércio, *Op. cit.*, p. 360.

Da mesma forma que se fala de algumas enfermidades do corpo, como a gota e o artritismo, também existem enfermidades da alma, como o amor à glória, a busca do prazer e similares. A enfermidade da alma é uma afeição ligada à debilidade, e consiste em imaginar que uma coisa é fortemente desejável, quando na realidade não é. Inversamente, existem três disposições passionais boas da alma: a alegria, a cautela e a vontade. Os estoicos dizem que a alegria é contrária ao prazer, porquanto é uma exaltação racional; a cautela é contrária ao medo, porquanto evita racionalmente o perigo, logo, o sábio nunca será medroso, e sim cauteloso. Os estoicos dizem ainda que a vontade se opõe à concupiscência, por ser um apetite racional. Nesta linha de pensamento, encontraremos em Cícero a abertura de um domínio modelar reservado à perfeição, mesmo quando estamos advertidos das dificuldades e da inexistência de homens sábios. O sábio é o homem perfeito, contudo, os estoicos têm consciência que alguns homens estão a caminho da perfeição, mas não se tornaram ainda perfeitos. Há na escalada da perfeição diferentes classes de homens. Há classes de homens que se encontram entre o sábio perfeito e o estulto, há aqueles que quase tocam a sabedoria, há aqueles que conseguiram libertar-se das principais enfermidades da alma e das paixões, sem contudo gozarem definitivamente de um estado de perfeita tranquilidade<sup>19</sup>.

Sêneca somente lamenta o facto de tão poucos homens estarem predispostos a procurar a perfeição. A única exigência feita àqueles que buscam o caminho da perfeição é penetrar no domínio dos princípios morais mais elevados numa conversão total e súbita. Nas suas *Epistolas*, Sêneca mostra que o fator decisivo para este aperfeiçoamento, para esta educação de si mesmo, se encontra na vontade.

A noção de vontade erigida por Sêneca torna-se um vetor importante para compreendermos a sua construção moral. O ponto de partida se encontra na *Epistola 80*, na qual afirma enfaticamente que «para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: vontade», além dos vários momentos no seu *Epistolário*, registámos ocorrências

<sup>19</sup> Cfr. Sêneca, *Carta a Lucílio* IX 75, 8-15.



da palavra *voluntas*, sobre o verbo *volo* e suas flexões<sup>20</sup>. Portanto, o móbil da ação, para Sêneca, encontra-se no campo do julgamento que o homem faz a partir da representação de uma coisa qualquer que a ele se apresente<sup>21</sup>. Por conseguinte, fugimos do domínio de uma simples deliberação de tipo aristotélico, pois para Sêneca existe de facto uma espécie de força interna cujo poder não pode ser desconsiderado, e que ele considera ser o verdadeiro fundamento do agir. Tal força é o querer. Com essa noção, o filósofo reforma as concepções do Pórtico, procurando trazer a discussão para o plano da moral prática. Como mostra Luizir Oliveira, «um ponto fundamental para compreendermos as implicações da teoria do conhecimento estoica na filosofia de Sêneca é a discussão acerca do assentimento de uma representação, aliada ao papel da tendência ou a noção de impulso sem a qual não existe ação»<sup>22</sup>. Por sua vez, Cícero, nas *Disputações Tusculanas*, Livro IV, explica o significado da palavra *vontade* para os estoicos:

<sup>20</sup> Cfr. L. OLIVEIRA, *Sêneca – uma vida dedicada à filosofia*, Paulus, São Paulo 2010, p.105.

<sup>21</sup> A representação, sendo a presença de uma afeção (*pathos*) recebida na alma, seria o ato lógico pelo qual a alma compreende que foi afetada e afirma a presença que a afetou. Daí a denominação estoica de *representação compreensiva* em que é a evidência dessa presença já compreendida como algo existente que afetou a alma. Os estoicos definem o critério de verdade como “a representação que apreende imediatamente a realidade”, ou seja, que procede do existente, assim afirma Diógenes Laércio (Diógenes Laércio, *Op. cit.*, p. 54). As representações são afeções que se produzem na alma, exprimindo de uma só vez a elas mesmas e aquilo que as provocou. Para os estoicos, algumas noções são produzidas naturalmente, de acordo com o modo assinalado (sensação, memória e experiência), e sem arte; outras, a partir de nosso aprendizado, na forma de diligências e apreensões. Com efeito, podemos atribuir às representações o estatuto do sensível. No âmbito da moderação das paixões, saber distinguir entre representações verdadeiras e falsas significa manter completo domínio sobre as suas ações, atividade que se aproxima eventualmente do sábio estoico, considerado aquele que vive inteiramente de acordo com o *logos* e nunca falha no uso de suas capacidades racionais. A teoria das impressões dos estoicos poderá examinada de forma mais original v. g. em *SVF* I, 58-59; II, 53-56.

<sup>22</sup> Cfr. L. OLIVEIRA, *Sêneca – uma vida dedicada à filosofia*, o. c., p. 106.

A partir do momento em que se apresenta a imagem de uma coisa, qualquer que seja, que pareça boa, a natureza nos impulsiona a tentar alcançá-la. Quando essa tendência procede com constância e sabedoria, os estoicos a denominam *boulêsis* - nós a denominamos *voluntas*. Eles dizem que ela só se encontra no sábio, e dão-lhe a definição seguinte: a *voluntas* é um desejo acompanhado de razão<sup>23</sup>.

A representação imprime um desejo e tal desejo nos impulsiona para a ação. Em seguida, o assentimento produz o julgamento. Sêneca apresenta o processo de produção destas paixões no início do Livro II do *De Ira*, quando afirma que a cólera, como qualquer outra paixão, só toma o homem a partir do momento em que ele se afasta do *logos* e assente, por um julgamento equivocados, a uma representação não verdadeira. Diz Sêneca:

A questão é se ela (a paixão) segue imediatamente após a impressão e salta sem o concurso da mente, ou se surge somente com o assentimento dela. Nossa opinião é de que ela não se aventura a nada sozinha, mas age somente com a aprovação da mente (...) não é um mero impulso da mente agindo sem nossa volição [*sine voluntate nostra concitatur*]. É um processo mental complexo e composto de vários elementos; a mente aprendeu algo, indignou-se, condenou o ato e agora tenta vingar-se. Estes processos são impossíveis a menos que a mente tenha dado assentimento às impressões que a moveram<sup>24</sup>.

Cícero, defendendo uma conclusão mais tradicional dos estoicos, empenha-se em convencer os seus interlocutores de que a sabedoria é a cura para toda a sorte de aflição mental, inclusive para tristeza. Considera, por isso, que a pessoa sábia, no clássico sentido da palavra, é apática – não insensível ou morta por dentro, mas livre do tipo de paixão que arruína o autocontrole equilibrado e dá ocasião a mau julgamento.

<sup>23</sup> Cícero, *Disputações Tusculanas* IV, 6,12 (Cicéron, *Oeuvres philosophiques – Tusculanes tomo III-V*. Tradução de Georges Fohlen e Jules Humbert. Les Belles Lettres, Paris 1968, p. 60). Os textos com referência a esta edição são nossa tradução.

<sup>24</sup> Cfr. Sêneca, *De Ira* II. L.D. REYNOLDS (ed.), Oxford University Press, Oxford 1977, p. 5). Nossa tradução.

Ainda nas *Disputações Tusculanas* afirma que a paixão uma espécie de “fungo interior” causado pela opinião, que conduz a alma a curvar-se diante do medo e da tristeza, ou a ser excessivamente vivaz na alegria e a desejar sem ter limite na cupidez. Na língua romana, o termo paixão (*pathos*) agrupava indistintamente dois sentidos separados: perturbação da alma (*perturbatio animae*) e doença (*morbo*). Inicialmente, Cícero apropria-se do termo grego paixão (*pathos*), optando claramente pela investigação moral dos estoicos. É nesse espírito que ele procede a um exame das paixões ou gêneros de paixões, considerando suas variantes e subgêneros, como acontece habitualmente nos tratados sobre as paixões. O tom é descritivo, e as diferentes paixões, sentimentos, desejos e emoções são enumerados antes de serem todas reduzidas à intemperança:

Todas as paixões têm, acrescentam os estoicos, sua fonte na intemperança, que é uma revolta geral contra a razão, e tal é o desprezo de seus conselhos que o homem intemperante não conhece nem regra nem limite no que ele quer. Enquanto a temperança acalma nossos movimentos interiores, submete-os ao império da razão, e nos faz senhores do refletir de modo maduro, a intemperança, sua inimiga, revira, agita, inflama nossa alma, e deixa entrar nela as frustrações, o terror e todas as outras paixões<sup>25</sup>.

De acordo com Cícero, a mente humana bem temperada orienta-se pelo propósito, ou seja, encontra no propósito uma vontade (*voluntas*) firme e forte, capaz de experimentar grandes alegrias (*gaudium*) e não o abandono; a reserva (*cautio*), jamais o medo. Escreve Cícero: «parece-me que toda a teorização sobre as emoções se reduz a isso: que as emoções estão todas em nosso poder, elas expressam juízos, e ainda são voluntárias»<sup>26</sup>.

Pode dizer-se que a mundividência romana e estoica das paixões representada no pensamento de Cícero está condicionada pela tese acerca da natureza do ânimo. Esta doutrina afirma que o ânimo se

<sup>25</sup> Cícero, *Disputações Tusculanas* IV, 6, 12. V. tb., IV, 9, 21.

<sup>26</sup> *Idem* IV, 31, 65.

divide em duas partes, uma participante da razão, onde a tranquilidade deve ser colocada; outra que não participa da razão, onde devem ser colocados os movimentos perturbatórios (*motos turbidos*), como as concupiscências. Desta divisão segue-se que da parte irracional predicam-se todas as paixões (*perturbationes*) do ânimo que se agrupam como espécies e subespécies de quatro géneros principais: o sofrimento (*aegritudo*), o medo (*metus*), a alegria (*laetitia*) e a concupiscência (*libido*).

A expressão latina utilizada por Cícero para designar as paixões perturbatórias do espírito humano é *perturbatio animi*<sup>27</sup>, e com ela conota a desordem daqueles que negligenciam sua educação e sucumbem a maus hábitos de juízo. Isso possibilita uma aproximação ao termo grego que designa as paixões (*pathos*)<sup>28</sup>, como alteração da ordem natural e racional da alma. Mas, Cícero necessita de uma palavra efetiva para nomear propósito, alegria e reserva. Ele designa estes movimentos como constâncias (*constantiae*)<sup>29</sup>: mais do que emoções sábias, ou seja, racionais, eles são incorporações da razão.

Na origem da escola do Pórtico, alguns membros da antiga Stoa fazem a analogia das paixões às enfermidades do corpo, ou doenças da alma. «A sabedoria é associada analogamente à saúde da alma e a falta de sabedoria uma espécie de saúde má (*insanitas*) associada à loucura

<sup>27</sup> Os gregos designavam as perturbações da alma (*perturbationes animae*), que tornam miserável e amarga a vida dos insensatos, com o termo – *pathè*. Os estoicos empregam o termo *pathos* para designar as doenças que afetavam a alma humana. O termo que ocorre em Latim é *perturbatio*, sendo a *passio* introduzida tardiamente.

<sup>28</sup> O *pathos* em grego, significa “tudo aquilo que afeta o corpo ou a alma” e tanto quer dizer dor, sofrimento, doença, como o estado da alma diante de circunstâncias exteriores capazes de produzir emoções agradáveis ou desagradáveis, paixões. Assim, *apatheia* tanto pode significar ausência de doença, de lesão orgânica, como ausência de paixão, de emoções. O termo *apatheia* foi usado por Aristóteles (384 -322 a.C.) no sentido de *impassibilidade*, *insensibilidade*, e, a seguir, incorporado pela escola filosófica fundada por Zenão (335-263 a.C.), denominada estoicismo, para expressar um estado de espírito ideal a ser alcançado pelo homem durante a sua existência.

<sup>29</sup> Cfr. Cícero, *Disputações Tusculanas* IV, 6,11.

(*insânia*), ou seja, demência»<sup>30</sup>. A moral dos primeiros estoicos é erguida na aceitação de que toda paixão é doença. Desta tese só se pode concluir que toda atividade da reta razão exclui todo e qualquer movimento passional do ânimo. A este propósito, pretendendo fazer a distinção entre doenças da alma e as paixões, Sêneca diz o seguinte:

Já muitas vezes te tenho dito qual a diferença entre as doenças da alma e as paixões. Vou recordar-te uma vez mais: doenças da alma são os vícios bem enraizados e violentos tais como a avareza ou a ambição, tais vícios ocupam a alma com tanta intensidade que se transformam em enfermidades crônicas. Numa palavra, a doença da alma é um juízo de valor que persiste no erro: por exemplo, considerar muito desejáveis coisas que são apenas relativamente desejáveis. Se quiseres ainda tens aqui outra definição: desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis; ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor têm. As paixões, essas, são impulsos da alma condenáveis, súbitos e intensos, os quais, se se tornarem frequentes e não forem refreados podem degenerar em doenças da alma. Em conclusão, os filósofos mais sábios já estão libertos das doenças da alma, mas, conquanto próximos da perfeição, encontram-se ainda sujeito às paixões<sup>31</sup>.

### 3. A INFLUÊNCIA DA DOUTRINA ESTOICA DAS PAIXÕES EM AGOSTINHO HIPONENSE

Agostinho credita o seu despertar filosófico a Cícero. Nas *Confissões*, relata que tinha somente 18 anos quando leu o *Hortênsio* de

<sup>30</sup> A identificação da paixão como doença (*morbo*) ou a sua introdução na categoria da perturbação (*perturbatio*) feita pelos estoicos, está relacionada com a identidade que os antigos estabeleciam entre gnosiologia e medicina. Que poderá ser traduzida da seguinte forma: razão é sanidade ou saúde mental (*sanitas*); paixão é insanidade ou doença mental (*insania*). Cícero justifica que o vínculo entre paixão e doença foi constituído antes do estoicismo, estando nos registos de ancestrais usuários da língua latina. A correlação entre gnosiologia e medicina do ânimo, portanto, não foi uma invenção grega, mas, como afirma Cícero, ela existia nos ancestrais romanos muitos séculos antes de Sócrates.

<sup>31</sup> Sêneca, *Carta a Lucílio*, IX, 75, 11-12.

Cícero e que o livro mudou os seus afetos (*affectum*)<sup>32</sup>. A partir das leituras de Cícero, começou a buscar sabedoria para a vida e não mais para as vaidades que tendem a agradar à maioria dos jovens apaixonados. Agostinho descreve com familiaridade as imagens de um homem disperso na multiplicidade das sensações, de uma vida inquieta, arrastada pela turbulência dos prazeres corporais, que se derrama nas leviandades da carne, sobrecarregada pelo peso da sua consciência, sem conseguir, muitas vezes, lidar com as suas próprias mazelas. Por não se suportar, experimenta que a sua alma se afunda cada vez mais no abismo criado pela ânsia de satisfazer os desejos mais obscuros da existência humana. Na descrição de sua partida da nativa Tagaste para Cartago, a Roma Púnica, ainda adolescente, o hiponense elucida imagens de uma vida regrada pelas paixões: «Vim para Cartago, e estrolejava à minha volta, de todos os lados, a sartago (frigideira) dos amores criminosos. Ainda não amava e amava amar, e em tão profunda indignação, detestava-me por ser menos indigente. A minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis»<sup>33</sup>.

Nesse quadro, Agostinho pinta com lealdade um tempo de insanidade vivido pela agitação das paixões em que chegou a acreditar no grotesco, quando adere ao maniqueísmo. Por outro lado, o filósofo descreve as paixões com características bastante próximas do estoicismo, utilizando termos como “impulsos desmedidos” ou “perturbações ou doenças da alma”. As perturbações da alma provocadas pelas paixões fazem com que a mera presença dos olhos e da faculdade da visão não seja suficiente para que a percepção, oriunda da visão sensível, se produza. É o próprio corpo que se vê privado daquilo que lhe proporcionam os sentidos. Quando a alma não se

<sup>32</sup> Agostinho, *Confessionum libri tredecim*, III, IV, 7 (CCL 27, ed. L. VERHEIJEN, Brepols, Turnhout 1981, p. 30). Edição usada neste artigo: Agostinho, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. INCM, Lisboa 2004, 2ª ed., p. 91.

<sup>33</sup> Agostinho, *Conf.* III.I.1.

encontra de boa saúde, o corpo perde a sua leveza e fica sobrecarregado das mazelas que a vida apresenta. A saúde do corpo depende inteiramente do estado de lucidez da parte racional da alma. Uma vez que, para Agostinho, o corpo se encontra ligado à alma, se esta se encontra “cega” pela insensatez ou pela loucura – se tem olhos e não se vê –, torna-se presa fácil das paixões.

Na busca de fundamentação teórica de suas paixões e na tentativa de integrá-las na vida do espírito como domínio mais elevado de existência, Agostinho serve-se de elementos de psicologia estoica<sup>34</sup>. Contudo, no *Diálogo sobre o livre arbítrio*, utiliza termos diferentes dos estoicos e romanos para designar o termo paixão. O termo *libido* que aí ocorre aparece como sinónimo de *cupiditas* e de amor às coisas que não está em nosso poder possuir, envolvendo claramente a dimensão volitiva da alma humana<sup>35</sup>. De facto, o domínio da *libido* é correlacionado com uma infinidade de desejos, não só do domínio corporal/sexual, mas também da ambição e da avareza. Na medida em que a *libido* impede o ser humano de direccionar os seus esforços para a obtenção da sabedoria, ela é considerada inimiga da sabedoria e contrária a ela<sup>36</sup>. A *libido* é definida por Agostinho como movimento natural da alma que o ser humano compartilha com os animais irracionais. Mas existem desordens propriamente humanas, como o

<sup>34</sup> Na sua obra sobre o estoicismo e sobre o legado desta doutrina no início da Idade Média, Marcia Colish evidencia os elementos positivamente aproveitados pelo hiponense para a construção da sua teoria do conhecimento e mostra como a concepção de uma sensibilidade passiva e eticamente neutra é pertença da Stoa. Tal posição adotada por Agostinho influenciará a sua superação do ceticismo académico, quer na afirmação da bondade/neutralidade dos corpos e da matéria na geração do mal, contra os Maniqueus (M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden-New York 1990, pp. 169-179). Colish explica nestas páginas as principais noções estoicas assimiladas no domínio da epistemologia por Agostinho.

<sup>35</sup> Cfr. Agostinho, *De libero arbitrio* I, IV, 9 (CCL 29, ed. W.M. GREEN, Brepols, Turnhout 1970, p. 231). Edição usada neste artigo: Agostinho, *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Tradução, Introdução e Notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2001, p. 91.

<sup>36</sup> Cfr. Agostinho, *LA* I, XII, 25.

amor à glória e à riqueza e o desejo de dominar, que não encontramos nos animais irracionais e que derivam da atividade do espírito ou razão. Tais desordens – identificadas por Agostinho como *concupiscência da carne*, num recurso à linguagem do Evangelho de João – indicam o *primum motus*, referido por Séneca em *Cartas a Lucílio*.

Num outro texto paradigmático sobre as paixões, no escrito de maturidade que é a sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho enfrenta a posição dos platônicos. Estes afirmavam que todos os males, bem com as perturbações tão conhecidas da alma – o desejo, o temor, a alegria e a tristeza –, provêm do corpo, mostrando que as paixões do corpo têm efeito sobre alma. Agostinho contrapõe-se a esta doutrina, ao defender a natureza humana como uma unidade integrante de corpo e alma. E remete para um domínio de corrupção moral o peso que, na expressão que recolhe de S. Paulo, o corpo exerce sobre a alma. O corpo que sobrecarrega a alma não é a natureza e nem a substância dele, mas a sua corrupção, a qual depende essencialmente de um ato livre.

Realmente quem considera a natureza humana como um bem supremo e acusa a natureza da carne como um mal – não há dúvida de que aprecia isto com a vacuidade humana e não com a verdade divina. É certo que os platônicos não são tão insensatos como os maniqueus que detestam os corpos terrenos como se fossem maus por natureza; todavia entendem que estes órgãos feitos de terra e estes membros, que têm que morrer, impressionam as almas a ponto de nelas fazerem nascer as doenças que são os desejos, os temores, quer do prazer quer da tristeza. Estas quatro perturbações, como lhe chama Cícero, ou paixões, segundo muitos, traduzem do grego todas as más propensões dos costumes humanos<sup>37</sup>.

As paixões são algumas vezes designadas por Agostinho como *perturbações da alma* (*perturbationes animae*), outras vezes como *movimentos da alma* (*motus animae*). Estes últimos também se encontram na alma dos justos. Os estoicos integravam a *ataraxia* ou

<sup>37</sup> Agostinho, *De civitate dei* XIV, 5 (CCL 48, ed. B. DOMBART/ A. KALB, Brepols, Turnhout 1955, p. 448). Edição usada neste artigo: Agostinho, *A cidade de Deus*, vols. I-III. Tradução, Prefácio, Nota biográfica e Transcrições de J. Dias Pereira, FCG, Lisboa 1993, p. 1247.



*apatia* no tratamento das paixões, considerando-a - na alma e não no corpo - uma vida livre de todo sentimento oposto à razão e perturbador do espírito. Para Agostinho, tal situação do homem é sem dúvida uma coisa boa e desejável, mas não é desta vida, pois só a perfeita beatitude desconhecerá o agulhão do temor e da tristeza. O ser humano, ao ordenar as suas ações em busca da felicidade, deve encontrar uma hierarquia de bens para a vida. Em diversas circunstâncias, ao usar os bens, ele substitui bens que são superiores por bens inferiores, alterando assim o princípio de ordem na hierarquia dos bens<sup>38</sup>.

A mente<sup>39</sup> não é apenas razão, mas também capacidade de julgamento e de decisão. Portanto, o seu exercício torna-se indissociável

<sup>38</sup> A obra onde Agostinho debate de modo mais evidente este aspeto da sua antropologia é o *Diálogo sobre o livre arbitrio*, mas a doutrina é recorrente ao longo da sua produção filosófica e teológica. Nela assenta em grande parte a essência da sua argumentação contra o maniqueísmo. Agostinho classifica os bens em grandes, pequenos e médios e situa a liberdade da vontade entre estes últimos. Por sua vez, à categoria dos grandes bens pertencem as virtudes e à dos pequenos, as diversas espécies de corpos. Quando a vontade, que é um bem intermediário, se junta à sabedoria, que é o bem incomutável e comum a todos, consegue os principais e maiores bens do homem. Pelo contrário, o mal emerge quando o ser humano repudia este bem incomutável e se converte aos bens mutáveis. Este repúdio ou agressão à verdade é estritamente voluntário. A questão derradeira é a de saber de onde procede este movimento de separação do bem incomutável, ou seja, qual a origem do pecado.

<sup>39</sup> O vocabulário de Agostinho acerca da alma e das faculdades da mente é até certo ponto flexível. No que se refere ao princípio de racionalidade no ser humano, encontram-se estes três termos: *Anima, spiritus e mens*. *Anima* é o princípio animador dos corpos considerando a função vital que neles exerce. O termo *spiritus* tem dois sentidos inteiramente diferentes, segundo Agostinho, derivado de Porfírio ou das escrituras paulinas. Na significação porfiriana, *spiritus* designa bem o que denominamos imaginação reprodutiva ou memória sensível, portanto é superior à vida (*anima*) e inferior à mente (*mens*). Nas escrituras, *spiritus* designa a parte racional da alma e, por conseguinte, torna-se uma faculdade específica do homem e que os animais não possuem. *Mens* é a sede das faculdades de conhecer, querer e recordar, a parte superior da alma mais próxima de Deus, onde os bens inteligíveis são conhecidos e onde ocorre a adesão a eles. A mente contém naturalmente a razão e a inteligência. *Ratio* é o movimento pelo qual o pensamento se processa de um conhecimento a outro. O *intellectus* pertence a *mens* que é iluminada pela luz natural. (cfr. E. GILSON,

da capacidade de possuir os bens contemplados. Diferentemente de Sêneca, a noção agostiniana de *uoluntas* insere-se na dinâmica da mente, quando contempla a ordem dos bens e quando tende, de modo inconcusso, em virtude da dimensão intencional da vontade, para aquela expressão de ser que contempla como supremo bem. Assim, uma vontade boa, íntegra, imperturbável, intrépida, que mal ou força alguma pode vergar, poderá dominar as paixões mais violentas no interior do homem.

Na obra *A Cidade de Deus*, Agostinho faz uma reavaliação da doutrina estoica das emoções quando se refere às três disposições do homem sábio: alegria, a cautela e a vontade, denominada por Cícero como o termo *constantia*. Diz o hiponense:

Aquilo que os gregos chamam de *apatheia* e que Cícero chama em latim de *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<sup>40</sup>.

Agostinho contrapõe-se a Cícero, quando este afirmar que o querer, o gozar e o precaver pertencem apenas à alma do sábio, enquanto desejar, alegrar-se, temer e contristar-se são próprias apenas do insensato. Se assim fosse, os ímpios experimentaríamos mais gozo do que alegria, pois o gozo é propriamente dos bons e piedosos e ninguém pode querer algo mau e vergonhoso mas apenas desejá-lo. A vontade

*Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Paulus. São Paulo 2006, p. 94). Ver também: Agostinho, *Diálogo sobre a Ordem*. Tradução, Introdução e Notas de Paula Oliveira e Silva. Notas Complementares, Nota 1: *Anima, animus, spiritus*; Nota 3: *Intellectus/Ratio*, INCM, Lisboa 2000, pp. 237-240; pp. 244-246.

<sup>40</sup> Agostinho, *Civ. dei*, XIV, 8.

persegue o bem e a alegria (*gaudium*) é sentida na consecução do bem, que o sábio alcança em cada situação. Por seu turno, a cautela (*cautio*) é fundamental para evitar o mal. Só o sábio pode possuir alegria e cautela. Como a aflição é a única forma de emoção que não podemos educar (a palavra que Cícero usa para designar aflição, é *aegritudo*), usualmente ela não se restringe ao tormento mental, mas, como Agostinho assinala, também significa uma doença corporal e tormento físico.

Na obra de Agostinho, torna-se importante precisar a ambivalência e progressão do termo “paixão”. Tal ambivalência deve-se ao facto de habitualmente os comentadores e estudiosos de Agostinho traduzirem o termo latino *libido* por *paixão*. Percebe-se que a *libido* foi identificada primeiramente com os movimentos afetivos da alma que agem contra a razão ou espírito. Tal conceção consiste no modelo estoico bem refletido na filosofia de Agostinho. A distinção entre os significados de *paixão* e *libido* reside no facto de que o primeiro termo supõe um movimento da alma que não conota necessariamente uma desordem, enquanto o segundo é sempre associado à concupiscência ou desejo desenfreado. Assim, a tradução, usual em português, de *libido* por *paixão* não parece exata, uma vez que *passio* é usada no sentido mais genérico de afeção, enquanto *libido* associa-se às afeções quando relacionada às sensações corpóreas. Contudo, como se verá, Agostinho fala também de outras *paixões* não apenas corpóreas, mas também do espírito, como por exemplo, o desejo de vingar-se, de ter dinheiro, de vencer, de gloriar-se, presentes no espírito humano.

A discussão que ocorre em *De libero arbitrio* em torno do conceito de *cupiditas* sobre a influência das paixões na ação humana e a determinação da bondade ou malícia delas permite identificar as paixões com uma forma de desejo<sup>41</sup>. O embate dá-se entre duas paixões, o medo e o desejo, que são movimentos opostos da alma propulsores do agir humano independentemente do seu valor moral. O medo, na conceção agostiniana, está subordinado ao desejo, o qual é proposto

<sup>41</sup> Cfr. Agostinho, *LA I*, 4, 9.

como a mais fundamental das paixões humanas. Dado que a alma permanecerá naturalmente guiada por um desejo de gozo que nela subsiste, o desejo é necessariamente acompanhado pelo medo. Este, por seu turno, não surge como algo da natureza do próprio desejo, mas emerge em virtude do tipo de bens para o qual aquele se encaminha. O medo surge quando o desejo se orienta na direção da posse de bens que não se podem ter sem perigo de se perder<sup>42</sup>. Ou seja, o desejo entendido como paixão fundamental, leva o homem a querer satisfazer a sua tendência ao gozo ou à felicidade. Porém, quando coloca o desejo na posse de bens que se podem perder, o próprio desejo fica sob o domínio do medo: medo de perder as coisas que possui e que o próprio medo leva a proteger. No referido *Diálogo*, ao tratar das paixões, Agostinho exorta a buscar o mal não na própria ação ou na exterioridade dos feitos, mas na vontade<sup>43</sup>. A ação que se analisa para esclarecer esta questão é o ato do adultério. Um homem que tivesse decidido em seu coração cometer o adultério, mas que fosse impedido de fazê-lo por circunstâncias independentes da sua vontade, não é menos culpado do que aquele que conseguiu passar ao ato<sup>44</sup>. Nesse caso, o que condena o homem é a sua paixão, a qual se designa também com outro nome, a saber, *libido*. Por isso, afirma Agostinho, o termo *libido* pode ser definido como *a tendência desordenada do espírito: cupiditas*<sup>45</sup>. O desejo desenfreado é aquele que exerce a sua dominação em todo o gênero de más ações. Deste modo, a *libido* é perversa porque subverte a vontade e a domina, tornando o homem um escravo dos seus prazeres e impedindo-o de alcançar a beatitude, ao desregrar a alma.

Para Agostinho, a existência da mente no homem permite que este subjuguie o desejo desmedido e o domine, uma vez que a mente é superior ao corpo onde ocorre o movimento libidinoso ou desejo desenfreado. Afirmando que «nenhuma outra realidade torna a mente

<sup>42</sup> Cfr. Agostinho, *LA I*, 4, 10.

<sup>43</sup> Cfr. Agostinho, *LA I*, 3, 8.

<sup>44</sup> Cfr. Agostinho, *LA I*, 3, 8.

<sup>45</sup> Cfr. Agostinho, *LA I*, 4, 9: «Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem uocari?».

companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio»<sup>46</sup>, Agostinho infere que a vontade livre poderá ser a causa de o ser humano praticar o mal e de se submeter às paixões. A vontade humana fica assim isolada nas suas decisões. Ela é a causa daquilo que escolhemos para nós. Sendo boa por natureza, pois se trata de um dom do Criador, ela é totalmente livre para querer ou não querer, isto é, ela é livre em relação a si mesma<sup>47</sup>. Dessa forma, a libido é considerada a maior inimiga da boa vontade, pois ela é o impulso que arrasta para gozar bens materiais, que são efémeros mutáveis, em detrimento do bem supremo que é imutável. Porém, cabe sempre à boa vontade aderir ao bem inferior para o qual a libido opera, ou opor-se a esse movimento e agir segundo a reta razão.

No *Diálogo sobre o livre arbítrio*, Agostinho evidencia o facto de que a escolha voluntária não se relaciona apenas com o domínio das paixões por parte da razão, mas que esta não é indissociável da percepção da ordem dos bens, por parte da razão. Ou seja, as paixões não são movimentos de uma dimensão obscura da alma racional humana, nem residem num princípio que com ela componha, de carácter material e daninho, que esteja fora do comando da razão. As paixões entram no próprio domínio da representação do real e da sua ordem. Esta integração das paixões na ordem da razão e na estrutura cognitivo-representativa constitui um momento importante na elaboração de uma ontologia não dualista ou não maniqueísta. Dito de outro modo, a *libido*

<sup>46</sup> Cfr. Agostinho, *LA I*, 11, 21.

<sup>47</sup> Em Agostinho o livre arbítrio não se confunde com a liberdade. A distinção que leva a esta inferência é entre livre arbítrio e vontade, isto é, entre poder de escolha e capacidade de querer o bem. O primeiro é a faculdade de escolha com a qual nascem todos os homens, e o Segundo, que permite a liberdade, é o maior bem. Portanto, quanto mais próximo ao bem, mais livre será a vontade humana. Segundo Mariana Palozzi, aqui não se trata de uma liberdade de escolha entre o bem e o mal – pensados como duas possibilidades comensuráveis de escolha, visto que o mal para Agostinho é deficiência, carência, ausência do bem –, mas da liberdade daqueles que possuem as virtudes (M. P. CUNHA, *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2001, pp. 91-92).

ou *cupiditas*, com base na qual se geram as designadas más ações, não é obra apenas do corpo, mas é causada pelo espírito na medida em que se integra na atividade deste. Esta conclusão é absolutamente decisiva na elaboração da doutrina das paixões, em Agostinho. É neste aspeto que a doutrina do hiponense se separa da conceção estoica das paixões, na medida em que esta as considera como movimentos estritamente naturais e que escapam ao domínio das faculdades humanas superiores.

#### 4. CONCLUSÃO

A nossa investigação da natureza das paixões na obra de Agostinho tomou como referência a doutrina estoica das paixões exposta no *Diálogo sobre o livre e arbítrio*, destacando alguns pontos básicos. Inicialmente, uma referência ao termo utilizado por Agostinho e também pelos estoicos: enquanto os estoicos utilizam o termo *perturbações* para designar as paixões, Agostinho utiliza termos mais neutros, como 1. *affectus* (com significado de disposição ou emoção) 2. *affectio* (com significado de afeição ou alteração sofrida), ou 3. *passio* (paixão). Na sequência de Cícero, Agostinho faz uso da classificação estoica das emoções básicas em quatro grupos: o prazer/alegria (*laetitia*), o desejo (*cupiditas*), a tristeza (*tristitia*) e o medo (*metus*).

O termo *libido*, frequentemente referenciado no referido *Diálogo* de Agostinho, retrata uma classificação estoica das paixões que corresponde ao grego *hormé* (impulso). Neste contexto, a paixão pode ser entendida como impulso desmensurado, numa definição genérica do termo paixão para os estoicos. A noção de impulso encontra-se no cerne da psicologia estoica, para diferenciar o impulso humano e racional, daquele dos animais. O estudo do termo *impulso* passa por uma crescente evolução no interior da escola estoica, acrescido, em seguida, da investigação de Plutarco sobre o termo *assentimento*, para caracterizar a representação compreensiva do impulso. O *impulso* como condição suficiente para a ação foi um termo utilizado por Plutarco seguindo um modelo da *República* de Platão. Por sua vez, Sêneca considera que todo ser racional é animado por um impulso e cada impulso é um assentimento, portanto, um movimento da alma. A natureza conferiu ao homem a capacidade para discernir a ordem natural das coisas através da razão e para completar o curso da vida sob a sua orientação. No entanto, a fraca luz inata da natureza poderá

largamente ser apagada por falsas crenças e más práticas. Como diz Sêneca, «há certas sensações a que nem mesmo a maior coragem pode escapar: parece que é a natureza a recordar-nos a nossa condição de mortais!»<sup>48</sup>. Este elemento natural não pode ser superado pela razão, pois todas as pessoas estão predispostas a experimentar os primeiros movimentos naturais.

A adjacência nítida entre Sêneca e Agostinho, a princípio, está no comum reconhecimento de que as paixões são movimentos naturais e que estes não podem ser superados pela razão. Num segundo momento, Agostinho transporta a natureza das paixões para a dinâmica da mente e para o domínio da vontade. Diferentemente dos estoicos, a noção agostiniana de *uoluntas* insere-se na dinâmica da mente, quando contempla a ordem dos bens e quando tende, de modo inconcusso, em virtude da dimensão intencional da vontade (*intentio*) – o impulso estoico torna-se aqui uma direção da mente racional – para aquela expressão de ser que contempla o supremo bem. Assim, uma vontade boa, íntegra, imperturbável, intrépida, que mal ou força alguma pode vergar, poderá dominar as paixões mais violentas no interior do homem, permitindo-lhe sobrepor-se à força da natureza por meio da escolha livre.

<sup>48</sup> Sêneca, *Carta a Lucílio* 57, 4.