

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ADILSON ESKELSEN

O ENLACE ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA  
NA PERSPECTIVA DAS PAIXÕES HUMANAS EM AGOSTINHO

Orientadora: Profa. Dra. Nadja Hermann

Porto Alegre

2013

Adilsom Eskelsen

O ENLACE ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA  
NA PERSPECTIVA DAS PAIXÕES HUMANAS EM AGOSTINHO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação, sob a orientação da professora doutora Nadja Hermann.

Porto Alegre, julho de 2013.

ADILSOM ESKELSEN

**O ENLACE ENTRE ÉTICA E ESTÉTICA  
NA PERSPECTIVA DAS PAIXÕES HUMANAS EM AGOSTINHO**

Tese apresentada como requisito parcial  
de avaliação para obtenção do título de  
Doutor pelo Programa de Pós-Graduação  
em Educação da Pontifícia Universidade  
Católica do Rio Grande do Sul.

**BANCA EXAMINADORA DA TESE**

Aprovada em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nadja Hermann (Orientadora)

---

Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci

---

Prof. Dr. Urbano Zilles

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Isabel Cristina de Moura Carvalho

Porto Alegre

2013

## RESUMO

O texto *O enlace entre ética e estética na perspectiva das paixões humanas em Agostinho*, apresentado como tese de doutoramento ao Programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS, tem como objetivo investigar a produtividade do tema das paixões humanas no processo da formação humana. Tema ao mesmo tempo recorrente e difuso nos estudos humanísticos, as paixões humanas são presença constante na elaboração e no emprego de teorias, conceitos e práticas educativas; tema relacionado à tradição metafísica, sua reconsideração justifica-se no horizonte de um desejável pluralismo de paradigmas com vistas à problematização de questões formativas, tais como a) por que e de que forma instaurou-se, a partir da perspectiva da *paideia*, entre as tarefas do ser humano, o cuidado a ser dispensado àquilo que se poderia denominar lado animal do homem (especialmente quando sob o domínio das paixões), visando à sua transformação em humanidade (uma vez voltado àquilo que classicamente se denominava alma) e b) a partir da perspectiva da *Bildung*, compreender como procurou-se elevar a natureza humana (pretensamente racional ou espiritual) à universalidade, interiorizando-se a ideia de uma humanidade perfectível, perspectiva atualmente substituída por um alargamento de racionalidades assentado no entrelaçamento entre enfoques tais quais o ético, o estético e o poético em diálogo com outras áreas. Nesse sentido, as paixões humanas constituem um tema clássico que, em diálogo com o nosso tempo, resulta válido à compreensão do fenômeno educacional. O presente trabalho centra-se no legado agostiniano em virtude de ele ter desenvolvido ao extremo uma concepção idealista que relaciona natureza humana a um mundo ordenado por leis imutáveis vinculando de tal forma essa natureza a esta ordem que a felicidade, ou o bem viver, dependem da qualidade da relação do homem com sua interioridade: otimizada esta relação e, na medida em que a razão se submete a Deus, a razão pode conter as paixões e submeter a alma, que deve ser por ela governada. Feitas essas considerações, cabe indicar que esta tese pretende, em linhas gerais, investigar a possibilidade de atualização do tema das paixões humanas presente em Agostinho como uma orientação ético-estética, cuja intencionalidade é expressa na seguinte questão: *de que forma o enlace entre ética e estética em Agostinho se reveste ainda de produtividade para a formação humana?* Inicialmente apresento elementos da multifacetada relação entre paixões humanas e filosofia visando à compreensão das paixões humanas enquanto espécie de mal necessário para tornar possível a instauração de uma ordem humana no seio da natureza, a ética; em seguida apresento a ótica agostiniana das paixões humanas com o objetivo de demonstrar o papel desempenhado pelas paixões humanas para uma concepção estética na relação humana com o mundo

sensível; na sequência, abordo a psicologia moral estoica, a fim de apresentar elementos dessa teoria relacionados com o agir humano para, por fim, após breve histórico das paixões humanas enquanto pecados capitais, apresentar, dada a identidade entre o Bem e o Belo em Agostinho, o papel desempenhado pelas paixões humanas no enlace entre ética e estética.

**Palavras-chave:** Paixões humanas; Ética e estética; Psicologia moral estoica; Agostinho.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Zielstellung des Textes *Die Verbindung zwischen Ethik und Ästhetik aus der Sichtweise der menschlichen Leidenschaften bei Augustinus*, vorgestellt als Dissertation bei der Promotion im Rahmen des Post-Graduierungsprogramms in Erziehung an der PUCRS, besteht darin die Produktivität des Themas menschliche Leidenschaften im Prozess der menschlichen Heranbildung näher zu untersuchen. Als wiederkehrendes und zugleich auch diffuses Thema der humanistischen Studien stellen die menschlichen Leidenschaften in der Ausarbeitung und Anwendung von Theorien, Konzepten und Erziehungspraktiken eine konstante Präsenz dar. Es handelt sich dabei um ein der metaphysischen Tradition zugehöriges Thema, dessen Neuerwägung im Horizont eines gewünschten Paradigmen-Pluralismus mit Blickpunkt auf die Problematisierung von Bildungsfragen begründbar ist, wie etwa solchen a) warum und in welcher Form wurde aus der Perspektive der *Paideia* heraus unter den Aufgaben des Menschen die Sorge über das eingeleitet, was man als tierische Veranlagung des Menschen bezeichnen könnte (insbesondere dann, wenn dieser unter der Gewalt der Leidenschaften steht), mit Blickpunkt auf dessen Verwandlungsprozess zur Menschlichkeit (nachdem er sich dem zuwendet, was klassisch auch als Seele bezeichnet wurde) und b) aus der Perspektive der Bildung heraus kann verstanden werden, wie versucht wurde die menschliche Natur (dabei insbesondere die rationelle oder spirituelle) zur Universalität emporzuheben, wobei die Vorstellung einer vervollkommnungsfähigen Menschheit verinnerlicht werden kann. Diese Sichtweise wird derzeit durch eine Ausbreitung an Rationalitäten ersetzt, welche in der Verflechtung zwischen den Kernpunkten, wie etwa der Ethik, der Ästhetik und der Poetik im Dialog mit den anderen Bereichen grundgelegt ist. In diesem Sinne stellen die menschlichen Leidenschaften ein klassisches Thema dar, welches im Dialog mit unserer Zeit dem Verständnis des Bildungsphänomens gerecht wird. Die vorliegende Arbeit ist im agustinischen Legat zentriert, da er eine ganz spezifische idealistische Konzeption erarbeitet hat, in welcher die menschliche Natur mit einer von unveränderlichen Gesetzen geregelten Welt in Verbindung gebracht wird. Dabei wird diese Gattung in einer solchen Form dieser Ordnung unterworfen, dass das Glück bzw. das glückliche Leben von der Qualität der Beziehung des Menschen zu seinem Inneren abhängig sind: nach der Optimierung dieser Beziehung und in dem Rahmen, in welchen die Vernunft Gott unterworfen wird, vermag die Vernunft die Leidenschaften innezuhalten und sie der Seele zu unterziehen, von welcher sie regiert wird. Nach diesen Erwägungen ist darauf zu verweisen, dass mit dieser These im Groben die Untersuchung einer Möglichkeit über die Aktualisierung dieses

Themas der bei Augustinus präsenten menschlichen Leidenschaften als ethisch-ästhetische Orientierung angestrebt wird, deren Intentionalität in der folgenden Fragestellung Ausdruck verliehen wird: *In welcher Form wird die Verbindung zwischen Ethik und Ästhetik bei Augustinus noch mit Produktivität für die menschliche Bildung verkleidet?* Zu Beginn stelle ich die Elemente der facettenreichen Beziehung zwischen den menschlichen Leidenschaften vor, wobei das Verständnis der menschlichen Leidenschaften als eine Art notwendiges Übel zur Ermöglichung der Einleitung einer menschlichen Ordnung in der Natur, nämlich der Ethik, angestrebt wird. In Folge dessen stelle ich die augustinische Betrachtungsweise der menschlichen Leidenschaften mit der Zielstellung dar, die Rolle anzuzeigen, die von den menschlichen Leidenschaften für eine ästhetische Konzeption in der Beziehung des Menschen zur Gefühlswelt ausgeübt wird. Im Anschluss daran befasse ich mich mit der stoischen Moralpsychologie um so die Elemente dieser Theorie in Verbindung mit dem menschlichen Verhalten darzustellen. Abschließend werde ich nach dem Vortrag einer kurzen Vorgeschichte über die menschlichen Leidenschaften im Bezug zu den Todsünden aufgrund der in Augustinus dargelegten Identität zwischen dem Guten und dem Schönen auf die Rolle verweisen, welche von den menschlichen Leidenschaften in der Verbindung zwischen Ethik und Ästhetik besteht.

**Schlüsselwörter:** Menschliche Leidenschaften; Ethik und Ästhetik; Stoische Moralpsychologie; Augustinus.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 A MULTIFACETADA RELAÇÃO ENTRE PAIXÕES HUMANAS E FILOSOFIA .....	19
2 AGOSTINHO E AS PAIXÕES HUMANAS .....	29
2.1 As paixões humanas em Agostinho .....	32
2.2 Agostinho e o problema do mal .....	39
2.3 A elaboração agostiniana da questão do mal.....	42
3 ELEMENTOS DA PSICOLOGIA MORAL ESTOICA.....	45
3.1 A <i>aphateia</i> estoica .....	45
3.2 Elementos da teoria estoica da ação humana .....	47
4 AS PAIXÕES HUMANAS – BREVE RETOMADA HISTÓRICA.....	50
4.1 Primeiro vício capital – a gula .....	52
4.2 Segundo vício capital – a luxúria .....	53
4.3 Terceiro vício capital – a avareza.....	54
4.4 O quarto vício capital – a ira .....	55
4.5 O quinto vício capital – a tristeza .....	56
4.6 O sexto vício capital – o aborrecimento .....	57
4.7 O sétimo vício capital – a vanglória .....	58
4.8 O oitavo vício – a soberba .....	58
4.9 Os pecados capitais e os novos vícios.....	59
5 A ÉTICA E A ESTÉTICA EM AGOSTINHO .....	69
CONCLUSÃO .....	79
REFERÊNCIAS.....	84

## INTRODUÇÃO

A investigação aqui relatada, realizada no âmbito da filosofia da educação, é uma pesquisa teórica centrada no tema das paixões humanas; nela defendo a importância do estudo das mesmas no processo de formação do humano em consonância com duas pensadoras: Martha C. Nussbaum (a educação e a democracia não podem prescindir da filosofia e dos estudos humanísticos) e Nadja Hermann (é tarefa da pesquisa filosófica sobre a educação não só problematizar o sentido da tarefa de educar, mas também questionar o emprego de teorias, conceitos e práticas educativas).

A partir da década de 80 do século passado, Nussbaum (1993) desenvolve argumentos sob a égide de uma desejável associação entre desenvolvimento social e ética individual, transformando-se em referência mundial da defesa da pluralidade de enfoques da civilização humana em uma sociedade democrática. A americana sistematiza seu posicionamento acerca de possíveis relações entre humanidades e democracia, entre filosofia e educação ao defender aquilo que é de interesse especial a esta tese, mais precisamente, o papel que a reflexão filosófica poderia desempenhar no campo educacional (*philosophical education*). Sua defesa resume-se a três itens interconectados: 1) A filosofia educacional, eminentemente prática, é a procura racional pela melhor forma de vida humana possível. Tendo como objeto de estudo a moral e as concepções sociais, essa filosofia fomenta, por meio da reflexão, o melhoramento tanto da vida do indivíduo como da própria sociedade, através das escolhas perpetradas por indivíduos educados (já se encontrava, aqui, a crítica atual de Nussbaum a todo sistema educacional que privilegie a formação para o comércio, a ciência e a tecnologia em detrimento dos estudos humanísticos, uma vez que estes são fundamentais para o cultivo da imaginação e do pensamento crítico). 2) Nessa filosofia, os estudantes têm um papel eminentemente ativo, uma vez que desenvolvem as habilidades para a argumentação racional e crítica (Nussbaum cita Musonius para enfatizar que as necessidades de cada educando devem ser levadas em consideração, como se necessitassem das prescrições de um bom médico). 3) Essa filosofia deveria ser amplamente fomentada, uma vez que representa atitude eminente e exclusiva do ser humano, o qual é um ser de natureza racional, isto é, capaz de raciocínio prático e ético (Nussbaum cita o caso

emblemático de Epicteto: outrora escravo, tornou-se um homem livre e um pensador distinguido graças à filosofia).

Hermann, por seu turno, destaca-se em âmbito brasileiro por suas pesquisas na área da filosofia da educação articulando, especialmente a partir da perspectiva hermenêutica, sobretudo os conceitos de ética e de estética com categorias da tradição clássica (*paideia*) e iluminista (*Bildung*) visando à problematização da formação humana. Em publicação (2012) na qual tece comentários ao panorama da pesquisa na educação brasileira e levanta desafios para a filosofia da educação no Brasil, Hermann caracteriza esta filosofia enquanto campo do conhecimento que começa a firmar-se nas universidades brasileiras mediante pesquisas realizadas por seus programas de pós-graduação; como desafios para este campo, o referido texto permite apontar, entre outros desafios, os seguintes: 1) a desejável reinserção do enfoque filosófico na tematização das questões educacionais, através da instauração do diálogo entre a pesquisa empírica e a pesquisa teórica em educação, em virtude da complexidade do todo atinente à formação humana e da histórica imbricação da educação com o próprio entendimento do que seja a filosofia, 2) essa reinserção deve se dar, dada a ruptura contemporânea entre ciência e cultura (que outrora englobava a filosofia) e considerado o declínio das visões metafísicas do mundo e de seus fundamentos, dentro da perspectiva de um pluralismo teórico e de paradigmas o qual, apesar de não poder mais preconizar implicações educacionais a partir de fundamentos filosóficos, não pode prescindir (sob o risco de cair em reducionismo interpretativo sobre as questões da formação) de problematizar as instâncias culturais e as práticas sociais nas quais e a partir das quais foram estabelecidos os fundamentos dos conceitos e das práticas educacionais. Na perspectiva das colocações de Nussbaum e de Hermann, abre-se a possibilidade de se considerar questões as mais diversas, tais como: a) por que e de que forma instaurou-se, a partir da perspectiva da *paideia*, entre as tarefas do ser humano, o cuidado a ser dispensado àquilo que se poderia denominar lado animal do homem (especialmente quando sob o domínio das paixões), visando à sua transformação em humanidade (uma vez voltado àquilo que classicamente se denominava alma) e b) a partir da perspectiva da *Bildung*, compreender como, na história da pedagogia, procurou-se elevar a natureza humana (pretensamente espiritual e racional) à universalidade, interiorizando-se a ideia de uma humanidade perfectível, perspectiva atualmente substituída por um alargamento da racionalidade filosófica, assentada no

entrelaçamento entre enfoques tais quais o ético, o estético e o poético em diálogo com outras áreas. Nesse sentido, as paixões humanas constituem um tema clássico que, em diálogo com o nosso tempo, resulta válido à compreensão do fenômeno educacional.

Nesse ponto, é mister indicar de que forma o legado agostiniano importa à presente pesquisa.

A trindade Técnica, Ciência e Capitalismo, especialmente a partir do século XX, culminou em esvaziamento de importante aspecto do idealismo, a saber, a sustentação de que aquilo que se pode denominar realidade, ou contexto sócio-histórico, embora em constante mudança e marcado por instabilidades e incertezas, tem sua contingência determinada pelos seres humanos, seres universais no tempo e no espaço no que concerne à sua natureza humana (OZMON; CRAVER, 2004), dada a afinidade e a relação desta natureza com um mundo ordenado que preexiste e subsiste às existências individuais humanas. Plotino, a título de exemplo, importante referência a Agostinho, é categórico na defesa desta organização do mundo ao criticar posições contrárias às de platônicos e estoicos, de acordo com os quais um demiurgo, um princípio inteligente, ou um *logos*, estaria organizando, ordenando o “mundo”. Agostinho foi um pensador que desenvolveu ao extremo esta concepção idealista, relacionando esta ordem e a mencionada natureza humana de tal forma que a felicidade, ou o bem viver, dependem da qualidade da relação do homem com sua interioridade: otimizada esta relação e na medida em que a razão se submete a Deus, a razão pode conter as paixões e submeter a alma, que deve ser por ela governada. Agostinho sistematiza, dessa maneira, a forma canônica como as paixões serão abordadas por séculos no Ocidente; existem, contudo, várias formas de se considerar a relação entre elas e o homem.

Kambouchner (2003) resume os estudos relativos às paixões humanas: tema de presença constante no legado platônico, teve seu auge nas morais e antropologias da idade clássica, quando “recobria o conjunto de fenômenos afetivos considerados como distintos tanto das simples sensações quanto dos desejos fisiológicos e dos processos puramente intelectuais” (p. 203); atualmente, no entanto, é tema de mero interesse histórico nos estudos culturais (e em filosofia): o próprio termo, paixões, (do latim *passio*, formado do grego *páthos*) está em desuso,

privilegiando-se os termos emoção ou afeto<sup>1</sup>. Na visão clássica, *páthos* designava “uma mudança espetacular e momentânea na disposição e na conduta de um indivíduo, determinada por certas circunstâncias ou por certo acontecimento” (p. 204), requerendo as paixões vigilância por parte do indivíduo, o qual, através de uma instância moderadora, a razão, poderia instaurar uma espécie de autogoverno de tríplice caracterização: as paixões devem ser contidas, ajustadas ou erradicadas. As três formas de governo apresentam em comum a concepção de *páthos* enquanto algo não próprio e afim à concepção de alma, representando o que há de feio (*aischrón*) e mau (*kakós*) nesta; de alguma forma, “a boa (ou bela) ordem das coisas, [que] deve se instituir no próprio homem, exige a submissão das paixões a uma instância racional que é o seu *a priori* independente” (KAMBOUCHNER, p. 280).

Em consonância com esta visão clássica, Agostinho (1995), em oposição ao “reino das paixões” apresenta “o reino do espírito humano” (I,10,20), ideia apresentada inicialmente na obra *Da verdadeira Religião*; como a ótica agostiniana das paixões humanas ainda não foi contemplada em todas as suas possibilidades pelos estudiosos, entendo haver, aí, um nicho de rico alcance, tanto no âmbito filosófico, em virtude de as razões motivacionais de fundo comportamental moral novamente estarem em curso no debate ético (HORN, 2008), como no âmbito educacional, motivação para esta investigação (FERRARI, 2003)<sup>2</sup>.

A partir desta clássica concepção de paixões humanas e de sua respectiva forma de autogoverno não radical, isto é, aquela que busca a contenção ou ajuste das paixões, através de uma análise sobretudo hermenêutica de obras de Agostinho, a presente investigação busca respostas às seguintes questões:

- 1) Dada a identidade entre o Bem e o Belo em Agostinho, qual o papel desempenhado pelas paixões humanas no conciliamento entre ética e estética?
- 2) Dada a concepção de ser humano enquanto *imago dei* e considerando o enlace entre ética e estética em Agostinho, de que forma se dá o aperfeiçoamento estético diretamente proporcional ao progresso ético pela prática das virtudes?

<sup>1</sup> A partir de Descartes, que afirma não ser preciso temer as paixões, uma vez que elas podem ser domesticadas, torna-se, nas palavras de Kamboucher (p. 280) cada vez menos explicável “o fato de que em relação às paixões a razão detenha uma força própria e a exerça, por assim dizer, do exterior”.

<sup>2</sup> Ferrari apresenta a posição de Plutarco (*Virt. mor.* 443C), o qual, como Agostinho, propaga o ideal ético do controle e da moderação das paixões (*metriopátheia*), forma de racionalidade de caráter prático aplicada às decisões humanas que conduz à sensatez, ou *frónesis*.

- 3) De que forma as paixões humanas, a partir da perspectiva agostiniana, ainda podem desempenhar papel na formação humana, uma vez considerada a desejável pluralidade de enfoques do fenômeno humano?

Além das mencionadas motivações acadêmicas para esta tese, também cito as de ordem pessoal. Em meu cotidiano docente, em especial nas séries finais do Ensino Fundamental, o que marca a pauta de discussão, o que preocupa e move os docentes no âmbito pedagógico é o fato de os alunos “não aprenderem”. Entretanto, entendo que o fracasso mais contundente da escola não tem a ver com o não aprendizado de dados e informações: tem a ver com o seu fracasso em formar pessoas que queiram e sejam capazes de, em acordo e em conjunto com os outros, na qualidade de cidadãos, problematizarem as suas próprias vidas em sociedade desde uma perspectiva ético-humanista, como propõem Nussbaum e Hermann.

Nesta tese defendo, em outras palavras e mais especificamente, que o sistema formal de ensino pode desempenhar, aí, dentre outros, um importante papel: mostrar como, ao longo da história humana, as civilizações, através de seus pensadores, se deram conta – a título de exemplo – da necessidade de autocontrole nas diversas situações do cotidiano de modo a não estarem à mercê das paixões humanas<sup>3</sup>. Agostinho é exemplar nesse sentido; trata-se de um pensador cuja vida e obra são muito bem conhecidas e de quem há informações precisas acerca de sua formação, de suas influências, de sua atuação, como atestam especialistas renomados<sup>4</sup>; no entanto, a partir de sua concepção do que seja o mal, o pecado e a vontade, é possível articular uma teoria das paixões humanas de amplo interesse para a formação humana, vinculada ao cotidiano dos educandos, contexto em que as referidas paixões podem ser facilmente atualizadas, de modo extremamente prático<sup>5</sup>: alguns minutos a mais na cama pela manhã, mesmo após ter tocado o despertador, não querer usar o uniforme escolar, gastar toda a mesada em biscoitos recheados, não fazer os temas, copiar trabalhos, procrastinar estudos e fazendo-os só para a prova e apenas pouco antes dela, “colar”, praticar *bullying*, danificar os

---

<sup>3</sup> Ambrósio, o Bispo de Milão, importante influência em Agostinho, afirmava, por exemplo, que somente o indivíduo que dominou as paixões está capacitado para viver em sociedade, uma vez que o desenvolvimento moral do homem está ligado ao domínio racional das mesmas. (Cf. COLOMBO, 1974)

<sup>4</sup> Brown (2005), Flasch (1997), Horn (1995).

<sup>5</sup> Nussbaum defende a necessidade de a filosofia educacional ser eminentemente prática. Também entendo que, através desta “praticidade” atender-se-ia ao desafio, levantado por Hermann (2012, p. 321), de o filósofo da educação “pensar outros modos de educar”, introduzindo o saber filosófico nas “discussões públicas a respeito de temas [diversos] que nos interessam...”

livros, os móveis, pichar as paredes da escola... é longa e conhecida a lista de situações em que os alunos sabem o que (não) deveriam fazer, mas (não) o fazem<sup>6</sup>. Aparentemente prosaica, cada uma dessas situações é circunstância para um conflito interior de maior ou menor grau, de acordo com a qualidade e intensidade da formação humanística que o aluno teve, ou tem, conflito representado, nos desenhos animados, pela personagem com um anjinho em um ombro e um diabinho no outro. Agostinho fornece um panorama do palco onde ocorre esse conflito: a interioridade humana.

A primeira obra em que Agostinho aborda sistematicamente a interioridade humana vinculada a um determinado comportamento ético é *Da verdadeira Religião*, obra de valor singular por surgir no período compreendido entre o interesse de Agostinho pelo problema do mal - a questão maniqueísta - e sua nomeação como bispo: nela ele apresenta os fundamentos do que os estudiosos, como Mayer (2010), denominam a estética agostiniana, de acordo com a qual os seres humanos, seres perfectíveis, através da renúncia aos bens terrenos, ou carnis, robustecem sua temperança não “caindo em tentação”. Nas diversas situações do cotidiano, os homens deparam-se com situações que necessariamente fazem parte da civilização e diante das quais, dependendo de suas ações, abrem-se duas possibilidades: a) eles vão *agir mal* (sendo viciosos) e, assim, receber consequências negativas, o castigo ao pecado, ou b) eles vão *agir bem* (sendo virtuosos), deixando de ser escravos dos sentidos corporais e se dando conta do elevado lugar que ocupa a natureza humana na criação. Esta estética agostiniana também é desenvolvida de maneira especial em outras quatro obras: *O Livre-Arbítrio*, *A Trindade*, *As Confissões* e *A Cidade de Deus*.

A ótica agostiniana das paixões mostra-se particularmente interessante para a abordagem de determinados aspectos do problema educativo humano, especialmente se a mesma estiver conjugada a elementos da psicologia moral estoica<sup>7</sup>, muito correntes na época de Agostinho e por ele acatados<sup>8</sup>. Uma abordagem desta natureza importa para que possa haver uma concepção produtiva de paixão (MEYER, 1994): ela é uma espécie de mal necessário para tornar

---

<sup>6</sup> Evidentemente esses exemplos são transponíveis às diversas situações em que o político mente, o cônjuge trai, o bandido rouba, o traficante mata, para ficar em casos mais extremos.

<sup>7</sup> Inwood (1985), Brennan (2005, 2006).

<sup>8</sup> Relata Pich que “há um amplo reconhecimento por parte da pesquisa da presença ubíqua do estoicismo na sua obra [de Agostinho]” (PICH, 2008, p. 12)

possível a instauração de uma ordem humana no seio da natureza, a ética<sup>9</sup>; “produto do espírito humano quando esquece a *sua* natureza e a natureza” (MEYER, 1994, p. 131)<sup>10</sup>, as paixões nos subjagam, prendem-nos no turbilhão das coisas que nos afetam, dando a ilusão ou esperança de gozo, configurando uma dependência real e uma autonomia falaciosa. Mas, de acordo com Agostinho, elas podem ser gerenciadas.

Nesse sentido, esta tese pretende, em linhas gerais, investigar a possibilidade de atualização do tema das paixões humanas presente em Agostinho como uma orientação estético-ética, cuja intencionalidade é expressa na seguinte questão:

**De que forma o enlace entre ética e estética em Agostinho se reveste ainda de produtividade para a formação humana?**

À questão assim proposta e desta forma desenvolvida certamente se fazem necessários alguns apontamentos de ordem conceitual e metodológica que explicitarão o percurso argumentativo da tese.

As paixões humanas, tema ao mesmo tempo difuso e segmentado na história do pensamento ocidental, longe de estar esgotado e, até mesmo, apreendido em sua magnitude e pertinência, praticamente não tem mais sido objeto de estudo no século XXI na esfera educacional estrita, no tocante a justificativas e metodologias de contenção, ajuste ou erradicação das mesmas<sup>11</sup>. Direta ou indiretamente, porém, um tema de tamanha tradição será naturalmente tópico obrigatório na pauta de filósofos<sup>12</sup> e de filósofos da educação<sup>13</sup>, sendo, portanto, de grande interesse à

---

<sup>9</sup> Neste trabalho tomarei ética e moral como sinônimos, significando “o estudo da conduta” conforme importante influência em Agostinho, Cícero (2001, p. 9): “...porque toca aos costumes, que eles (os gregos) chamam de *êthos*, e nós a essa parte da filosofia costumamos mencionar como filosofia dos costumes, mas convém que a enriquecente língua latina a nomeie de moral”. Horn (1995, p. 43) destaca que Agostinho fora influenciado pela filosofia helenística entendida esta enquanto “arte de viver”, como se pode verificar no Livro VIII de A Cidade de Deus, onde Agostinho descreve a filosofia moral, ou ética, enquanto inquisição pelo Supremo Bem e as maneiras de atingi-lo, uma vez que este é o caminho para e a meta da verdadeira felicidade.

<sup>10</sup> Destaque do autor.

<sup>11</sup> Realizei trabalho (ESKELSEN, 2010) sobre a frequência e o tratamento dispensado ao referido tema no âmbito da educação brasileira, representada pelos trabalhos apresentados em Grupos de Trabalho da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação e na Revista Brasileira de Educação, periódico da mesma associação. De um total de 973 trabalhos analisados, apenas um se ocupa – indiretamente e sem perguntar por eventual alcance pedagógico – com as paixões humanas.

<sup>12</sup> Cito, em âmbito internacional, Richard Sorabji, professor na Universidade de Oxford: *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (2000); *Self: Ancient and Modern Insights About Individuality, Life and Death* (2006); *What is new on emotion in Stoicism after 100 BC?* (2007) e os dois volumes de *Emotions and the Psychotherapy of the Ancients* (2009). Também merece destaque Nussbaum (2003), de especial interesse a este trabalho.

investigação no campo da filosofia da educação, uma vez que a dimensão filosófica das paixões é importante para uma construção conceitual articulada, em sua historicidade, com os pensadores que criaram as bases interpretativas sobre o tema.

O fato de as paixões humanas serem ilustres desconhecidas no cenário educacional contemporâneo também trouxe implicações de ordem metodológica à tese, uma vez que a questão metodológica, relativa a modelos de racionalidade e formas de argumentação, é central às investigações no campo da educação, sendo decisiva, por exemplo, para fins de escolha dos modos de tratamento textual. Ao longo das pesquisas sobre paixões humanas e filosofia da educação, deparei-me com certo sentimento de orfandade, uma vez que inexitem (ou são pouco divulgadas) linhas de pesquisa exclusivamente dedicadas à temática com uma metodologia consolidada e bibliografia consistente. De modo disperso encontram-se, porém, contribuições de diversos pensadores para a caracterização das paixões enquanto elementos constitutivos da natureza humana, ao mesmo tempo necessários (o homem precisa, através do pensar seu agir, tornar-se um ser ético para realizar os seus fins, que não se realizarão naturalmente, para a instauração de uma ordem propriamente humana, objetivo da filosofia e da educação) e indesejáveis (porque as paixões podem levar o homem ao vício ao deixá-lo à sua mercê, fazendo com que ele perca de vista aquilo que é especificamente humano, a sua natureza racional). De fundamental importância para a articulação destas contribuições, fez-se necessário o levantamento de características da psicologia moral estoica para a compreensão de dois princípios-guia de sua filosofia, adotados e adaptados por Agostinho em sua concepção de homem como imagem de Deus: 1) a única coisa realmente digna de nossa atenção é a alma humana e 2) as únicas coisas realmente boas ou más têm a ver com a referida alma: a virtude (ação de acordo com o *logos*) ou o vício (ação de acordo com as paixões humanas).

Apesar de as paixões humanas não serem identificáveis enquanto objeto de estudo vinculável a um autor, movimento ou área do conhecimento específicos, a pesquisa realizada tornou possível demarcar, quanto à denominação de paixão (do grego *páthos* e do latim *passio*), uma evolução semântica acompanhada por um

---

<sup>13</sup> Cito, em âmbito nacional, Nadja Hermann, professora na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, cuja produção articula ética e estética em educação. Algumas obras: *Pluralidade e Ética em Educação* (2001); *Ética e estética: a relação quase esquecida* (2005) e *Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre educação ético-estética* (2010).

desenvolvimento do correspondente pensamento acerca dos conteúdos psicológicos levados em consideração (MOREAU, 2008); segundo este autor, essa evolução é digna de nota, uma vez que, se na época clássica paixão relacionava-se com algo que se suportava, no sentido de sentimento ou de sensação, modernamente as paixões têm seu aspecto de atividade ressaltado: são ardentes, impetuosas, ativas - a expressão *crime passionnal* ilustra este aspecto, e denominar alguém como artista apaixonado, outrora uma ofensa ou motivo para envergonhar-se, atualmente, é elogio. Embora outrora relacionada à doença, dor e sofrimento, a paixão também poderia ser moralmente considerada neutra, uma vez que estar à sua mercê não era motivo para elogio ou censura, contrariamente ao que ocorre na patrística, no entanto, quando se torna objeto de condenação religiosa para, na modernidade, por fim, ter seu caráter passional vinculado aos sentimentos de tragicidade, heroísmo e sublimação (Romantismo).

Apesar da onipresença da temática da paixão entre filósofos, médicos, teólogos e literatos até a época das Luzes, de acordo com Moreau (2008, p. 10), as paixões humanas não chegaram a constituir um saber autônomo em sentido próprio. Moreau cita, a título de ilustração, a Poética, de Aristóteles, obra em que “não se pergunta o que são as paixões, nem a que elemento da alma correspondem, mas tão somente como excitá-las, com uma finalidade prática: obter a aprovação do auditório” (MOREAU, 2008, p. 10). As paixões não são tomadas como objeto de reflexão: elas são meios para se atingir um determinado fim, que pode ser a persuasão (retórica aristotélica – eficácia persuasiva sobre o outro), a emoção (Horácio – as paixões se tornam personagens, a pedagogia do teatro), a cura (estoicos descreviam paixões como doenças a curar). Em síntese (MOREAU, 2008, p. 12), a paixão não é objeto teórico no sentido epistemológico atual, caracterizando-se enquanto “objeto de uma nomenclatura empírica e de um conhecimento prático”; somente com Descartes (Paixões da alma), Hobbes (Leviatã) e Espinosa (Ética) é possível encontrar um tratado sobre as paixões, em que a paixão é tomada por si mesma, como objeto específico de estudos. Em se considerando a concepção clássica de paixão, estes filósofos modernos imprimem uma direção contrária na abordagem das paixões: na antiguidade não havia a necessidade de deduzi-las ou de construí-las, pois uma vez recolhidas ao consabido, aos limites da opinião, eram objeto de uma catalogação empírica que remetia aos meios de agir sobre as mesmas. Com as Luzes, esta antiga questão - como agir sobre as paixões - é

substituída por uma física ou geometria das paixões, acompanhada do que se denomina nascimento da interioridade, “uma continuidade irreduzível à simples oposição da Razão e da opinião, ou da virtude e do vício” (MOREAU, 2008 p. 15) que desemboca na ascensão do individualismo, o qual, especialmente após o século XVIII dá sustentação à elaboração de uma ideia de sociedade a partir da noção de indivíduo que acaba por prescindir de um contrato ou de uma racionalidade original, uma vez que a racionalidade que lhe dá fundamento é concebida como produto do social, instância em que a paixão se torna motor, o que acaba por suprimir o regime teórico que a engendrou, a Razão, fazendo com que a metafísica da alma perca terreno para uma antropologia que se torna o centro do filosofar. Nas palavras do filósofo francês, “[A Razão] é atropelada pelas paixões, e ao termo do processo ela própria se fará paixão” (MOREAU, 2008, p. 18).

Para uma melhor compreensão da forma como Agostinho relaciona interioridade humana e paixões humanas, interessa, sobretudo, a concepção de ser humano adotada pelo hiponense, caracterizada por Henrique C. de Lima Vaz (2000) como oriunda de três fontes: 1) o neoplatonismo, especialmente a partir de Plotino, fonte que se mostra na concepção de homem interior caracterizada pela *mens* (o *nous* dos neoplatônicos), na qual Deus está presente tanto como interior e superior, 2) a antropologia paulina, substrato para a formulação da doutrina do pecado original e da graça, abrangendo a problemática da liberdade e do livre-arbítrio e, 3) o ideário da narração bíblica da criação, ou seja, o homem como imagem de Deus (*imago dei*).

Com relação à primeira fonte, na qual se centra a estrutura argumentativa da tese, convém destacar que a evolução do pensamento ilustrada pelo desenvolvimento semântico do termo paixão apresenta um importante marco, de especial interesse: o desenvolvimento de uma consciência moral, ilustrável por meio das reflexões de Mondolfo (1997) sobre responsabilidade moral, sentimento surgido e desenvolvido de maneira incipiente na cultura grega e com implicações decisivas na racionalidade cristã, na qual se insere Agostinho.

Mondolfo reporta-se à Odisseia (I, 32 e ss), passagem em que se encontra o protesto de Zeus por os homens se negarem a reconhecer a responsabilidade que têm sobre suas próprias ações e, por conseguinte, a influência que exercem na determinação de seu próprio destino, na medida em que os homens atribuem a responsabilidade por seus atos a um poder que os transcende e domina: o destino é

identificado como vontade dos deuses, sendo os homens impotentes para forjarem-no. Nesse sentido, no Canto XIX da *Ilíada*, Agamenon simplesmente atribui aos deuses a responsabilidade por ele ter prejudicado Aquiles, já que movido pela paixão. Estas duas citações ilustram o fato de as paixões serem consideradas enfermidades (*páthos*) as quais submetiam os homens, com a consequente implicação de as ações e seus respectivos desdobramentos não serem imputáveis ao homem, mas sim apenas ao espírito ou entidade que o possuiu, arrebatando-o do domínio de si mesmo. Uma vez que na racionalidade cristã todas as ações e intenções, visíveis ou ocultas dos homens, não escapam à ciência divina, os homens se sentem sob uma vigilância a que nada foge, o que permite uma interiorização do conceito de responsabilidade moral que nasce da visão ou do temor das consequências e repercussões do próprio obrar, instaurando o conceito de responsabilidade moral na órbita das relações íntimas do sujeito operante consigo mesmo, levando-o a resistir às paixões empreendendo oposição aos impulsos e tentações; com isso, o juízo moral interioriza-se, dando início a uma responsabilidade de caráter autônomo cujo palco é a interioridade humana, podendo, ou melhor, devendo cada um ser espectador atento e juiz interior de suas ações. É uma autonomia que possibilita o preceito pitagórico de envergonhar-se diante de si mesmo, mais ainda do que diante dos outros e permite a compreensão da máxima socrática segundo a qual uma vida sem exame de si mesmo é indigna do homem.

É intuito, portanto, desta tese, mostrar como Agostinho demonstra ser possível a elevação da natureza humana à universalidade, com implicações de ordem estética e ética.

No primeiro capítulo apresento panorama da multifacetada relação entre paixões humanas e filosofia; no segundo, a ótica agostiniana das paixões humanas; no terceiro, elementos da psicologia moral estoica; no quarto, breve histórico das paixões humanas; no quinto, uma estética agostiniana das paixões humanas com implicações éticas.

## 1. A MULTIFACETADA RELAÇÃO ENTRE PAIXÕES HUMANAS E A FILOSOFIA

Início este capítulo destacando o objetivo que dá início à estrutura argumentativa dessa tese: atualizar a importância do estudo das paixões humanas para a educação tomada em sentido lato, não restrita àquilo que normalmente se entende por educação no sistema formal de ensino.

Entendo educação como um processo dialógico-interativo amplo que não se restringe ao processo educacional materializado na escola e na universidade; nesse sentido, nunca houve grupo social em que não houvesse processos educativos, ocorrendo ações educativas entre todas as pessoas que convivem em qualquer tipo de sociedade: em famílias, nas instituições, nas cidades. Pedagogia, por sua vez, é um fenômeno mais restrito e recente que visa a direcionar os processos educacionais apoiados cientificamente, sempre imersos em seus respectivos contextos. Mais restrito por ser um esforço teórico e sistemático de pensar e concretizar a ação pedagógica, a pedagogia caracteriza sobremaneira os universos escolar e universitário; mais recente, porque faz pouco mais de 200 anos que a pedagogia se firma enquanto campo do conhecimento, enquanto prática de intervenção na socialização das pessoas.

A educação em sentido lato, subsumida por essa expansão da cultura pedagógica, acaba por restringir-se, definitivamente, ao informal. E o desenvolvimento da cultura técnico-científica, na qual se desenvolveu esta cultura pedagógica, torna prescindível, por princípio, no campo do agir pedagógico, a reflexão filosófica enquanto problematização de pressupostos e de implicações deste mesmo agir pedagógico. Dessa forma, a filosofia não é acionada para se providenciar formas de (auto)questionamento nos domínios de uma racionalidade meramente instrumental, através, por exemplo, de uma postura refletida, por parte dos educadores, a qual serviria, inclusive, para “pôr em confronto a educação com as suas próprias origens, isto é, com o lugar social do diálogo no qual emerge, cujo objetivo [...] visa, também, à formação pessoal no intercâmbio vital com o outro” (FLICKINGER, 2004, p. 205).

A filosofia, no entanto, sempre esteve envolvida com o tratamento teórico de problemas educacionais, sendo paradigmática, nesse sentido, a *Alegoria da Caverna*, de Platão, a qual “transformou-se numa das metáforas mais antigas, mais belas e também uma das mais determinantes do pensamento ocidental”, cuja

estrutura profunda remonta à necessidade de que o homem deva “cuidar de seu lado animal, superar as paixões, por meio da educação, transformando-se em humano”. (HERMANN, 2012, p. 313). Durante a patrística, em especial até a época de Agostinho, teve sobrevida, através da convivência e influência na cultura cristã, o célebre conceito platônico de homem, o qual implica a concepção de uma realidade superior ao mundo sensível, espécie de dimensão supra- ou metafísica, da qual nosso mundo é mera cópia, feita pelo Demiurgo, ou Deus-artífice, gerada pelo próprio amor ao bem: por isso, o mundo sensível, apesar de ser belo e bom, é de natureza ilusória e a educação do homem consiste na orientação da alma para a superação de nossos apegos ao mundo, representado pela caverna, tornando-se educação sinônima de libertação do sensível, ao qual estamos arraigados através das paixões humanas.

Reside aí o drama do humano, assim resumido por Meyer (1994): o homem, através da maneira peculiar que lhe é característica, escapa à natureza e, contrariamente a uma planta, por exemplo, não se dirige naturalmente para seus fins, uma vez que não os tem em si; dado este caráter de exterioridade de seus eventuais fins, o homem precisa procurá-los e pode, nesta busca, inclusive enganar-se, uma vez que, então, não mais a natureza, mas o próprio homem torna-se o agente: o homem “age para realizar os seus fins, que não se realizarão naturalmente”(p. 57), tornando-se, dessa maneira, um ser ético, isto é, um ser que deve pensar seu agir, entrando, dessa forma, em cena, a problemática relativa às paixões humanas.

As paixões são um problema porque à sua mercê “o homem perde de vista a sua especificidade humana e entrega-se aos seus instintos, como se não passasse de um ser da natureza” (p. 118), ser que, de fato, ele é, mas não somente: ele também é um ser humano, cuja “natureza é apreendida em função da natureza [em geral], embora difira dela” (p. 119). Resulta, daí, uma concepção produtiva de paixão: ela é espécie de mal necessário para tornar possível a instauração de uma ordem humana no seio da natureza, a moral (p. 121).

Voltando à alegoria da caverna: ela é interpretada, nesta tese, como representação do homem aprisionado por suas paixões na caverna das ilusões – o mundo do cotidiano – cujas sensações, oriundas do contato com o sensível, são obstáculo à atividade morosa e exigente da atividade intelectual humana, aprendizagem conquistada mediante o transcender das evidências de cada instante

de todos os dias, evidências a que temos de renunciar ou, até mesmo, nos afastar: a alegoria platônica representa nosso enraizamento no sensível, materializado no cotidiano, cujo caráter ilusório é tomado como a própria, ou única realidade, de cujo caráter não temos, normalmente, motivos para duvidar em prol de um mundo (ou realidade) pretensamente superior. Paixão vem a ser, então, a denominação de nossa “imbricação no sensível, assim como a crença que absorve aqueles que [ela] captura. É o conceito desta cegueira e das sensações que (...) a alimentam e mantêm” (MEYER, 1994, p. 19), com a agravante de que a paixão não é refletida por aqueles que domina, caso contrário, estes deixariam de ser suas vítimas e, tais prisioneiros da caverna iriam se libertar das correntes e se dirigir para a luz, deixando de estar à sua mercê. Surge, aqui, um problema específico: para se falar das paixões é preciso estar “para lá delas, do obstáculo que elas constituem”, uma vez que apenas “na ordem da razão é que se pode discorrer sobre a paixão”; Meyer resume assim a problemática:

Mas uma questão de fundo surge imediatamente: a quem é que se aplica precisamente esta ideia de paixão, se uns não sabem nada dela e os outros, para poderem dela falar, estão para lá dela? Não serão ambos, os homens comuns e os filósofos, completamente estranhos às paixões, quer as tenham ou, pelo contrário, (já) não? Não estão ambos mergulhados na mesma indiferença? Que sentido tem falar daquilo com o qual uns não se podem inquietar e os outros já não têm que se preocupar? (MEYER, 1994, p. 20).

O filósofo levanta, dessa forma, consequências do que denomina paradoxo das paixões humanas: a preocupação do homem comum, cuja vida se materializa em um cotidiano guiado por desejos, reside, basicamente, na satisfação dos prazeres propiciados pelos sentidos. Ora, a equiparação dos desejos ao passional e a constatação de que o passional prescinde ou até mesmo impede a reflexão sobre a existência, o filosofar, exprime, já, a interioridade de uma racionalidade, a qual permite que se capture o que lhe é exterior, trazendo, dessa forma, à reflexão o que lhe escapa: surge, assim, um hiato entre o que a filosofia afirma sobre o homem comum e o modo como este se vê a si mesmo. A filosofia, afirma Meyer, pende entre o impossível (o homem precisa estar para lá das paixões para identificá-las) e o inútil (a reflexão filosófica visa àquilo que o homem é de maneira irrefletida); ela deve, porém, ultrapassar o homem comum, objeto de sua reflexão e descrição, propondo-lhe pensar concomitantemente a paixão a) enquanto algo de que não

pode estar totalmente consciente, uma vez que é a origem das ilusões nas quais está mergulhado e b) acima de tudo, algo que pretende superar, uma vez ciente de seu caráter ilusório. Dessa forma, a filosofia é caracterizada pelo filósofo belga, na ótica de Platão, enquanto “estádio da descoberta das paixões” (p. 23), pois o homem apenas poderá pensar filosoficamente se levar em consideração o fato de estar preso nas tramas passionais: a partir da perspectiva de Meyer, todos somos filósofos potenciais na medida em que procurarmos nos libertar das paixões ao mesmo tempo em que nos recordamos das verdades introduzidas na alma antes de nascermos e que permanecem obscuras quando da nossa imersão no sensível, como preconizado por Platão; para Meyer, a razão, ou *logos*, seria espécie de anticorpo sempre presente que é preciso “reconquistar na luta dialética contra o sensível”, havendo, neste “estádio passional”, três tipos de prisioneiros: 1) os que não se apercebem de sua situação e constituem a maioria das pessoas, preocupadas que estão em acumular bens e satisfazer apetites, à mercê das paixões; 2) os que se apercebem de sua situação e procuram ultrapassá-la, os filósofos, os quais procuram seguir a razão, ou *logos*; 3) entre estes, há os que, embora se apercebam de sua situação, oscilam entre o tipo 1 e o tipo 2, podendo a) não resistirem aos apelos das paixões e penderem ao tipo 1, ou b) seguirem os imperativos da razão, pendendo, deste modo, ao tipo 2. Meyer identifica, dessa maneira, o problema das paixões com a própria contingencialidade do humano, desempenhando a paixão, aí, o papel de “ponto de apoio quase metafísico daquilo a que se deveria chamar [...] a ‘condição humana’” por criar “a necessidade de um destino onde só havia liberdade aparente”, uma vez que ela “tanto nos eleva acima de nós próprios como nos faz descer ao mais baixo”<sup>14</sup>.

Nessa encruzilhada sobressai-se a questão do agir de maneira justa na tradição platônica, com profundas implicações no âmbito da moral e da consideração de como seria uma sociedade ideal, objetivo, em princípio, da educação e, portanto, de especial interesse a essa tese.

Nussbaum (2004, p. 30 e ss.) destaca a passagem de a República (II, 359 b – 360 a) onde é narrada a história do anel de Giges, o anel da invisibilidade, a fim de destacar a introdução do questionamento acerca da possibilidade de se identificar,

---

<sup>14</sup> O homem pode converter-se no mais divino dos animais, sempre que se o eduque corretamente; converte-se na criatura mais selvagem de todas as criaturas que habitam a Terra, em caso de ser mal-educado. (PLATÃO, As leis, 766 a).

em uma pessoa que segue as regras da justiça, uma motivação intrínseca, isto é, a consecução de regras mesmo não havendo ameaça de punição (exterior). Na passagem citada, Glauco é desafiado por Sócrates a imaginar dois homens de posse do referido anel: um, injusto, faz mau uso dele; outro, justo, não o faz. O primeiro usufrui as recompensas em princípio reservadas pela sociedade aos que agem justamente; o segundo, uma vez que não fez uso do anel em seu proveito, recebe o opróbrio reservado em princípio aos injustos, ou seja, não é recompensado, não tem proveito material. Glauco, então, deve responder qual dos dois homens é mais feliz.

Nessa passagem é enfatizada a questão da motivação moral originada da atitude individual, opção do indivíduo. O homem que assim age – o segundo do desafio supracitado – é mais feliz porque é bem ordenado<sup>15</sup>, isto é, é capaz de perceber como deveria ser sua atitude de acordo com a justiça e age de acordo com essa percepção. Nussbaum conceitua justiça, nesse contexto, enquanto “algo bom em si mesmo, e não somente em vista de suas consequências”. Ora, este agir de maneira consequente tem como perspectiva a clássica ideia socrática de acordo com a qual é preferível sofrer uma injustiça a cometê-la, pois o mundo é considerado um todo bem-ordenado que se reflete na organização humana: uma ação injusta iria, por assim dizer, macular a alma, remetendo a situação à tradição órfica de um juízo final, quando os injustos seriam punidos. Com o declínio da época clássica e em especial com a ascensão do cristianismo, conforme Mondolfo (1968), amplia-se esta “apreensão de si mesmo, [tanto] para a conquista da autoconsciência, assim como da consciência moral”, na medida em que os atos humanos passam a ter sua respectiva motivação interior levada em consideração, motivação esta sediada em pensamentos e sentimentos, em detrimento da “intervenção exterior das sugestões e dos atos de uma divindade”<sup>16</sup> (p. 61). Nesta perspectiva, todo mau agir passa a ser vinculado a uma determinada paixão, cujo castigo é representado pelo próprio mal, espécie de culpa localizável nos homens e a eles imputável, culpa esta que está na raiz dos males que constituem a perturbação da ordem da natureza e do próprio homem (o pecado cristão), mal que acaba por estabelecer conexão entre culpa

---

<sup>15</sup> O conceito de ordem (*ordo*) desempenhará importante papel na filosofia agostiniana, e será um dos conceitos-chave do desenrolar dessa tese.

<sup>16</sup> Como era o caso na época de Homero, conforme menção constante na introdução a essa tese.

humana e sanção divina; por sua vez, o reto agir implica, em contrapartida, a felicidade interior e a abundância material, recompensas às pessoas justas, boas.

Representante desta tradição, Platão (2011), na *República*, caracteriza como boa uma pessoa que é dona de si mesma, “mais forte que si mesma” (*kreitto autou*). Para compreender o filósofo, é necessário levar em conta a distinção entre a razão (*to logistikon*) e os apetites (*to epithumetikon*), cabendo àquela dominar estes últimos, naturalmente insaciáveis e em perpétuo conflito. O domínio dos apetites conduz ao caos, em oposição ao *cosmos*, à ordem, à harmonia, que podem ser impostos pela razão, a qual deve decidir quais são os apetites necessários, resistindo aos desnecessários e aos que conduzem ao vício. Assim, a razão pode conferir à pessoa autocontrole, estabilidade, unidade com ela mesma, passando, enfim, a deter um *status* moral. A tradição platônica, ao considerar o todo relativo ao temporal como de natureza inferior, preconiza a busca pelo mundo racional, busca esta que também libertaria os homens dos sofrimentos e das tristezas; o cristianismo [dos primeiros séculos], conforme relata Meyer (1994), deriva da concepção platônica de o homem comum estar simultaneamente em estado de inocência (ao ignorar as paixões) e de pecado (ao agir mal à mercê das paixões) a necessidade de uma *moral do logos*, uma ascese que o liberte das paixões tendo em vista uma natureza humana universal em cujo nome o homem deve abdicar de seus interesses e de suas paixões individuais.

Pradeau (2008, p. 24) vincula esta moral do logos ao conceito de *areté*, o primor ético, o qual tem, no platonismo, a alma tanto como causa de sua excelência como de seu vício, em virtude de sua dupla natureza anímica: uma parte racional e, outra, irracional, tendo esta, por seu turno, outras duas partes, a desiderativa e a irascível. É a partir desta dupla natureza da alma e de suas conseqüentes conflitantes relações que é possível avaliar o conjunto das condutas humanas e estabelecer a tese ética de acordo com a qual a *areté* consiste na primazia da parte racional da alma sobre a irracional, uma vez que esta, a parte afetiva ou passional, é suscetível de obedecer à razão<sup>17</sup>, contrariamente ao que ocorre com a parte

---

<sup>17</sup> Para os estoicos, a interioridade humana assemelha-se, frequentemente, nas diversas situações do cotidiano, a uma matilha de cães, cada qual ladrando mais alto e tentando se impor ao grupo (os cães representam os apetites, defeitos, ou paixões humanas). Nessas ocasiões é necessária a presença do dono (a razão) que, com um comando forte, põe ordem no “canil” para que o sujeito possa viver com juízo objetivo, aberto ao universal, segundo a justiça (ESKELSEN, 2013, p. 24).

desiderativa, a qual, relacionada às necessidades fisiológicas do corpo, permanece, nas palavras de Pradeau, “surda ao governo da razão” (p. 24).

O *páthos*, a parte afetiva ou passional da alma, portanto, pode ser regida pela razão: uma vez que não é de natureza inteiramente irracional, é suscetível de mudança ou de direção, constatação que será retomada e ampliada por Agostinho. Quanto ao seu papel na compreensão das condutas, as afecções psíquicas tais como a alegria ou o ciúme, que tradicionalmente usufruem o estatuto de paixões, são experimentadas independentemente das necessidades corporais, tendo elas em comum o fato de terem como objeto uma opinião, ponto de vista defendido e expandido pela psicologia estoica. O *páthos* platônico (PRADEAU, 2008, p. 27), no entanto, pressupõe um gênero de afecção que se caracteriza por incorporar toda e qualquer realidade que possa ser sentida, transcendendo, desta forma, as afecções psíquicas ordinárias, já que Platão sustenta que tudo o que tem existência, tem aptidão tanto para produzir (*poiein*) como para sentir (*paschein*). *Páthos*, por conseguinte, é um termo genérico para designar tudo aquilo que advém a uma pessoa, tudo aquilo que ela é suscetível de suportar, sem ser sua causa. Para Platão, através da filosofia é possível o reconhecimento de uma ordem ética na existência, a qual indica aos homens o que os torna aptos a permanecerem, a terem *ethos* na cidade, uma vez que todas as coisas são governadas por uma lei universal; assim sendo, o sentido hermenêutico da *areté* platônica é revelar aos homens que eles são parte de um mundo comum cuja ordem repercute nos âmbitos ético e político. Este paralelismo entre os homens e a *polis* apóia-se no princípio de acordo com o qual os costumes da *polis* refletem os costumes dos cidadãos, ou seja, para buscar a justiça na *polis*, é preciso mudar os cidadãos, sendo a educação o único meio de reforma moral e política<sup>18</sup>.

O neoplatonismo igualmente fornece elementos à filosofia agostiniana, na medida em que (BEZERRA, 2006) dá continuidade à tradição platônica; um dos aspectos mais relevantes para a compreensão de Agostinho tem a ver com o fato de esta escola filosófica conceber o ser como uma pluralidade de esferas estreitamente subordinadas umas às outras nas quais são localizados os graus superiores e os inferiores do ser, sendo estes últimos os seres perceptíveis no espaço e no tempo,

---

<sup>18</sup> Em sua VII Carta (326 a-b) constata Platão: “O gênero humano não porá fim a seus males antes que a raça daqueles que, em retidão e na verdade, se consagram à filosofia tenha acedido à autoridade política ou que aqueles que estão no poder nas cidades se consagrem verdadeiramente à filosofia, em virtude de alguma atribuição divina”.

concepção esta que permite uma interpretação cristã que localiza no topo dos graus superiores do ser (e dos quais derivam os inferiores) um princípio, o Uno, que, por ser causa de todos os seres, é superior a eles, não sendo captável nem mesmo pela inteligência humana. Esta concepção é basilar para o desenvolvimento do pensamento agostiniano, embora não seja sua exclusividade, e marca sobremaneira a cultura ocidental no tocante a ideários tanto no âmbito da filosofia, como no da religião e, por conseguinte, da própria educação; fazem parte, por assim dizer, dos anais de nossa cultura colocações tais como as de Orígenes, Pico della Mirandola e Comenius, dos quais faço citações a partir de Eskelsen (2013), com o intuito de reforçar a onipresença desta contribuição neoplatônica.

Tal como os neoplatônicos, também Orígenes descreve a ordem dos seres localizando em seu ápice os espíritos celestiais e, em sua base, os espíritos maus e impuros, encontrando-se o homem na região intermediária; o homem, segundo Orígenes, dada sua natureza pecadora, está impedido de usufruir a região angelical, ao mesmo tempo em que, graças à sua alma, princípio de origem superior (ou divina), não se converte definitivamente em demônio para habitar os mundos inferiores. Orígenes concebe o homem como, originariamente, um espírito puro, mas cujo pecado fez com que viesse a habitar um corpo neste mundo criado por Deus, onde lhe cabe a opção de tender e aspirar ao superior ou ao inferior, aos céus ou aos infernos, opção esta dependente do exercício do livre-arbítrio humano.

Em impressionante paralelismo com Orígenes, Giovanni Pico Della Mirandola, em um dos mais célebres textos do Renascimento, a *Oratio*, ou Discurso acerca da dignidade humana, considera o homem o ser mais digno da criação por ocupar nela lugar central: de natureza ontologicamente indeterminada, é mediador do mundo natural e do mundo angélico<sup>19</sup>, distinguindo-se por ser artífice de si mesmo; ao imaginar diálogo entre Deus e Adão, escreve o italiano:

Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. (MIRANDOLA, 1989, p.53).

---

<sup>19</sup> Para Agostinho, cidade dos homens e cidade de Deus.

Para Mirandola, o homem, dotado de seu poder de autodeterminação, encontra-se em posição superior no mundo físico e biológico, implicando tal posição necessidade do predomínio da filosofia moral, dado seu valor terapêutico para o homem: o poder de o homem regenerar-se (ou de degenerar-se) remete a uma dialética entre a plenitude (condição de *Logos*) e o fracasso (condição de *idios*), cabendo ao homem o dever, nem sempre assumido, de elevar-se às realidades superiores, subsumindo, simultaneamente as inferiores. É o desenvolvimento das virtudes que confere ao homem a dignidade que o leva a sobressair-se diante das demais criaturas, caracterizando-o enquanto *magnum miraculum*.

Comenius (1996), o pai da didática moderna, possuía confiança inabalável na perfectibilidade humana, afirmando que “sementes do saber, virtude e piedade” são encontradas em todos os indivíduos normais e são suscetíveis de cultivo ilimitado; em sua *Didactica magna* (capítulo III), caracteriza a vida terrena enquanto mera preparação para a vida eterna, justificando-o, por exemplo, através da menção ao fato de que até os nomes que as Sagradas Escrituras dão a esta vida dão a entender que esta não é senão uma preparação para outra, denominando-a *via*, *viagem*, *porta*, *espera*; e a nós, seres humanos, *peregrinos*, *forasteiros*, *inquilinos*, *aspirantes* a uma outra cidadania, a qual será verdadeiramente permanente.

Também de especial interesse é a concepção de mal presente na filosofia neoplatônica, especialmente em Plotino, da qual Agostinho se apropriou. Ao propor uma concepção de mundo enquanto totalidade perfeita sob uma hierarquia de formas, Agostinho recorre a uma definição do mal de maneira não ontológica ao caracterizá-lo como carência, oriunda da alteridade do mundo sensível em relação a um bem que lhe é superior; Agostinho acaba por conciliar, via Plotino, a ideia platônica segundo a qual não haveria uma nítida demarcação entre o mundo material e o espiritual com a doutrina estoica de acordo com a qual o espírito é a forma mais sutil da matéria; nesse sentido, Agostinho oferece definição de pecado relacionando-a a esta hierarquia dos seres e caracterizando-o enquanto o que é dito ou feito ou desejado contra a lei eterna. Um dos maiores desafios à vida moral vem a ser, justamente, a necessidade de o homem saber “estimar as coisas em seu justo valor e conformar sua vontade a essa justa estimativa” (GILSON, 2006, p. 316). Entramos, assim, na questão da formulação da doutrina dos pecados capitais, a

qual, juntamente com elementos da psicologia estoica, oferecerão o substrato para uma concepção agostiniana das paixões humanas que enlaça o estético e o ético, concepção esta que implica o voltar-se ao eterno e abster-se do mutável, sinonimizando o mal com o amar aquilo que não se deve, ou o não-amar aquilo que se deveria, ou, ainda, o amar de maneira desigual o que se deveria amar igualmente, ou amar igualmente o que se deveria amar desigualmente (GILSON, 2006, p. 316). Antes, porém, apresentarei o que Bermon denomina teoria agostiniana das paixões humanas.

## 2 AGOSTINHO E AS PAIXÕES HUMANAS

Ao contrário dos estoicos, conforme Meyer (1994, p. 87) e Bermon (2008, p. 199), Agostinho não desenvolveu um tratado sobre as paixões humanas; ele também não chegou a considerar que se pudesse ou devesse viver na apatia estoica, o desejável estado de impassibilidade frente ao passional, uma vez que o homem não tem como evitar sua condição adâmica de pecador. Além do mais, para o hiponense, a apatia, que equivale, em linhas gerais à beatitude por ele defendida, é exclusividade da Cidade de Deus<sup>20</sup>. É possível, no entanto, recolher termos e conceitos agostinianos relativos às paixões.

No âmbito terminológico, para verter ao latim o que em grego se denomina *páthe*, Agostinho dá preferência<sup>21</sup> a dois termos: o vocábulo *passiones*, empregado por Apuleio, na obra *Daimon de Sócrates* (BERMON, p. 200), e o vocábulo *libido*, de uso mais geral, herdado dos estoicos e usado especialmente no primeiro livro de *O Livre-arbítrio*<sup>22</sup>, obra em que o mal é identificado com paixão, sendo esta aí definível enquanto “movimento irracional da alma que o homem compartilha com os animais selvagens” e que “se torna hegemônico na alma do homem quando a razão não a dirige”, havendo, naturalmente, más ações ou desordens propriamente humanas, tais como o amor à glória. Em especial em *O Livre-arbítrio* encontram-se colocações que permitem pressupor que Agostinho não priorizou, ao problematizar o todo relativo às paixões, sua classificação em boas ou más. Ele intentou, muito mais, determinar se as mesmas podem ser experimentadas corretamente (quando não se confundem com as concupiscências) e se elas são suscetíveis de restauração a uma integralidade originária.

Antes, porém, de discorrer sobre as paixões enquanto movimentos anímicos, é mister abordar aspectos de uma antropologia filosófica agostiniana<sup>23</sup> relativos à questão do conhecimento, a fim de que se possa melhor relacioná-las à questão do

---

<sup>20</sup> Enquanto cidadãos da Cidade dos Homens, considera Agostinho que, uma vez habitantes deste corpo maculado, nossa alma pode certamente obedecer a Deus, mas nossa carne permanece sob a lei do pecado.

<sup>21</sup> É certo que Agostinho teve acesso ao termo *perturbationes*, empregado por Cícero, bem como a *affectiones* ou *affectus*, empregados por Quintiliano e Lactâncio.

<sup>22</sup> Livro I, I.

<sup>23</sup> A antropologia agostiniana, diferentemente de algumas compreensões de antropologia atuais, cujo *ethos* visa a enaltecer a diversidade cultural e desvelar-lhe idiosincrasias, concebe a contingência humana na perspectiva de uma dimensão absoluta do ser.

mal (acima esboçada), algo de fundamental importância para que se possa compreender o que Bermon denomina teoria das paixões em Agostinho.

Conhecimento, para Agostinho, tem a ver com a busca pela felicidade<sup>24</sup>, como consta na introdução ao capítulo XIX de sua *Cidade de Deus*, felicidade esta atingível tão somente por meio de “um pensamento que se move porque busca discernir Deus e que percebe em si a presença latente dele” (GILSON, 2006, p. 223). De acordo, ainda, com Gilson, conhecer, em Agostinho, apresenta componentes de universalidade, uma vez que neste conhecer se amalgamam *o que se deve saber, como e por quê*, a fim de se conquistar a referida felicidade (beatitude), não se confundindo com “o saber pelo saber, isto é, uma busca sem fim e que, de certo modo, nutre-se a si mesma, pois se sabemos apenas por saber, jamais chega o momento em que sabemos o bastante”; o saber relativo à busca pela felicidade, por seu turno, apresenta “um fim para a busca, portanto, [apresenta] limites e um método que se ordena para alcançá-los”, procedendo “na direção de uma meta fixa, por caminhos determinados”. Neste contexto, conforme Gilson, aquilo que a filosofia agostiniana visa a ensinar aos homens conhecerem é precisamente aquilo que pode torná-los felizes<sup>25</sup> (p. 224). Uma vez que filosofia é o amor à sabedoria, por conseguinte, “sabedoria é o conhecimento beatificador que a filosofia busca” (GILSON, 2006, p. 225).

Em princípio, para Agostinho, sabedoria é uma espécie de ciência, em virtude de seu caráter de certeza ou de indubitabilidade; Paulo<sup>26</sup>, porém, ao distinguir sabedoria de ciência, leva (na ótica de Gilson) Agostinho a diferenciá-las a partir da constatação de que a sabedoria se reveste de caráter superior ao de ciência, na medida em que a sabedoria se configura como “conhecimento que põe em jogo as atividades mais nobres do pensamento humano, já que ela deve nos conduzir à beatitude como nosso último fim” (p. 225). Este postulado somado à diferenciação entre um homem exterior - relativo ao que temos em comum com os animais em geral: ao corpo físico, às sensações e aos conhecimentos sensíveis, imagens e lembranças destes - e um homem interior - relativo ao que nos diferencia como humanos, isto é, nossas comparações e julgamentos das mencionadas sensações ou conhecimentos - desemboca na célebre concepção de homem definido, em

---

<sup>24</sup> *Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit.*

<sup>25</sup> Cf. *Cidade de Deus*, XIX, 1,3: Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é a meta do bem.

<sup>26</sup> 1. Cor. 12,8,

linguagem agostiniana, como *mens*. Gilson (p. 226 e ss.) esclarece que o pensamento, em Agostinho, o qual deve conduzir à beatitude, é uno em essência, porém duplo em sua função: restrito à sua essencialidade, se ocuparia apenas com o conhecimento dos inteligíveis, função em que encontra seu ofício mais nobre, a contemplação desvinculada da ação; uma vez, no entanto, que este pensamento é o de um homem definido como “alma feita para reger um corpo”, eis que reger um corpo equivale a viver. Viver, por seu turno, implica engajar-se na ação; esta ação engloba usufruir as coisas e, para usufruí-las, é preciso conhecer, aplicar o conhecimento a fins que, apesar de não serem os da referida contemplação, nem por isso fazem com que o pensamento deixe de ser ele mesmo.

O fato de o pensamento também se envolver com objetos que não lhe são essencialmente próprios é explicável pela magistral analogia agostiniana acerca da dignidade humana. Agostinho recorre ao Gênesis para frisar que dentre todos os viventes o homem é o único para quem Deus não encontrou companhia à altura, precisando tirá-la do próprio homem; daí que Adão e Eva são concomitantemente dois e um: homem e mulher, uma mesma carne. De forma análoga, aduz Gilson, o pensamento humano, intimamente consagrado à contemplação dos inteligíveis, tem necessidade de uma duplicidade para o provimento das necessidades temporais da vida, a fim de que ele (de igual forma) pudesse se ocupar com suas mais elevadas e afins funções; esta necessidade é provida na medida em que o pensamento vem em seu próprio auxílio assumindo esta dupla função: *duo in mente una*.

Estas distintas funções são designadas por mente superior e mente inferior: dois ofícios, uma só instância. A mente superior relaciona-se ao homem interior, ao passo que a inferior, ao exterior, resultando, daí, a importância que Agostinho centra na interioridade humana, sem, contudo, desprezar o atinente ao social. A beatitude, evidentemente, relaciona-se à interioridade, desempenhando a sabedoria o papel de fim; esta, para ser atingida, requer que o pensamento de igual forma se ocupe com a ação a fim de que se possibilite a contemplação, desempenhando a ação o papel de meio. Esta dualidade é a distinção fundamental de dois gêneros de vida, conhecidos na literatura como vida ativa e vida contemplativa<sup>27</sup>, a primeira relacionável à mente inferior, ao homem exterior, à ação; a segunda, à mente superior, ao homem interior,

---

<sup>27</sup> Categorias que inspiram, por exemplo, H. ARENDT.

à contemplação. Gilson resume da seguinte maneira as “duas vidas” em Agostinho<sup>28</sup>:

A vida ativa é caminhar, trabalho, esforço, luta; ela prossegue entre as coisas desse mundo e tende para um termo que só pode ser alcançado plenamente no outro [mundo]. A vida contemplativa é a recompensa desse esforço e o preço dessa luta; ela é, portanto, o repouso obtido no fim, a visão, parcial aqui embaixo, da verdade beatificadora, a esperar sua posse total no além. Essa subordinação incondicional da ação à contemplação faz-se sentir em todos os planos da vida espiritual. Com certeza absoluta, poder-se-ia dizer que toda nossa vida terrestre é uma ação que se exerce em vista da contemplação celeste. Nos limites mesmo desta vida, pode-se dizer que toda nossa atividade moral, com a aquisição de virtudes e a realização de boas obras que ela implica, é apenas uma preparação para a contemplação mística de Deus. (GILSON, 2006, p. 228).

Embora necessários, a vida ativa e o todo que a caracteriza localizam-se, contudo, em plano subalterno ao da vida contemplativa, a qual implica o emprego do “pensamento [que] necessariamente se volta para a fonte de todo saber, as ideias divinas, segundo as quais ele julga tudo, e às quais ele se submete para julgar todo o resto: isso é a sabedoria” (GILSON, 2006, p. 229); voltado para as coisas sensíveis, ou os reflexos mutáveis das Ideias, o pensamento se apodera das coisas para gozá-las e/ou explorá-las em proveito próprio – isso é ciência. Remontando a Platão: quando o *antropos* sai da caverna, ao voltar sua face para o alto, isto é, para as Ideias, é orientado para o divino e o universal, a luz; ao se voltar para as coisas sensíveis, é confinado pelos limites do individual, submetido ao criado, às sombras.

Abordados estes elementos básicos da antropologia agostiniana, é possível, finalmente, abordar, em interconexão com esses, as paixões humanas em Agostinho, paixões estas que têm sua origem no orgulho.

## 2.1 As paixões humanas em Agostinho

Gilson (p. 230) conceitua o movimento do pensamento que se apega às coisas tratando-as enquanto um fim em si mesmo, visando ao seu gozo, como avareza, ou *radix omnium malorum* conforme a bíblia<sup>29</sup>; a avareza, em sentido comum, é a “disposição da alma que se recusa a possuir [as coisas] em comum e a partilhar”, ambicionando e reservando as coisas somente para si, como se elas existissem unicamente para satisfazer a cupidez do avarento. No âmbito do

<sup>28</sup> Gilson com base em *De consensu Evangelistarum* e *Contra Faustum Manichaeum*.

<sup>29</sup> Cf. 1 Tim 6,10

pensamento, o poder sobre as coisas origina um prazer desmedido nesse domínio, de tal sorte que o pensamento se apegue às coisas como um fim; esta avareza apresenta em sua origem o orgulho, o *initium peccati* bíblico<sup>30</sup>, assim explicado por Gilson:

O homem se vê e se conhece como uma parte do universo regido por Deus; sabe que é convocado a colocar-se em seu lugar numa ordem universal, à qual ele tem o dever de se subordinar reportando qualquer coisa ao fim comum, e não a si mesmo como fim. Suponhamos, então, que ele se recuse a aceitar essa ordem e que, reportando as coisas a ele, prefira a parte ao todo. Como se poderia qualificar esse comportamento insano, mas muito explicável, já que agora a parte que o homem prefere é ele mesmo? É um tipo de apostasia, de negação de Deus, cuja raiz é um orgulho que se transforma prontamente em avareza. (...) Suponhamos efetuada a escolha inversa, ou melhor, suponhamos que ela se efetue por uma dialética que nos liberta da servidão ao corpo. Desde que a alma começou seu movimento de redirecionamento, ela se desvia da matéria para voltar-se na direção das razões eternas, ou seja, ideias imutáveis e necessárias de Deus. Ora, buscar alcançá-las não é ceder a um movimento de avareza, visto que as ideias divinas são universais e comuns a todos os espíritos. Esforçar-se para vê-las não é um movimento de orgulho, uma vez que não se pode alcançá-las sem se submeter a elas; isso é muito mais a humildade. Julgar as coisas em função dessas ideias, enfim, não é colocar a parte acima do todo, pois não se pode conhecer as razões eternas sem alcançar a Deus, e tão logo ele seja alcançado, tudo se ordena em relação a ele. Tal é precisamente a sabedoria: contemplação, não ação; voltada para o eterno, não para o temporal; comum a todos, não individual e possuída com avareza; que submete o indivíduo ao todo, e não que usa do todo tendo em vista o indivíduo. (GILSON, 2006, p. 230 – 232)

Uma vez que o pecado se origina na ignorância, imperícia ou má-vontade em lidar de forma adequada com o sensível, é óbvio que as virtudes, as formas adequadas de ação, supõem que se saiba como lidar com o temporal para agir, ou seja, agir com sabedoria. Além disso, como enfatiza Gilson, “sacrificar a sabedoria é abdicar a dignidade do homem, que reside no melhor uso do que há de mais elevado em nós” (2006, p. 234). Aqui encontramos a chave para a compreensão do que Bermon (2008) denomina teoria agostiniana das paixões<sup>31</sup>: uma vez que se saiba lidar com o sensível, não existem paixões boas ou más por si mesmas, assim como uma arma de fogo ou o dinheiro não são bons ou maus em si mesmos – tudo depende da intenção que anima o uso que deles se faz. Bermon (p. 201 e ss.) reporta que, inicialmente, Agostinho identifica o mal com a própria paixão (ou paixões), ou, ainda, com a libido, passando a conceituá-lo enquanto “mau uso que o

<sup>30</sup> Cf. Ecl 10,15

<sup>31</sup> Em especial em Cidade de Deus, XIV, 7,2

homem faz de sua razão ou de seu espírito” vinculado a um âmbito mais abrangente, o qual engloba a paixão: ele se refere à concupiscência, em especial à do orgulho, que engloba tanto a concupiscência da carne como a dos olhos.

As paixões serão más, portanto, toda vez que se caracterizarem enquanto um movimento da alma motivado por uma vontade má. Aí deve ser buscado o mal, em Agostinho, não simplesmente nas ações nem, tampouco, exclusivamente na exterioridade dos feitos. Isso não quer dizer, evidentemente, que não existam ações más, ou, ainda, que estas não possam, por exemplo, dada sua exterioridade, resultarem em julgamento e até condenação de seu autor: o que está em questão relaciona-se à ambivalência do que se denomina amor, o qual pode ter uma boa ou uma má motivação.

Agostinho a partir de citações bíblicas constata que o termo amor é usado indistintamente para designar tanto o amor ao bem como ao mal, distinguindo-os da seguinte maneira:

O reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau. E assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é o desejo; a posse e o desfrute de tal objeto é a alegria; a fuga ao que é adverso é o temor e sentir o adverso, se acontecer, é a tristeza. Semelhantes paixões, por conseguinte, são más, se mau amor, e boas, se é bom [amor]. (AGOSTINHO, 2001, XIV, VII)

Agostinho circunscreve, dessa forma, o âmbito das coisas que não se pode amar sem o temor de perdê-las ao domínio das coisas mutáveis e sujeitas ao tempo; além disso, caracteriza a relação entre amante e objetos através daquilo que ele denomina bom ou mau amor. Tal circunscrição, portanto, engloba, obviamente, a possibilidade de um bom amor, isto é, aquele que caracteriza a relação entre amante e objetos através de uma relação adequada, na medida em que “a lei eterna ordena desapegar-nos do amor das coisas temporais e voltar-nos purificados para as coisas eternas” (AGOSTINHO, 1995, I, 15, 32); seria um equívoco, no entanto, considerar que este relacionamento adequado com as coisas, por seu turno, descarte a possibilidade de utilização e até mesmo posse das coisas: “... a lei temporal, o que ordena ela (...) senão que esses bens que os homens desejam [possam tê-los] por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e a ordem na sociedade sejam salvaguardadas?”

Já que o homem também é dotado do que Agostinho denomina *spiritus*, *mens*, *intelligentia* ou *ratio*, algo superior à alma, cabe-lhe dominar os movimentos irracionais da alma, da qual procedem as paixões, que são movimentos desordenados que o homem tem em comum com os animais. A fim de esclarecer de que forma a referida *ratio* pode controlar os movimentos anímicos, Agostinho parte da constatação de que um homem é capaz de adestrar um animal selvagem, o que significa comandar a alma do mesmo; a recíproca, porém, não é verdadeira, pois mesmo que certos animais sejam superiores ao homem em força, não têm poder sobre a alma humana. Através desta analogia, Agostinho procura evidenciar a existência, no homem, de um princípio superior à sua alma, a *ratio*, a qual “toma consciência de si mesma e de sua superioridade sobre a alma. Ela compreende essa relação de ordem à luz da lei eterna que descobre impressa nela e que quer que todas as coisas sejam ordenadas” (1995, I, 6,15). Agostinho domina esta *ratio* razão soberana (*summa ratio*) e declara que “quando o que põe o homem acima dos animais selvagens (...) domina e comanda cada uma das coisas que constituem o homem, então ele é perfeitamente ordenado” (I, 8, 18), sendo esta a maneira pela qual Agostinho atualiza a relação defendida pelos estoicos entre logos (o dono) e paixões (o canil):

No princípio de toda má ação se encontra a paixão, expressão de um desejo irracional e propriamente animal, desejo este que diz respeito às coisas que não se pode possuir sem medo de perder, e destina o homem a uma vida infeliz. Pertence à razão do homem exercer sobre tais desejos sua hegemonia (...), de tal sorte que, conforme as exigências da lei eterna, faça reinar nele a ordem entre as diferentes partes que o constituem. (BERMON, 2008, p. 206).

Até aqui Agostinho não acrescenta elementos substanciais à teoria estoica das paixões, a qual será revisitada no capítulo em que será abordada a psicologia moral estoica. A originalidade agostiniana no tratamento das paixões reside na possibilidade de imputação da origem do mal (que no filósofo hiponense corresponde não exatamente às paixões, mas aos movimentos passionais inadequados) à própria razão. Uma originalidade surpreendente.

Agostinho dá continuidade (AGOSTINHO, 1995, I, 9, 19) à apenas aparentemente prosaica analogia do adestramento de animais selvagens, constatando que nem sempre os referidos adestradores são capazes de dominar

suas próprias paixões: uma vez que têm este poder, por que não dominam sua própria alma? Bermon explica desta forma:

Que a paixão governe o homem é algo que depende, em última instância, da própria razão; e não saberíamos opor, de um lado, a desordem que vem da alma e das paixões e, de outro lado, a ordem que instaura a razão. **É na razão, ou no espírito do homem, que devemos buscar o princípio do mal. As paixões são subordinadas ao modo pelo qual a razão governa a si mesma.** (BERMON, 2008, p. 207; destaque meu).

A explicação dá margem a uma ampliação tanto do conceito de paixão como ao de libido. Uma vez que há desordens exclusivamente humanas, tais como o amor ao elogio - exemplo de uma espécie de paixão da própria razão, dado que inexistente nos animais selvagens - elas dependem, necessariamente, do espírito ou razão humana. Uma vez que de natureza diferente dos movimentos passionais anímicos desordenados, a paixão da própria razão se torna sinônima de desejo ou concupiscência, no sentido da atribuição de João<sup>32</sup>: Tudo que está no mundo é desejo da carne, desejo dos olhos e ambição do mundo: três coisas que não vêm do Pai, mas do mundo. Segundo Bermon (2008, p. 208) esta tripartição determina a forma e os princípios da teoria agostiniana das paixões, ao relacioná-las às concupiscências.

Tomando-se como exemplo o orgulho, fica clara a distinção entre as implicações do orgulho nos âmbitos da paixão e da concupiscência: a desordem afetiva promovida pelo orgulho enquanto paixão concerne à insubordinação da alma com relação à *ratio*; a desordem intelectual enquanto concupiscência decorre da insubordinação da razão a Deus, conforme exposição de Agostinho em As Confissões (livro X). Bermon explica-o da seguinte maneira:

Para se conhecer ele [Agostinho] se dirige ao Senhor (*Dominus*), que é o único Senhor, porque não tem senhor, e conseqüentemente pode exercer sozinho uma dominação justa e racional sobre todos os seres. A razão ensina ser preciso que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas, isto é, que o inferior se coloque sob a dominação do superior: a alma sob a do espírito<sup>33</sup>, o espírito sob a de Deus, no qual ele encontra o soberano bem, enquanto Deus é tal que nada existe de mais elevado do que ele. (BERMON, 2008, p. 209).

---

<sup>32</sup> 1 João, 2, 16-17.

<sup>33</sup> Em Agostinho sinônima de *ratio*, conforme Bermon (2008, p. 205).

O orgulho enquanto concupiscência é extremamente danoso ao ser humano, sendo considerado o *initium peccati*, porque através dele se concretiza a mais execrável das avarezas: o espírito humano preferir-se a si mesmo (que) a Deus. De natureza intelectual, esta concupiscência afeta a própria alma humana, a “cabeça” que deve governar o homem, a fim de que este não esteja à mercê das paixões no âmbito do sensível; nas palavras de Bermon (2008, p. 210), percebe-se “o vínculo que une o orgulho e as paixões da alma: é na medida em que a razão não se submete a Deus que se mostra incapaz de submeter a alma que deve governar. Não estando ordenada por Deus, ela não pode fazer reinar a ordem no homem”.

Em *A verdadeira religião* (1987; 38, 69) afirma Agostinho que todos os pecados humanos estão vinculados e remetem ao pecado do orgulho, o pecado originalmente cometido pelo próprio diabo, o qual, em vista de seu próprio orgulho, ambicionou uma vontade própria, que não estivesse subordinada a outra vontade superior. Dessa forma, o anjo não se manteve na verdade, que é Deus, embora tivesse sido criado com uma vontade reta. Entramos, aqui, na questão da origem do mal, relacionada ao livre-arbítrio, relacionável a uma famosa passagem de Agostinho:

Com efeito, a corrupção do corpo, que torna pesada a alma, não é a causa primeira do pecado, mas seu castigo. E não foi a carne corruptível que tornou a alma pecadora, foi a alma pecadora que tornou a carne corruptível. Alguns se inclinam aos vícios, assim como os próprios desejos viciosos nasceram da corrupção da carne, não se deve, entretanto, atribuir à carne todos os vícios de uma vida injusta. (...) A carne e as paixões da alma são por um lado inocentadas, a fim de que o diabo seja acusado. (AGOSTINHO, 2001, XIV, 3,2).

Em Agostinho, portanto, assim aponta Bermon (2008, p. 214), “O domínio das paixões da alma, isto é, a dimensão afetiva do homem, se encontra, pois, submetido à concupiscência em razão de um pecado que não é uma paixão da alma”. Disso se pode aduzir – reside aqui contribuição de Agostinho – que o homem, de natureza temporal, se encontrará em desordem ao preferir-se a si mesmo em lugar de Deus, de natureza eterna. Esta preferência é denominada por Agostinho como libido, a qual não deixa de ser uma espécie de paixão, apesar de não confundir-se com as paixões anímicas, conhecidas como *turbatio*, *affectio* ou *passio*, paixões estas definidas por sua “animalidade”, por serem experimentadas também pelos animais.

Distingue Agostinho (BERMON, 2008, p. 215) estas duas naturezas da paixão ao classificar as concupiscências sempre em relação às *libidines*, constituindo, sem exceção, pecados, ao passo que as paixões da alma (*perturbationes*, *affectiones* ou *passiones*) não têm, necessariamente, o caráter de más: elas serão denominadas libido quando experimentadas com concupiscência, uma vez que em si mesmas, podem ser boas.

O exemplo mais veemente de como as paixões podem ser experimentadas adequadamente é, segundo Agostinho, Jesus Cristo, o qual, nas palavras do hiponense, era verdadeiro homem e verdadeiro Deus, não estando sujeito a sentimentos ou movimentos desordenados anímicos ou libidinosos; Agostinho (*apud* Bermon, 2008, p. 219) afirma que Cristo experimentou-os voluntariamente, como declara, a respeito da perturbação manifestada por ocasião da morte de Lázaro<sup>34</sup>: “Seguramente, quando julgou oportuno fazê-lo, por seu poder, ele se emocionou a si mesmo com uma afecção humana, ele que, por seu poder, assumiu o homem todo inteiro”, chegando Agostinho a constatar, diferentemente de platônicos e de estoicos, a partir da conclusão de que a paixão de Cristo foi um ato, que um sábio poderia, sim, experimentar paixões. Estas, experimentadas adequadamente, se tornam boas, assim comprovando a máxima de acordo com a qual a vontade do homem torna os movimentos passionais bons, quando a vontade é boa (homem ordenado), e maus, quando a vontade também é má (homem desordenado). Agostinho (2001), porém, apesar de conceder que o passional possa ser adequado a uma ordenação superior, enfatiza o fato de elas pertencerem a esta vida, à vida terrena, na qual estamos por natureza sujeitos à fraqueza da condição humana, questão anteriormente explanada na relação entre filosofia e paixões humanas, questão esta, também, que implica a necessidade ou possibilidade de as tentações a ela relacionadas não resultarem, necessariamente, no pecado cristão. A apatia, em Agostinho, por conseguinte, é uma “condição que permite experimentar as paixões (...) como um efeito de poder” (BERMON, 2008, p. 226). A referida fraqueza humana foi superada em Cristo, mas ainda é um problema aos homens, os quais estão imersos em um cotidiano no qual estão às voltas com as paixões humanas, normalmente agindo de maneira desordenada, dando origem, desta maneira, ao mal, problema intimamente relacionado às referidas paixões e ao livre-arbítrio.

---

<sup>34</sup> Em João 11, 38 lê-se: Jesus, pois, [soube da morte de Lázaro e] comovendo-se outra vez, profundamente, foi ao sepulcro (...) Destaque meu.

## 2.2 Agostinho e o problema do mal

Um clássico dilema, na elaboração de Lactânncio<sup>35</sup>, resume o mal-estar humano diante da questão do mal: *Ou Deus quer impedir o mal e não consegue, ou ele pode, mas não quer, ou ele não só não pode como não quer, ou ele pode e quer.* Agostinho foi um cidadão de seu tempo, período de esfacelamento do Império Romano, época marcada por várias crises e preocupações, entre as quais se destaca o problema do mal na incipiente cultura cristã oficializada no Império Romano: como pode Deus, do qual se diz que é bom, permitir o mal?

Atualizada a pergunta, temos, no século XX, Auschwitz, eloquente símbolo do mal, na medida em que desarticula todo discurso reivindicador de sentido para a história ao minar os mitos iluministas de uma modernidade capaz de desenvolver-se levando progresso material à sociedade e excelência cultural aos indivíduos, de sorte que no século XXI temos, no âmbito filosófico, a reedição do dilema supracitado: “Por que o Absoluto, sabendo que a finitude implica essencialmente a possibilidade do mal, fez vir a finitude à existência?” (OLIVEIRA, 2006, p. 38).

O mal, nas palavras de Oliveira (2006)<sup>36</sup>, é um antigo problema filosófico que atormenta o ser humano<sup>37</sup> que busca descobrir-se enquanto humano, uma vez que é pretensão básica da filosofia “construir um sistema de proposições capaz de integrar todas as coisas em uma ordem inteligível”. Oliveira (2006, p. 24 e ss) apresenta elementos de uma concepção de ser humano<sup>38</sup> afirmando que a possibilidade de o homem conceber o bem requer a consideração concomitante de ser humano enquanto ente contingente e ente inserido no horizonte de uma totalidade ou absoluto; somente na conveniência destes dois aspectos poderia haver ou poderia se efetivar o referido bem, dado que o ser é constituído por duas dimensões, uma absoluta e outra contingente.

---

<sup>35</sup> Lucius Caelius Firmianus Lactantius, um dos primeiros autores cristãos, conselheiro do primeiro imperador romano cristão, Constantino I.

<sup>36</sup> Optei por restringir-me a Oliveira uma vez que o mesmo, filósofo reconhecido, também é teólogo e permite uma abordagem do mal em consonância com a tradição iniciada (ou reimpulsionada) por Agostinho.

<sup>37</sup> Certamente são poucos os que se preocupam com a (não) moralidade de suas ações no cotidiano; destes poucos, menos ainda considerariam válidos, por exemplo, os preceitos estoicos relativos à forma de autodeterminação moral, assim resumidos por Gazolla (1999, p. 88): “A grandeza estoica está (...) na descoberta do núcleo interior da ação moral, dependente da escolha de cada um, e na possibilidade do exercício de reconhecimento dos fundamentos universais e particulares, pelo logos que todo homem tem”.

<sup>38</sup> Com cuja compreensão de filosofia me alinho.

Oliveira afirma, assim, a espiritualidade do ser humano (o homem interior agostiniano), a qual é co-extensiva à totalidade do ser; o ser humano, inteligente, livre e estético, portanto, é essencialmente relacionado a uma dimensão absolutamente necessária, assim descrita (2006, p. 26): “O Absoluto pertence ao conteúdo de nossa consciência, embora nunca como um objeto claramente captado. [...] as tentativas de traduzir esse conhecimento atemático num conhecimento temático [...] através da reflexão filosófica, são sempre precárias”. Numa perspectiva em que se percebe influência agostiniana Oliveira concebe “Deus como fundamento de todo e qualquer conhecimento” e todo ente como portador de um logos:

A dimensão absoluta é o ponto de referência último da intencionalidade espiritual, o que significa que o horizonte de sua inteligência e de sua vontade é sempre maior do que os possíveis entes ou campos de entes que se lhe apresentam, precisamente enquanto ser aberto à esfera absoluta, que é fonte de inteligibilidade de tudo. Ora, o ser absoluto, a que o ser humano está essencialmente relacionado, não pode ser de uma dignidade ontológica inferior à do próprio ser humano que é a ele relacionado. Portanto, ele tem que ser pensado como ser pessoal absoluto, dotado de inteligência, vontade e liberdade absolutas. Por isso, à dimensão absoluta da totalidade compete a efetivação plena das características imanentes da dimensão originária. Assim, o Absoluto é reflexividade e autofundamento absolutos e, nesse sentido, espírito absoluto, inteligência absoluta, saber que sabe de si mesmo, enquanto reflexão total sobre si mesmo, revelação a si mesmo, autoiluminação em si mesmo e para si mesmo, identidade absoluta entre ser e reflexão, inteligibilidade absoluta e fundamental, a pressuposição de toda posição que, por essa razão mesma, não pode ser deduzida, o chão absoluto a partir de onde podem ser revelados os limites de nosso saber, fonte e termo de toda inteligibilidade, portanto o “primeiro” de todo conhecimento. (...) O Absoluto não se revela como outro diante da razão, mas antes como razão absoluta, identidade plena entre ser e pensar, princípio último de inteligibilidade de tudo, que por isso conhece tudo em si mesmo: todo e qualquer ente é, enquanto principiado do princípio absoluto, em princípio e na medida mesma em que é inteligível, portador de um “logos”, de uma logicidade imanente, uma vez que a universalidade absoluta do lógico implica que tudo seja a ele submetido e, por essa razão, aberto ao saber. (OLIVEIRA, 2006, p. 28).

O ser absoluto, sintetiza Oliveira, tem a razão de ser em si mesmo. Caracterizando-se como esfera incondicionada e fundamento absoluto do agir humano, o ser absoluto torna-se o horizonte de nosso agir, orientando para uma validade incondicional, um sentido último “que torna possível ao ser humano perguntar pela verdade de seus conhecimentos e pela correção de suas ações e, assim, distanciar-se de toda facticidade. Isso o distancia, em sua ação, da submissão necessária às convenções sociais ou ao determinismo da natureza” (p. 29); esse sentido último permite afirmar que

(...) no mais profundo de nosso ser-no-mundo encontramos, de forma oculta, o vestígio do Bem Absoluto, que muitas vezes denominamos sentido ou felicidade, como o vestígio de um poder infinito e incondicional. Por essa razão, o Incondicionado e Infinito vive na raiz mais íntima de nosso existir no mundo, e essa abertura à esfera do Incondicionado é o fundamento de nossa essência como espírito finito no mundo. Daí porque ser homem significa, de certo modo (...), unidade com o Infinito e o Absoluto. O ser humano se revela, precisamente, enquanto ser racional, como portador da capacidade de retorno reflexivo à medida última de toda inteligibilidade (Inteligibilidade Originária) e de toda bondade (Bondade Originária). (WELTE *apud* OLIVEIRA, 2006, p. 30).

Uma totalidade constituída por um aspecto absoluto e outro contingente implica, devido a sua própria constituição ontológica, que o *antropos*, independentemente da intensidade da escuridão da caverna onde se encontra, volte a sua face para o alto, ao Absoluto, dada a consciência inefável de sua própria inteligibilidade e bondade que o torna saudoso de um lar que, no entanto, não é aquele por ele habitado, tornando-o, em linguagem agostiniana, um cidadão de dois mundos; implica, de igual modo, a constatação da existência de diferentes graus dinâmicos de perfeição nesta mesma totalidade, na qual o ser humano, enquanto contingente, é de natureza afim ao relativo, ao condicional, ao limitado e à finitude, sendo, por conseguinte, essencialmente imperfeito.

Voltando ao dilema de Lactâncio atualizado por Oliveira (2006, p. 33): “a finitude não é em si mesma o mal, mas sua condição de possibilidade, ela só pode ser pensada enquanto essencialidade afetada pela possibilidade do mal, uma vez [que é] limitada” é uma constatação dependente da aceitação de que os entes se encontrem em diversos graus de aperfeiçoamento<sup>39</sup>, é condição para localizar o ser humano enquanto ente situado entre uma vontade absolutamente infinita (necessariamente boa) e uma vontade totalmente finita (nem boa nem má) - a vontade humana se localiza entre a infinita e a finita. Essencialmente aberto ao Absoluto, o ser humano pode, através dos atos de sua vida ativa, agir em contradição com sua essência ao deixar de querer aquilo que ele sempre e necessariamente quer ou deveria querer, ou seja, o bem. Em contiguidade se pode afirmar que “a efetivação do mal na vida humana é para o ser humano uma efetivação de si mesmo e com isso igualmente uma anulação do sentido total de sua existência”. (WELTE, *apud* OLIVEIRA, 2006, p. 34).

---

<sup>39</sup> De que são exemplos as passagens referentes a Orígenes, Mirandola e Comenius.

O mal, então, é uma negação de ser, uma privação de uma perfeição devida: uma conclusão a que chegou Agostinho. De forma muito dolorosa.

### **2.3 A elaboração agostiniana da questão do mal**

A questão *unde malum* é central no pensamento de Agostinho, tendo ele pertencido, dos 19 aos 28 anos, ao maniqueísmo, movimento que propunha como resposta à questão sobre a origem do mal uma visão dualista da criação, composta por um aspecto relativo ao bem e outro ao mal, ambos em constante embate. Essa visão dá margem a um entendimento de mal desvinculado, em sua origem e em sua essência, de Deus. A alma do homem é uma partícula divina prisioneira no reino do mal: toda maldade, todo sofrimento a que o homem está sujeito dele não se origina, estando, porém, ao seu alcance dele se libertar por meio de ensinamentos, práticas ascéticas e certos rituais (AGOSTINHO, 2004, VII, 2,3). A ideia maniqueísta de luta (a qual implica, necessariamente, defesa e ataque, possibilidade de ser ferido e de ferir) entre o bem e o mal implica, no entanto, a possibilidade de um deus vulnerável, característica não condizente com divindade em Agostinho, o qual afastou-se do maniqueísmo (AGOSTINHO, 2004, VII, 3,4), insatisfeito com a alternativa proposta de caracterização de Deus enquanto substância corpórea ou material (AGOSTINHO, 2004, VI, 5, 8) e do problema do mal simplesmente como originário do princípio ontológico das trevas.

Em Milão, em contato com Ambrósio, Agostinho passou a considerar Deus como “substância espiritual” e, o homem, ser “criado à imagem e semelhança de Deus”; tal consideração possibilitou-lhe a compreensão de que “se Deus é um ser perfeitamente espiritual ou imaterial e considerando que o que há no homem de imaterial é a alma, obviamente é nesta que está a semelhança do homem com Deus” (COSTA, 2002, p. 143).

Também Agostinho oferece sua elaboração do dilema acerca da origem do mal vinculada a uma ideia de um Deus benigno e de uma criação essencialmente boa: Qual a origem do mal, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas enfim, o Criador e as criaturas todas são bons. Donde, pois, vem o mal?<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Cf. Confissões VII, 5,7; a mais elaborada resposta agostiniana ao dilema encontra-se em O Livre-arbítrio I, 2,4.

À procura de respostas à questão do mal, um angustiado Agostinho relata “ter ouvido falar” (AGOSTINHO, 2004, VII, 3,5) de uma explicação ao problema do mal, advindo, assim, o *collyrio dolorum* (AGOSTINHO, 2004, VII, 8,12) às suas angústias, a filosofia neoplatônica:

E primeiro, querendo Vós mostrar-me primeiramente como resistis aos soberbos e dais graças aos humildes (...), me deparastes, por intermédio de certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim (AGOSTINHO, 2004, VII, 9, 13).

Tem início, assim, a onipresença das teorias neoplatônicas em Agostinho, em especial de Plotino, através de sua proposição de que os mundos inteligível e sensível têm o mesmo princípio e fim ontológico: tudo deriva e volta ao Uno (COSTA, 2002, p. 159).

Costa (2002, p. 160) refere que, desta forma, Plotino oferece uma explicação metafísica do cosmo através da emanção: do Princípio, ou Uno, que é fonte de tudo o que existe, emanam todas as coisas por processões, as quais permitem compreensão da multiplicidade do mundo sensível, uma vez que “compreendem graus diversos ou intermediários hierarquicamente dispostos da perfeição”, dando, margem, assim, a uma concepção de continuidade entre os mundos inteligível e sensível – concepção esta que, diferente da maniqueia, que propunha uma visão dualista da criação, permite a Agostinho conceber os graus inferiores da processão essencialmente ligados a uma possibilidade do mal. Essa possibilidade é vinculada por Agostinho a dois princípios interrelacionados: a teoria da liberdade da vontade humana (*liberum voluntatis arbitrium*) e a teoria do mal como privação do bem (*privatio boni*), teoria de inspiração platônica desenvolvida por Plotino: o mundo é desdobramento do Uno e, quanto mais distante da origem se encontra um ser, menos nele age a boa natureza original.

Agostinho chegará à conclusão de que a origem do mau agir está no próprio homem, sendo uma questão relativa, em última instância, ao livre-arbítrio humano<sup>41</sup>, assim possibilitando um entendimento de pecado enquanto resultante de uma vontade perversa. O mal vem a ser um ato humano, uma ação (AGOSTINHO, 2004, VII, 3,5), assim explicando-se o *malum morale*; o *malum physicum*, por seu turno, é

---

<sup>41</sup> Teoria de Metódio de Olimpo, pensador cristão, constante na obra *De autexusio* (311 d. C.) apropriada por Agostinho, de acordo com Bracht (2004, p. 6).

a pena aplicada por Deus devida ao mau agir humano<sup>42</sup>. Permanece, porém, uma faceta da problemática, mais precisamente, a origem da desobediência a Deus. Agostinho, que reconhecia não duvidar de ser detentor de uma vontade, perseguia explicação ao fato de poder querer ou preferir o mal ao bem (AGOSTINHO, 2004, VII, 3,5). Tal explicação tem a ver com o mau exercício do livre-arbítrio humano (AGOSTINHO, 1995, 16, 35) o qual implica o mal moral; Deus, portanto, não é o autor do mal, Ele apenas castiga o autor do mal moral (que se origina na vontade humana) através do *malum physicum*, castigo este que, devido à dor e sofrimentos a ele relacionados, é tomado pelo castigado como mal (embora seja justo, uma vez que consequência do mal moral)<sup>43</sup>.

Como antídoto ao mau agir (*male facere*), consequência de uma vontade débil, recomenda Agostinho desapegar-se das coisas temporais e incertas e voltar-se às coisas eternas e divinas:

Distinguímos também, com clareza suficiente, as duas espécies de realidades, umas terrenas e outras temporais. E as duas classes de homens, uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu. (...) cometer o mal [não] 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. (...) cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar às coisas mutáveis e incertas, ainda que estas se encontrem perfeitamente dispostas, cada uma em sua ordem, e realizem a beleza que lhes corresponde. (...) é próprio de uma alma pervertida e desordenada escravizar-se a elas. (AGOSTINHO, 1995, I, 16, p. 35-36)

<sup>42</sup> Metódio, *De autexusio* XVI, 2 – XVII, 2 (Cf. BRACHT, 2004, p. 13).

<sup>43</sup> (AGOSTINHO, 1995, I, 1,1): Deus, por ser bom, não pode praticar o mal; por ele ser justo, porém, deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. (...) As más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário.

### 3 ELEMENTOS DA PSICOLOGIA MORAL ESTOICA

#### 3.1 A *aphateia* estoica

De acordo com Brun (1986), a Stoa teve início, formalmente, com Crisipo, no século IV a. C, em solo grego; em sua fase romana, teve em Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio seu apogeu; os pensadores e as obras estoicas que mais influenciaram Agostinho são deste período, o qual se estende pelos primeiros séculos da Era Cristã. Por mais de meio milênio os ensinamentos estoicos marcaram, decisivamente, os rumos que tomou a cultura greco-romana e, em continuidade, a cultura cristã.

O ensinamento estoico, dividido em lógica (que engloba o que hoje se denomina epistemologia ou teoria do conhecimento), física ou filosofia natural (que compreende o que se entende por metafísica ou teoria geral do ser, cosmologia e teologia) e ética (que inclui, em última instância, a psicologia moral), era o movimento filosófico ainda mais em voga na época de Agostinho.

A física ou filosofia natural era, ao mesmo tempo, monística (existe um princípio único para toda a diversidade existente), materialista – (tudo o que existe é de natureza material) e panteísta (Deus, ou o Princípio Superior está em tudo); este último aspecto é o que, de maneira especial, permite aproximar a teologia da física estoica. Aspecto, a propósito, evidente em Agostinho, quando, ao referir-se a Deus, afirma:

...embora não te concebesse sob a forma de um corpo humano, era todavia levado a conceber alguma coisa de corpóreo espalhado pelos espaços, quer imanente ao mundo, quer difuso para além do mundo, pelo infinito, e que fosse justamente isso o incorruptível, e o inviolável, e o imutável que eu antepunha ao corruptível, e ao violável, e ao mutável... (AGOSTINHO, 2004, VII, I, 1)

Dentre os abundantes exemplos de uma espécie de panteísmo agostiniano pode-se citar:

E assim, também, vida da minha vida, concebia que tu [Deus], um ser imenso, através dos espaços infinitos, de toda a parte, penetravas toda a massa do mundo, e fora dela, em todas as direções, pela imensidão sem fim, de tal modo que te contivesse a terra, o céu e todas as coisas, e todas elas acabassem em ti, enquanto não acabavas em parte alguma. Assim como a massa de ar, deste ar que está por cima da terra, não impede que a luz do sol passe por ele, penetrando-o, sem o romper ou rasgar, mas enchendo-o por completo, assim também eu julgava que não só o corpo do

céu, e do ar, e do mar, mas também o da terra, te eram acessíveis e penetráveis por todas as partes, das maiores às mais pequenas, para receber a tua presença que, com invisível inspiração, governa, interior e exteriormente, todas as coisas que criaste. (AGOSTINHO, 2004, VII, I, 2)

Também é inconteste a influência da ética estoica em Agostinho, a tradição do *vivere naturae* enquanto senda e fim da vida humana de tríplice via: a) viver de acordo com a natureza pessoal particular, buscando respeitar e desenvolver características e habilidades próprias; b) viver de acordo com a natureza peculiar do gênero humano, buscando reconhecer seu lugar e função na criação, buscando viver de acordo com a *ratio*; c) viver, por fim, de acordo com a natureza cósmica (conceito bastante em voga presentemente no mundo ocidental, no sentido de buscar preservar o meio ambiente e de garantir sua sustentabilidade).

Os estoicos tinham uma visão muito sofisticada de natureza: criam ser ela um todo ordenado por um *logos*, cuja estrutura reflete-se, em escala reduzida, em cada ser humano, enquanto microcosmo. Não houvesse esta correspondência, seria impossível sondar os mistérios da natureza exterior; este sondar inicia-se e tem seus fundamentos *in interiore homine*, como diria Agostinho, na já referida *mens*. Foram os estoicos que radicalizaram a supremacia do *logos* no homem sábio, no homem que vive a *aphateia*, concedendo-se ao todo relativo ao *pathos* um caráter de antinaturalidade, simplesmente porque este todo não é de natureza racional, porque sua presença é decorrente da ausência do *logos*; é neste sentido que Agostinho identifica o mal enquanto *privatio boni*.

Para Robin (1970, p. 118 e ss.), os estoicos sistematizaram o que em Platão se encontra disperso: a concepção de uma vida psicológica vinculada a uma teoria das paixões, tais como a cólera, o medo, a audácia, a inveja, o arrependimento, a piedade. Esta psicologia das paixões, vinculável a uma moralidade, aprofunda a célebre tese socrática, retomada por Platão, de acordo com a qual só se erra por ignorância, por não se ter conhecimento verdadeiro.

Desembocamos, aqui, em um ponto caro aos estoicos: sua psicologia moral, objeto de acurados estudos realizados nas últimas décadas do século XX<sup>44</sup>; estes estudos lançam luzes na conflituosa relação entre a parte racional e a parte passional dos seres humanos, de especial interesse a esta tese.

---

<sup>44</sup> Em especial Inwood (1985).

### 3.2 Elementos da teoria estoica da ação humana

Brennan (2006) caracteriza o que considera uma teoria da ação humana no estoicismo a partir de termos e conceitos da epistemologia e da axiologia estoicas.

A epistemologia estoica remete à doutrina das impressões, a qual, em resumo, implica alterações na alma, ocasionadas por objetos sensíveis, através dos sentidos; as impressões podem ser racionais ou irracionais.

Serão racionais se conformes à razão perfeita, personificada no sábio; como há poucos sábios, as impressões costumam ser irracionais, corporificadas em impulsos e crenças: animais e crianças, por exemplo, adotam ações sugeridas por seu conteúdo aparente, quando, por exemplo, fogem ou sentem pavor diante de uma situação que, aparentemente, representa-lhes perigo à integridade física. Uma possível postura sábia implicaria tomar o conteúdo da impressão como uma mera representação; o adequado seria chegar de maneira ponderada à conclusão, ou não, de se as coisas realmente são como demonstradas pela impressão, o conhecido assentimento estoico. Só então o conteúdo da impressão moveria o agente. O caso normal, dada a escassez de sábios, é toda e qualquer impressão causar uma resposta automática de assentimento, denominada de crença ou *doxa*. O segredo – e desafio – de todo sábio estoico, ou daquele que pretende sê-lo, é a conquista de uma adequada relação entre estados (relativos à interioridade humana) e eventos (exteriores ao sujeito). Tentando atualizar a questão: um período de dificuldades econômicas, desemprego, uma tempestade que arruíne bens, deveriam ensejar uma reflexão no sujeito a fim de verificar até que ponto os sucessivos e múltiplos eventos advindos da situação em questão provocam estados (interiores) inadequados, como deixar-se levar pela revolta, a ira, o desejo de roubar.

A axiologia estoica, por seu turno, fornece elementos valiosos para a melhor compreensão de sua psicologia. Em resumo, para os estoicos, somente a virtude e tudo o que dela participa é um bem; por conseguinte, o vício e tudo o que dele participa é um mal. Tudo o mais é indiferente, isto é, não é benéfico nem nocivo, não exercendo efeito sobre a felicidade ou infelicidade do indivíduo. Referente a estes indiferentes há um tipo de valor denominado seletivo: os estoicos consideravam, por exemplo, saúde e doença, indiferentes. Eles detinham apenas um valor de planejamento, relevante para impulsos orientados para o futuro. Se já estamos de posse de um indiferente, o valor de planejamento escapa à consideração, é puramente indiferente, devemos agir de maneira equânime tanto quando de posse

da saúde como da doença; em se considerando o futuro, por ter a saúde um valor de planejamento maior que o da doença, este fato nos leva, nos fornece bases racionais para buscar a saúde e evitar a doença. Para os estoicos, os indivíduos comuns não estão especialmente mal informados quanto a suas crenças a respeito da realidade ordinária. No que tange, porém, a questões de avaliação, há desorientação geral nas apreciações do que seria bom ou mau: costumamos julgar coisas indiferentes como boas – saúde, dinheiro, afeto, honra, conforto – e como más seus opostos – doença, falta de dinheiro, de afeto, desonra, falta de conforto.

Apesar de ser possível um juízo correto quanto a ser a virtude um bem e o vício um mal, assim como a consideração de uma coisa indiferente enquanto tal, o usual é que os indivíduos passem a vida buscando saúde, riqueza e conforto como se fossem coisas boas – crença falsa – e evitando e temendo a doença e a pobreza como se fossem coisas más – outra crença falsa. Essas crenças falsas – também motivações psicológicas operacionais das ações intencionais do agente – são, para os estoicos, conhecidas como *pathe* (relativas ao *pathos*), são, ainda, sentimentos, um tipo peculiar de impulso. Essas crenças são as formas de impulso mais familiares, mais conhecidas, muito mais do que seriam as motivações virtuosas.

Os estoicos fornecem uma descrição da estrutura dos impulsos, a *hormé*, o cerne de sua psicologia, impulso racional que é a noção central de sua psicologia moral. O impulso engloba motivações, desejos, inclinações virtuosas ou viciosas dos indivíduos, caracterizando-se tanto como condição necessária quanto condição suficiente para a ação: quando um agente tem impulso de fazer algo, normalmente faz. Cada impulso é um assentimento, um movimento da alma, um acontecimento psicológico que ocorre na ação, quando da cooperação de exteriores; também pode ser considerado um evento mental que conduz a uma ação, uma motivação psicológica causalmente suficiente e imediatamente antecedente de uma ação intencional que pode ser acompanhada de uma postura avaliativa geral (prós e contras), desejável qualidade de todo sábio.

É possível caracterizar elementos desta psicologia enquanto substrato de uma filosofia moral agostiniana a qual, por seu turno, preconiza equilíbrio na sutil relação entre estados psicológicos interiores e eventos exteriores do cotidiano, forma de agir de acordo com o *logos*, maneira de estarmos cada vez menos à mercê das paixões humanas, estando em atitude de *skholé*, espécie de disposição

interior frente a eventos exteriores de qualquer natureza, objeto de estudos humanistas<sup>45</sup>.

Fica evidente, após a consideração desta psicologia moral, que os estoicos<sup>46</sup> desejavam obter uma visão clara do que é realmente válido na vida. Eles desejavam, na medida do possível, evitar enganos sobre o que é realmente bom ou mau, enganos codificados em crenças e expressos em ações. A questão acerca da possibilidade de o ser humano deixar de agir ou de agir o menos possível à mercê das emoções ou paixões humanas, embora assuma ares de estranheza a indivíduos do século XXI, é baseado em uma acurada visão da motivação humana e o papel indispensável do assentimento, assentimento este que caracteriza, por excelência, um ser racional, dotado de um *logos*.

É o que Agostinho propõe. Trata-se de uma orientação estética que permite àquele que busca agir de acordo com o *logos* nas situações do cotidiano: 1) avaliar o valor de cada coisa, 2) adotar assentimentos apropriados às impressões e 3) atingir consonância entre impulsos e ações, de modo a perseguir a consistência entre crenças, atitudes e estados mentais (uma orientação ética).

---

<sup>45</sup> Como em Weir (1993).

<sup>46</sup> Cf. BRENNAN (2005), GAZOLLA (1999) e NUSSBAUM (2003).

#### 4 AS PAIXÕES HUMANAS – BREVE RETOMADA HISTÓRICA

A estética agostiniana é, portanto, caracterizável enquanto processo racional que, aliado à *voluntas*, pode revestir-se “da capacidade de refrear, por exemplo, uma sensação de agrado se, ao ser ajuizada, esta se revelar desadequada” (FERREIRA, 2012, p. 187) na tradição estoica referida, constituindo-se, também, enquanto ética. A fim de apresentar elementos do enlace entre estética e ética agostinianos, reporto histórico das paixões humanas, uma vez que estas, entendidas enquanto pecados capitais, desempenham papel fundamental tanto para a igreja, como para Agostinho, um dos mais importantes representantes desta.

Em seu estudo sobre Evágrio Pôntico (345-399), Leloup (2003) enfatiza a importância de sua obra, a qual serviu de referência às tradições monásticas oriental e ocidental. Evágrio Pôntico, na obra *Practike*, apresenta um “tratado de terapêutica do séc. IV, cujo objetivo consiste em permitir ao homem conhecer sua verdadeira natureza ‘à imagem e semelhança de Deus’, liberada de todas as suas anomalias congênitas ou deformações patológicas” (LELOUP, 2003, p. 85). Dada a importância de Evágrio para a tradição eclesiástica ocidental no tocante à constituição daquilo que posteriormente se denominará os pecados capitais - corporificação das paixões humanas - começo este capítulo abordando seu legado.

Evágrio descreve na obra *Practike* como o monge pode adquirir a equanimidade, um estado não-patológico da *psique*. A obra consiste no preconizar de uma luta contra o que ele denomina *logismoi* – o correspondente aos termos cristãos demônios ou diabolos (aquilo que divide o homem em dois), ou, ainda, satã, termo derivado da palavra hebraica *shatan* (obstáculo), implicando a necessidade de discernimento, no interior do homem, daquilo que cria obstáculo à realização do ser, no sentido de reconhecer-se e de desenvolver-se enquanto *imago dei*. Evágrio aponta oito *logismoi*, oito sintomas de uma doença do espírito ou do ser que transformam o homem em ‘viciado’, em estado de *hamartia* – de ‘pecado’. Esses oito *logismoi*, uma vez suprimida a *superbia*, reduzem-se a sete e tornam-se os “sete pecados capitais” da Igreja, através de São João Cassiano (365-435), contemporâneo de Agostinho (e, ao lado deste, uma das principais autoridades da igreja) e de Gregório Magno (540-604).

Em sua obra, similar a um tratado terapêutico, Evágrio aponta a causa dos sintomas e o remédio para cada um dos *logismoi*, que são: *gastrimargia*, gulodice e

afins; *philarguria*, avareza e afins; *porneia*, a luxúria e afins; *orge*, ira e afins; *lupe*, frustração e afins; *acedia*, melancolia e afins; *kenodoxia*, vanglória e afins; *uperephania*, orgulho e afins. Muitos outros *logismoi*, tais como o ciúme e a mentira, atormentam o homem; destes, Evágrio deriva, ainda outros. O remédio, para todos, tem início com o discernimento e materializa-se através de uma rígida disciplina cotidiana (a vida monástica) com o objetivo de não se envolver em situações nas quais se pudesse cair em tentação e, assim, pecar.

A Igreja Católica menciona, ainda hoje, a doutrina dos sete pecados capitais em seu Catecismo, doutrina reunida pelo supramencionado João Cassiano, na época de Agostinho, e posteriormente desenvolvida por Gregório Magno. Cassiano, por volta de 400, percorreu os desertos do Oriente a fim de registrar as experiências de diversos monges; dando sequência a esta tradição, o Papa Gregório descreve mais aprofundadamente os referidos vícios, trabalho ao qual especialmente Tomás de Aquino deu acabamento, enumerando e descrevendo os vícios, ou paixões da alma, tais como os conhecemos hoje: vaidade (ou soberba), avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia ou preguiça. Cada um destes (assim Aquino em consonância com Evágrio), por sua vez, arrasta atrás de si “filhas”, “exércitos” de outros vícios, daqueles oriundos e a eles ligados: os sete são capitais, por comandar os demais, deles derivados.

Em conjunto, estes vícios ou paixões da alma permitem configurar uma espécie de segunda natureza humana, natureza esta afim aos *pecados* (para os cristãos) ou paixões humanas, as quais são obstáculo para o que se poderia denominar religião no sentido atribuído por Agostinho: a busca por uma vida mais racional, feliz<sup>47</sup>. Caso o ser humano não busque este tipo de vida, inevitavelmente estará condenado aos mundos infernais, o *hades* grego: a vida dos cristãos nos tempos de Agostinho, muito mais do que hoje, era marcada pelo temor de um juízo final, pelo temor do *hades*, ou tártaro, ou, ainda, mundos infernais (Cf. BROWN, 2005 e DODDS, 1975). Brisson (2003) relata que na Antiguidade era comum a crença de acordo com a qual a alma dos mortos passaria por um julgamento de seus atos perpetrados por ocasião da vida terrena: as almas boas eram enviadas às regiões bem-aventuradas, ao passo que as más, ao tártaro. Destas últimas, as tidas como “curáveis” cumpriam sua estada no *hades* com um fim pedagógico, na medida

---

<sup>47</sup> Cf. A verdadeira Religião.

em que os preceitos morais eram, de certa forma, estendidos a estes mundos infernais com o objetivo de que, através do sofrimento, as almas se purificassem; aquelas tidas como “incuráveis”, porém, padeciam indefinidamente no *hades*, situação esta também de alcance pedagógico<sup>48</sup>, já que servia de exemplo do que poderia acontecer às “curáveis”, caso não “melhorassem”. Esta segunda natureza, estreitamente relacionada com os pecados, para Tomás de Aquino é o que permite afirmar haver duas formas de morte: a primeira é a do corpo físico, quando a alma se separa do corpo; a segunda é da alma, quando esta se separa de Deus. Esta é muito pior do que a primeira e tem, como causa, o pecado, o qual deve ser evitado. Agostinho afirma que o pecado gera no ser humano uma tendência a incorrer cada vez mais repetida e intensamente no erro, de tal forma que, quanto mais se peca, mais predisposto se está ao pecado, gerando, assim, o vício. A fim de aclarar o contexto, passo, agora, a descrever brevemente os pecados capitais como descritos por Evágrio Pôntico (2013) em um dos primeiros tratados sobre os vícios capitais, ou paixões da alma:

#### 4.1 Primeiro vício capital – a gula<sup>49</sup>

Com relação à gula, afirma Evágrio ser a moderação a base para a *praktike*, cuja tradução corresponde a *vida ativa*, uma existência dirigida por uma disciplina espiritual com o objetivo de purificação das paixões da alma humana: “quem domina o próprio estômago, diminui as paixões; pelo contrário, quem é subjugado pela comida, aumenta os prazeres”. Evágrio afirma ser a gula a origem das paixões; para explicar, Evágrio propõe um paralelismo: assim como muita lenha em uma fogueira resultará em muita chama, o excesso de alimentos nutrirá a concupiscência, donde se pode inferir que a moderação na comida não alimentará a referida concupiscência. Condição elementar para a prática da contemplação é a não sujeição do asceta à gula:

O desejo de comida gera desobediência e uma deleitosa degustação afasta do Paraíso. As comidas saborosas saciam a garganta e nutrem o glutão de

<sup>48</sup> Pode-se considerar este alcance de dupla natureza, servir de admoestação aos ainda “vivos” para que tenham uma vida virtuosa: Brown (2005, p. 238) cita o caso de um bispo, colega de Agostinho, que teria fugido com uma freira, mas que tomado pelo temor das consequências de seu ato, fora impedido de deitar-se com ela.

<sup>49</sup> Evágrio a denominava gastrimargia, literalmente, “loucura do ventre”.

uma imoderação que nunca cochila. Um ventre indigente prepara para uma oração vigilante; ao contrário, um ventre bem cheio convida para um longo sono. Uma mente sóbria se alcança com uma dieta bem pobre, enquanto que uma vida cheia de delicadezas lança a mente no abismo. A oração daquele que jejua é como um pintinho voando mais alto que uma águia, enquanto que a [oração] do glutão está envolta nas trevas. A nuvem esconde os raios do sol e a digestão pesada dos alimentos ofusca a mente. (PÔNTICO, 2013).

Segundo Pôntico (2013), assim como “um espelho sujo não reflete claramente a imagem daquele que se põe diante dele e o intelecto, tonto [o asceta] pela saciez, não acolhe o conhecimento de Deus”, uma vez que a gula acaba por corromper a mente, na qual passam a germinar apenas maus pensamentos, o glutão não logrará “sentir o suave perfume da contemplação”. Ao contrário do moderado, que perscruta os ensinamentos dos sábios, o olho do glutão assenta-se apenas nos banquetes; não conseguindo resistir aos apelos da gula, o monge guloso submete-se às exigências do seu ventre, não conseguindo, dessa forma, chegar à “casa da paz interior”.

No afã de orientar os ascetas na senda da moderação à mesa, sugere Evágrio como quantidade suficiente de alimento aquela que enche o prato para que a carne seja mortificada e, assim, não perturbe a alma. Enfatiza Evágrio ser necessário não se compadecer com o corpo que reclama mais alimento:

O corpo indigente é como um cavalo dócil que jamais derrubará o cavaleiro; [o cavalo], com efeito, dominado pelas rédeas, se submete e obedece a mão daquele que as detém; assim, o corpo, dominado pela fome e vigília, não reage por um pensamento que o cavalga, nem relincha excitado pelo ímpeto das paixões. (PÔNTICO, 2013).

#### **4.2 Segundo vício capital – a luxúria.**

Intimamente relacionada à gula, a luxúria é altamente indesejável ao asceta. Afirma Pôntico (2013): “A moderação gera a regra, enquanto que a gula é a mãe do desenfreio; o óleo alimenta a luz da lamparina e o frequentar mulheres atíça a chama do prazer”. O pensamento luxurioso, nutrido e inflado pela saciez propiciada, por exemplo, por ocasião das festas, desencadeia-se na mente do imoderado diante presença das mulheres:

O olhar para uma mulher é semelhante a um dardo venenoso: fere a alma, nos injeta veneno e, quanto mais perdura, tanto mais espalha a infecção. Aquele que busca defender-se destas flechas se mantém alheio das multitudinárias reuniões públicas e não divaga com a boca aberta nos dias de festa; é muito melhor ficar em casa, passando o tempo orando, do que fazer a obra do inimigo, crendo honrar as festas. Evita a intimidade com as mulheres se realmente desejas ser sábio e não lhes dê liberdade para falar-te, nem confiança. Com efeito, no início têm ou simulam uma certa cautela; porém, a seguir, ousam fazer tudo descaradamente: na primeira aproximação, mantêm olhar baixo, falam docemente, choram comovidas, tratam seriamente, suspiram com amargura, fazem perguntas sobre a castidade e escutam com atenção; na segunda vez, levantam um pouco mais a cabeça; na terceira vez, aproximam-se sem muito pudor; tu sorris e elas se põem a rir desaforadamente; a seguir, se embelezam e se te mostram com ostentação; seus olhares passam a anunciar o ardor, levantam as sobrancelhas e os olhos, desnudam o pescoço e abandonam todo o corpo à fraqueza, pronunciam frases abrandadas pela paixão e te dirigem uma voz fascinante ao ouvido até apoderarem-se por completo da [tua] alma. (PÔNTICO, 2013).

Evágrio parece não ter dúvidas quanto à perniciosidade promovida pela luxúria, caracterizando-a enquanto cilada que conduz à morte, rede que arrasta à perdição; Pôntico (2013) recomenda antes aproximar-se de um fogo ardente do que de uma mulher jovem, já que do fogo, ao se sentir o calor, é possível afastar-se, não sendo possível, porém, fugir da sedução feminina, com especial agravante: “A erva cresce quando está cercada pela água; assim, germina a imoderação frequentando as mulheres”. Como antídoto aos encantos femininos sugere Evágrio [ao asceta] a distância das mulheres, a fim de que não sucumba à luxúria e à gula: “[...] sábio, que tem consciência que deve manter-se afastado das mulheres, não incide na imoderação; assim como a lembrança do fogo não queima a mente, também nem sequer a paixão tem êxito se lhe falta a matéria”. Aduz Evágrio, no entanto, ser possível ao asceta próximo de alcançar a sabedoria aproximar-se ou recordar-se da mulher “separada da paixão”.

### **4.3 Terceiro vício capital – a avareza**

Pôntico (2013) dá origem à tradição ancorada em Agostinho de se considerar a avareza a raiz de todos os males por nutrir, “como arbustos malignos, as demais paixões, não permitindo que estas se sequem, eis que florescidas daquela”. Por conseguinte, todo aquele que almejar o extermínio das paixões deve arrancar a avareza pela raiz: “[...] se para o bem tu podas os ramos, a avareza, porém,

permanece; não te servirá de nada, porque estes, apesar de terem sido cortados, rapidamente florescem”.

Um monge rico é comparável, segundo Evágrio, a um navio carregado, o qual, atingido por tempestade, deixa entrar água e é provado por cada onda; o monge rico facilmente se vê submergido por preocupações, é oposto ao monge pobre assim enaltecido:

Um monge pobre é um viajante ágil que encontra refúgio em todos os lados. É como a águia que voa alto e que desce somente para buscar o seu alimento quando necessita; está acima de qualquer prova, ri do presente e se eleva às alturas, afastando-se das coisas terrenas e juntando-se às celestes; tem, efetivamente, asas ligeiras, jamais carregadas pelas preocupações; sobrepassa a opressão e deixa o lugar sem dor; a morte chega e ele vai com ânimo sereno; a alma, com efeito, não está amarrada a nenhum tipo de atadura. (PÔNTICO, 2013).

O rico é caracterizado como aquele que se submete a preocupações e, como cão preso à corrente, “se é obrigado a ir embora, leva consigo, como um grave peso e inútil aflição, a lembrança das suas riquezas, é vencido pela tristeza e, quando pensa nisso, sofre muito em perder as riquezas e se atormenta com o desânimo” (PÔNTICO, 2013). Além disso, argumenta Evágrio, assim como o mar jamais se enche apesar das águas de todos os rios, assim também “o desejo de riquezas do avaro jamais se sacia: ele o duplica e, imediatamente, deseja quadruplicá-los e não cessa jamais esta multiplicação, até que a morte venha pôr fim a tal interminável pretensão” (PÔNTICO, 2013). Como contraponto, temos o monge sensato, o qual apenas atenderá as necessidades do corpo provendo com pão e água o estômago indigente, não terá necessidade de adular os ricos pelo prazer do ventre, nem submeterá sua mente livre a muitos senhores, atribuindo-se a Evágrio a máxima “O monge ávaro enche os buracos de ouro, enquanto que o que nada possui acumula tesouros no céu”.

#### **4.4 O quarto vício capital – a ira**

A ira é descrita por Evágrio (PÔNTICO, 2013) como “uma paixão furiosa que, com frequência, faz perder o juízo àqueles que têm o conhecimento, embrutece a alma e degrada todo o conjunto humano”. Assim como a água é movida pela violência dos ventos, de igual forma o homem irado é agitado por pensamentos

irracionais, sendo necessário não dar vazão aos movimentos da ira, pois eles tornam nublada a mente do irado; de igual forma é preciso não se deixar levar pelo pensamento rancoroso, pois ele entorpece a mente. Em oposição à ira e ao rancor, escreve Evágrio (PÔNTICO, 2013): “É deliciosa a vista de um mar tranquilo, porém, certamente não é mais agradável que o estado de paz; com efeito, os golfinhos nadam no mar calmo e os pensamentos voltados para Deus emergem um estado de serenidade”. Eis, aqui, a justificativa à desejável mansidão humana, porque ela “é lembrada por Deus e a alma pacífica se converte no templo do Espírito Santo”:

O homem honesto se afasta das casas de má conduta e Deus [se afasta] de um coração rancoroso. Uma pedra que cai na água a agita, tal como um discurso maligno no coração do homem. Afasta da tua alma os pensamentos de ira, não permita a animosidade no recinto do teu coração e não te perturbes no momento da oração; efetivamente, como a fumaça da palha ofusca a visão, assim a mente se vê perturbada pelo rancor durante a oração. (PÔNTICO, 2013).

#### 4.5 O quinto vício capital – a tristeza<sup>50</sup>

Assim como a luxúria se origina da gula, de igual forma a tristeza, conforme Evágrio (PÔNTICO, 2013), origina-se da ira: “o monge atingido pela tristeza não conhece o prazer espiritual; a tristeza abate a alma e se forma a partir dos pensamentos da ira”. Próprio da ira, por seu turno, é o desejo de vingança, cujo fracasso resulta em mais tristeza, a qual “é a boca do leão e facilmente devora aquele que se entristece”. Conclui Evágrio que “a tristeza é um glutão de coração e se alimenta da mãe que o gerou [a ira]”, sendo ela muito perniciosa ao asceta: “o monge triste não saberá como manter a mente na contemplação, nem brota nele uma oração pura: a tristeza impede todo o bem”.

Evágrio explica que “a tristeza amarra aquele que é prisioneiro das paixões”; na ausência destas, “a tristeza não tem força, assim como não tem força uma corda se lhe faltar quem amarre”:

O moderado não se entristece pela falta de alimentos, nem o sábio quando é atacado por um lapso de memória, nem o manso que renuncia a vingança, nem o humilde que se vê privado da honra dos homens, nem o generoso que sofre uma perda financeira; com efeito, eles evitam, com força, o desejo destas coisas, como efetivamente aquele que corajosamente

---

<sup>50</sup> Embora cause estranheza, Evágrio Pôntico punha a tristeza como vício capital.

rejeita os golpes. Assim, o homem carente de paixões não é ferido pela tristeza. (PÔNTICO, 2013).

Conclui Evágrio: “Aquele que domina as paixões se tornará senhor sobre a tristeza, enquanto que quem foi vencido pelo prazer não se desatará das suas ataduras” (PÔNTICO, 2013); para tanto, lembra Evágrio que é necessário não amar o mundo, que é necessário desprezá-lo para ser feliz. Compete ao avaro, ao receber algo ruim, não entristecer-se, desprezando a riqueza, pois a tristeza em razão das coisas mundanas acaba por diminuir o intelecto.

#### **4.6 O sexto vício capital – o aborrecimento**

Evágrio (PÔNTICO, 2013) caracteriza como tentação “a debilidade da alma que irrompe quando não se vive segundo a natureza, nem se enfrenta nobremente a tentação”. A tentação é necessária, pois ela é “para uma alma nobre o que o alimento é para um corpo vigoroso”, ela consolida a firmeza da alma. O aborrecimento é detestável porque “expulsa o monge de sua morada, enquanto que aquele que é perseverante está sempre tranquilo”.

Com efeito, Evágrio descreve o monge aborrecido como aquele que “é rápido em terminar suas tarefas e considera um preceito sua própria satisfação; a planta doente é dobrada por uma brisa leve e imaginar uma saída distrai o aborrecido”. Assim como uma árvore robusta não é facilmente afetada pela violência dos ventos, o aborrecimento não submete a alma bem sustentada:

O monge que anda em círculos, como uma solitária fibra seca, está pouco tranquilo e, sem querer, é interrompido aqui e acolá a todo tempo. O olho do aborrecido se fixa continuamente nas janelas e sua mente imagina que chegam visitas; a porta gira e ele sai, escuta uma voz e olha pela a janela e dali não se afasta até que, sentado, se canse. Quando lê, o aborrecido boceja muito, se deixa levar facilmente pelo sono, pesam-lhe os olhos, deita-se e, tirando o olhar do livro, o fixa na parede e, voltando a ler mais um pouco, fatiga-se inutilmente ao final de cada palavra; passa, então, a contar as páginas, calcular os parágrafos, desprezar as letras e belezas de estilo; finalmente, fechando o livro, o põe debaixo da cabeça e cai em sono não muito profundo. Pouco depois, a fome desperta na alma e, com ela, todas as suas preocupações. (PÔNTICO, 2013).

Como antídoto ao aborrecimento é apresentada a paciência, pois “o fazer tudo com muita constância e o temor de Deus curam o aborrecimento” (PÔNTICO, 2013). Como metodologia, sugere Evágrio a seguinte disciplina: “Dispõe para ti

mesmo uma justa medida em cada atividade e não desistas antes de tê-la concluído; reza prudentemente e com força, e o espírito de aborrecimento se afastará de ti” (PÔNTICO, 2013).

#### **4.7 O sétimo vício capital – a vanglória**

A vanglória é descrita por Evágrio como uma paixão enraizada nas obras virtuosas; assim como a hera, ao aderir-se à árvore e chegar ao seu cume, seca-lhe a raiz, assim a vanglória se origina nas virtudes e não se afasta enquanto não lhes tiver consumido as forças:

O monge vanglorioso é um trabalhador sem salário: esforça-se no trabalho, porém, não recebe qualquer pagamento; o bolso furado não guarda com segurança o que nele é colocado e a vanglória destrói a recompensa das virtudes. A moderação do vanglorioso é como a fumaça na estrada: ambas desaparecem no ar. O vento apaga a pegada do homem tal como a esmola do vanglorioso. A pedra lançada ao ar não atinge o céu e a oração de quem deseja comprazer aos homens não chega a Deus. (PÔNTICO, 2013)

Seguindo a tradição bíblica, testemunha Evágrio (PÔNTICO, 2013) que a vanglória aconselha ao inapto rezar nas praças, enquanto que o virtuoso a combate em sua cela: “A virtude do vanglorioso é um sacrifício extenuante, que não é oferecido no altar de Deus”. A vanglória também pode ser alimentada por outro vício, o do aborrecimento, tornando ela “inúteis o jejum, a vigília, ou a oração, porque é apenas a aprovação pública que excita o seu zelo”, já que somente a glória das virtudes permanece para sempre.

#### **4.8 O oitavo vício – a soberba**

A soberba é caracterizada por Evágrio (PÔNTICO, 2013) como “um tumor da alma”; a soberba vincula-se à vanglória, especialmente quando o apóstata de Deus “atribui às suas próprias capacidades as coisas bem sucedidas”. O soberbo é comparado àquele que cai numa teia de aranha e aí fica preso, por apoiar-se apenas nas suas próprias capacidades; aconselha Evágrio:

Não entregues tua alma à soberba e não terás fantasias terríveis. A alma do soberbo é abandonada por Deus e se converte em objeto de maligna alegria dos demônios. À noite, imagina manadas de bestas que o assaltam e, durante o dia, vê-se alterado por pensamentos vis. Quando dorme, facilmente se sobressalta e, quando vela, se assusta com a sombra de um pássaro. O sussurrar das copas das árvores aterroriza o soberbo e o som da água destroça a sua alma. Aquele que efetivamente tem se oposto a

Deus, rejeitando sua ajuda, vê-se depois assustado por vulgares fantasmas. (PÔNTICO, 2013).

A soberba, declara Evágrio, precipitou Lúcifer do céu; a humildade, ao contrário, conduz o homem para o céu e o prepara para fazer parte do coro dos anjos: "De que te orgulhas, ó homem, quando por natureza sois barro e pó e por que te elevas sobre as nuvens? Contempla tua natureza, porque sois terra e cinza, e em breve voltarás ao pó, agora soberbo e, dentro de pouco, verme" (PÔNTICO, 2013).

Explica Evágrio que o homem deve reconhecer sua debilidade e que nada possui que não tenha recebido de Deus; em consequência, o Criador não deve ser desprezado. O humilde não deve ser desprezado, pois "caminha sobre a terra e não se precipita; porém, aquele que se eleva mais para o alto, quando cai se espatifa", já que o monge soberbo não passa de uma árvore sem raízes que não suporta o ímpeto do vento. É de Evágrio a máxima "Deus acolhe a oração do humilde; ao contrário, se exaspera com a súplica do soberbo" (PÔNTICO, 2013).

#### 4.9 Os pecados capitais e os novos vícios

Eu sou o Alfa e o Ômega, o Começo e o Fim. A quem tem sede eu darei gratuitamente de beber da fonte da água viva. O vencedor herdará tudo isso; e eu serei seu Deus, e ele será meu filho. Os tíbios, os infiéis, os depravados, os homicidas, os impuros, os maléficos, os idólatras e todos os mentirosos terão como quinhão o tanque ardente de fogo e enxofre, a segunda morte. (Ap. 21, 6-8)

Os vícios capitais foram objeto de inúmeros e acurados estudos no Ocidente destacando-se, de maneira especial, aqueles realizados pela Igreja Católica, aqui representados por Calvo (2009), a qual os denomina pecados capitais; também no século XXI estes pecados são objeto de estudo, como os realizados por Prose (2004) e Galimberti (2004). Passo a descrevê-los como forma de atualização de Pôntico.

Calvo (2009) cita Provérbios 16,25<sup>51</sup> para expressar seu ponto de vista acerca das escolhas relativas ao comportamento perpetradas pelas pessoas em seu

---

<sup>51</sup> Há caminhos que ao homem parecem retos e, afinal, conduzem à morte.

cotidiano. Segundo o autor, embora muitas pessoas não se deem conta, seus caminhos, na ótica do cristianismo católico, ao qual Calvo se filia, afasta-as de Deus, na medida em que estão à mercê do pecado, levando-as, por fim, à apocalíptica segunda morte da epígrafe. Nessa tradição, passo agora a apresentar elementos da doutrina católica relativos aos pecados capitais, em grande parte desenvolvida a partir dos escritos de Agostinho.

O Concílio Vaticano II<sup>52</sup>, ao referir-se à questão do mal<sup>53</sup>, declara que o homem é marcado por uma cisão: ao examinar-se, é capaz de descobrir sua inclinação para o mal, o qual, no entanto, não provém de Deus, uma vez que Ele é bom. O mal é caracterizado em termos agostinianos como um desordenamento, como um preferir o criado ao Criador: “o [...] coração [do] insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador”. O Catecismo<sup>54</sup> da referida igreja, em seu parágrafo 405<sup>55</sup>, sintetiza o conceito de concupiscência, que vem a ser a forma pela qual a natureza humana, ao inclinar-se para o mal, incorre em pecado; através deste, surge, na mencionada natureza humana, o desequilíbrio, a desordem, o desejo intenso pelo moralmente proibido. A inclinação para o mal é diferente da inclinação para o prazer, o qual não é de natureza má, visto ter sido criado por Deus; o problema, de acordo com a doutrina católica expressa em seu Catecismo, surge no momento em que os apetites não são sujeitados pela razão. Segundo Calvo (2009, p. 13), a partir de então, a concupiscência – sinônima de apetite desordenado pelo prazer – faz com que a natureza humana se volte contra a razão, impelindo e

<sup>52</sup> Disponível em: < [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)> Acesso em: 18 mai 2013.

<sup>53</sup> *Gaudium et Spes* 13: Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora d'Ele. Tendo conhecido a Deus, não lhe prestou a glória a Ele devida, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao Criador. E isto que a revelação divina nos dá a conhecer, concorda com os dados da experiência. Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação. O homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo. E assim, toda a vida humana, quer singular quer colectiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas.

<sup>54</sup> Disponível em: < [http://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/p1s2c1\\_198-421\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2c1_198-421_po.html)> Acesso em: 18 mai 2013.

<sup>55</sup> [...]a natureza humana não se encontra totalmente corrompida: está ferida nas suas próprias forças naturais, sujeita à ignorância, ao sofrimento e ao império da morte, e inclinada ao pecado (inclinação para o mal, que se chama *concupiscência*).

arrastando o homem para o pecado, para o mal, o qual “não consiste na inclinação, mas na claudicação do homem frente à desordem que o impele”.

Concupiscência é tomada na tradição católica sob duplo aspecto: significa tanto um desejo ardente e desvinculado de apreciação moral por qualquer coisa, como a má inclinação originada do coração humano pervertido. O catecismo católico, através de sua teologia, caracteriza concupiscência como impulso do apetite sensível contrário à razão: “Em sentido etimológico, ‘concupiscência’ pode designar todas as formas veementes de desejo humano. A teologia cristã deu-lhe o sentido particular de impulso do apetite sensível, contrário aos ditames da razão humana” (CATECISMO, 2515). Uma vez que na tradição agostiniana Deus não criou uma natureza humana pecadora, esta resulta fruto de nossa inclinação para o mal, fruto da concupiscência, quando o homem apresenta desejos desordenados motivados pela carne, movidos não pelo uso, mas pelo abuso, desejos estes que resultam, segundo Paulo (Gl. 5, 19-21) em “fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, superstição, inimizades, brigas, ciúmes, ódio, ambição, discórdias, partidos, invejas, bebedeiras, orgias e outras coisas semelhantes”. A concupiscência desemboca, dessa forma, nos pecados capitais, pois é através daquela que estes tomam corpo.

Na sequência apresento síntese do que consta no catecismo sobre o pecado<sup>56</sup>, caracterizado em termos agostinianos enquanto “uma palavra, um ato ou um desejo contrários à Lei eterna”, caracterizando-se, portanto, enquanto ofensa e desobediência a Deus, enquanto algo que fere a natureza humana e atenta contra a solidariedade entre os homens.

A variedade dos pecados é muito grande, distinguindo-se segundo seu objeto, ou virtudes ou mandamentos a que os pecados se opõem; eles podem ser contra Deus, contra o próximo ou contra o próprio pecador, sendo perpetráveis por pensamentos, palavras, ações ou omissões. O pecado, dependendo de sua gravidade, é distinguido entre mortal e venial: o mortal ocorre “quando, ao mesmo tempo, há matéria grave, plena consciência e deliberado consentimento”; o venial, por sua vez, é cometido quando “se trata de matéria leve, ou mesmo grave, mas sem pleno conhecimento ou sem total consentimento”. Tanto o pecado mortal como o venial “arrasta ao pecado e a sua repetição gera o vício”; este, por ser contrário à

---

<sup>56</sup> CEC (Catecismo da Igreja Católica)- Parágrafos 1849 a 1867

virtude, vem a ser um hábito perverso que obscurece a consciência e inclina a natureza humana para o mal, ligando-se, dessa forma, aos assim denominados sete pecados capitais, que são: soberba, cobiça, inveja, ira, luxúria, gula e preguiça.

Estes sete pecados podem ser reunidos em dois grupos: um referente a um bem desejado e outro a um mal que se quer evitar. O primeiro grupo, composto pela soberba, gula, luxúria e cobiça, caracteriza-se por relacionar-se ao desejo desordenado pelo bem aparente. A *soberba* deseja desordenadamente o louvor, a glória e os bens espirituais, almeja a fama e a autoexaltação sem méritos que o justifiquem; a *gula* deseja de forma desordenada a comida e a bebida, que deveriam ter como fim a conservação do organismo humano; a *luxúria* deseja desordenadamente o prazer sexual, que deveria ter como fim a conservação da espécie; a *cobiça*, por fim, deseja desordenadamente os bens exteriores. O segundo grupo, composto pela preguiça, a inveja e a ira, caracteriza-se por fugir de forma desordenada do mal aparente. A *preguiça* rejeita sistematicamente o trabalho a ser feito para se alcançar um bem; a *inveja* representa espécie de tristeza frente ao bem alheio que rebaixa nossa autoestima; a *ira*, por fim, caracteriza-se por uma desordem instintiva quando nos julgamos atacados.

O Catecismo em questão diferencia, ainda, entre pecados e vícios: enquanto aqueles resultam de mera condescendência com a concupiscência, estes se caracterizam enquanto prática habitual, a qual domina a pessoa. Ou seja, comer de forma excessiva em um determinado dia não passa de um pecado, que pode não voltar a repetir-se; fazê-lo, porém, repetidamente, todos os dias, significará que a pessoa não pode fazer frente à gula. O percurso que se inicia com o atendimento às necessidades fisiológicas e pode resultar em vício condenável na tradição eclesiástica implica três estágios, ou etapas do pecado: sugestão, deleite e consentimento. A sugestão vem de fora, o deleite nasce interiormente, porém apenas o consentimento consome o pecado. Esta tradição encontra cada vez maiores dificuldades para justificar-se.

Em especial a partir do século XX, de acordo com Galimberti (2004), a questão das paixões humanas, personificadas nos pecados ou vícios capitais, passou a apresentar um problema: como conciliar a cultura cristã e sua ética da mortificação ao nível de riqueza e abundância alcançadas com o passar dos séculos, em especial na Modernidade, quando a satisfação dos vícios é não apenas preconizada, mas também materializada em uma ética da satisfação? É evidente a

incompatibilidade entre estas duas éticas. No momento em que a sociedade passou do estado de necessidade para o estado de satisfação, esvaziou-se a ética da mortificação.

Este esvaziamento teve início formal nas Luzes, quando as diferenças entre vícios e virtudes se atenuam devido ao fato de os vícios passarem a desempenhar o papel de motores para o desenvolvimento da indústria, do comércio e do bem-estar social. Neste sentido é paradigmática a exposição de Mandeville em sua *Defesa das casas públicas do prazer*, de 1724, texto em que o autor sustenta a tese de acordo com a qual toda tendência ao luxo (caracterizada por ele como todo o desnecessário a um “nu selvagem”) aumenta o consumo na sociedade, incrementando, por sua vez, em última instância, todas as atividades humanas; uma vez que a prática da virtude, sinônima, por exemplo, de renúncia ao referido luxo, é diametralmente oposta ao bem-estar e ao desenvolvimento social, resulta enfraquecida eventual importância de consideração das paixões humanas, no sentido de sua contenção, ajuste ou erradicação. Em uma sociedade organizada para atender às necessidades originadas nos desejos ou paixões humanas, até mesmo as diferenças entre vícios e virtudes perde sua importância original. No que tange, por fim, à identidade pessoal, esta tem seu espaço tanto de reconhecimento como de expressão drasticamente reduzido, não havendo uma instância identitária personalizada a que se poderia apelar para diminuir, por exemplo, os inconvenientes do consumismo, já que esta instância soçobra, envolvida por um conjunto de necessidades e desejos programados pelo mercado. Dessa forma, como aponta Galimberti (2004), os vícios capitais da tradição metafísica religiosa ocidental, que caracterizam um “desvio” da personalidade (p. 78), que apontam para uma “doença do espírito” consoante os tratados psiquiátricos surgidos a partir do século XVIII, deixam de pertencer ao mundo da moral para ingressar no patológico (p. 14). Os referidos vícios capitais dão lugar, por fim, ao que o filósofo italiano denomina novos vícios, os quais

apontam para a ‘dissolução’, que, além de tudo, nem sequer é percebida, porque atinge, indiscriminadamente a todos. Desta forma, os novos vícios não são ‘pessoais’, mas ‘tendências coletivas’ às quais o indivíduo não pode opor uma resistência eficaz, pessoal, sob pena de exclusão social. (GALIMBERTI, 2004, p. 14; destaques do autor).

Aduz Galimberti, ainda, que justifica-se, no entanto, falar destes novos vícios para que, nas palavras do filósofo (p. 14), pelo menos, se tenha consciência deles e

eles não sejam assumidos como ‘valores da modernidade’ aqueles que, ao contrário, são apenas seus desastrosos inconvenientes (destaque do autor).

Como novos vícios, Galimberti apresenta, sem pretensões de completude, o consumismo, o conformismo, o despudor, a sexomania, a sociopatia, a denegação e o vazio, dos quais passo a caracterizar alguns.

Por consumismo, Galimberti entende uma espécie de mentalidade niilista “que nos leva a acreditar que somente adotando, de maneira metódica e em ampla escala, o princípio do consumo e da destruição dos objetos, podemos garantir, para nós, identidade, status social, exercício da liberdade e bem-estar” (p. 71).

Para conceituar conformismo, Galimberti lembra que “não existe homem que não seja filho do seu tempo e, portanto, de alguma maneira, homologado” (p. 81), o que implica a abolição da necessidade de comunicação, uma vez “abolida a diferença específica entre as experiências de mundo que estão na base de qualquer necessidade de comunicação” [...] o que torna “supérfluo, se não impossível, falar na primeira pessoa. Dessa forma, os meios de comunicação deixam de ser meios, porque no seu conjunto compõem aquele mundo fora do qual não é permitido que se tenha outra experiência diferente” (p. 87- 88), sendo desnecessário “dizer que nessa condição de perfeita adequação reduzem-se, até serem anulados, o espaço da liberdade e a necessidade de interpretação” (p. 88). A linguagem funcional fomentada pela técnica caracteriza-se enquanto “puro rumor” com a “função de mascarar a afasia da alma”, já que os conteúdos sobre o que se fala são fornecidos a todos indistintamente, não havendo mais “um núcleo de individualidade, nem um resíduo de especificidade, falar na primeira pessoa torna-se supérfluo” (p. 89).

Por despudor, Galimberti entende a “queda daquelas paredes que permitem distinguir a interioridade da exterioridade, a parte ‘discreta’, ‘singular’, ‘privada’, ‘íntima’ de cada um de nós da sua exposição e publicação” (p. 93) em tempos de publicação do privado, publicidade da imagem, nos quais “para que existamos é preciso aparecer” (p. 95), nos quais “descobrimos que de íntimo restou somente a dor, a doença, a pobreza, que cada um de nós procura esconder para não ser deixado de lado pelos outros, por eles abandonados”.

Sociopatia é caracterizada por Galimberti enquanto

uma imaturidade afetiva, que esconde uma puerilidade de fundo, com conseqüente indiferença às frustrações, incapacidade para expressar sentimentos positivos, como simpatia e gratidão, vida sexual impessoal e

não compreensível, apatia moral, dificilmente rompida por sentimentos de remorsos ou de culpa, falta de responsabilidade, falsidade e insinceridade, conduta anti-social que, muitas vezes, está à frente de gestos delituosos realizados com frieza e indiferença. (GALIMBERTI, 2004, p. 108).

Sociopatia, ainda de acordo com Galimberti, está vinculada à nossa falta de conhecimento de nossos próprios sentimentos, à falta de uma educação psicológica em uma época de excesso de estímulos externos e de carência de comunicação, à nossa “sociedade rica, em que as coisas estão à disposição, ainda antes que surja aquela emoção do desejo” (p. 111), à falta “daqueles instrumentos emocionais indispensáveis para dar início a comportamentos como a autoconsciência, o autocontrole, a empatia, sem os quais seremos sim capazes de falar, mas não de ouvir, de resolver os conflitos, de colaborar” (p. 113).

Localizados entre os vícios e os novos vícios, encontram-se, ainda, concepções de paixões humanas que mesclam elementos destas duas perspectivas. Tomemos, como exemplo, a gula.

A gula, o comer e o beber exagerados, é tradicionalmente condenada por desequilibrar a vida e prejudicar a própria saúde. Agostinho afirma ser o comer e o beber pressupostos para a saúde; a ingestão dos alimentos deve se dar como se fossem remédios, sendo necessária atenção para que o cuidado com o corpo não se transforme em mero prazer. É muito conhecido o dito “estômago cheio, mente prejudicada”; a gula pode transformar-se em um vício relacionado à preguiça, ao comodismo e até a doenças. A avidez pelo gosto dos alimentos pode levar as pessoas a “viverem para comer”, em alguns casos obrigando-as até à redução cirúrgica de seus estômagos.

Seguindo a tradição da patrística, temos Tomás de Aquino (2004), que discute a questão da gula na obra *De malo* (Questão 14, artigo 1); inicialmente Tomás conceitua o mal enquanto “estar à margem da razão, daí que há pecado sempre que se abandona a regra da razão: o pecado é um ato desordenado, ou seja, mau” (p. 103). Tomás cita a gula como consequência de um dos prazeres mais difíceis de se ordenar, pois é um prazer natural “companheiro da vida” sem o qual não é possível a vida humana. Uma vez transgredida a regra da razão ao ocorrer o excesso, tem-se a gula, “a falta de moderação no comer e beber”.

Tomás cita Gregório (Mor. XXX, 18) para explicitar a forma como a gula nos tenta levando-nos “a antecipar a hora devida de comer, a exigir alimentos caros, a

reclamar requintes no preparo da comida, a comer mais do que o razoável e a desejar os manjares com ímpeto de um desejo desmedido”; tal descrição é resumida lapidarmente através dos termos latinos *praepropere, laute, nimis, ardentem, studiose* (inoportuna, luxuosa, requintada, demasiada e ardentemente).

Como citado, Tomás considera a gula um pecado capital por ser ela espécie de cabeça (*caput* – capital), “mãe” de outros defeitos ou pecados, cujas “filhas” são a imundície, o embotamento da inteligência, alegria néscia, loquacidade desvairada, expansividade debochada (*De malo*, questão 14, artigo 4).

Por *imundície* Tomás compreende um problema específico da vida monástica: a questão da poluição noturna, tida como altamente indesejável devido a graves consequências dela supostamente advindas (mas não explicitadas por Tomás); segundo o teólogo, a poluição segue-se fácil e inevitavelmente aos excessos provocados pelo prazer desregulado ao comer e beber. O *embotamento da inteligência*, por seu turno, tem a ver com o fato de a agudeza da razão se tornar obtusa pelo excesso da quantidade ou de solicitude ao se alimentar. A *alegria néscia*, por sua vez, origina-se da desordem nos atos da vontade, os quais ficam à deriva dado o adormecimento da razão, piloto do corpo, caso este esteja à mercê da ingestão desordenada quantitativamente de álcool. Já a *loquacidade desvairada*, uma desordem no falar, caracteriza-se pelos falatórios supérfluos, maledicentes e desponderados advindos do referido adormecimento da razão devido à gulodice. A *expansividade debochada*, por fim, refere-se à desordem no agir, nos gestos desequilibrados e na descompostura decorrentes da falta da razão.

Prose (2004) também aborda a gula, caracterizando-a como o pecado capital com a história mais intrigante e paradoxal: se no período da Patrística comer demais ou degustar uma refeição era considerado um crime contra Deus, se a gula era considerada um grave defeito moral que levava diretamente aos mundos infernais<sup>57</sup>, com o passar dos séculos, a gula passou a ser considerada mera espécie de idolatria, na medida em que passou de meio de suprir as necessidades do organismo a um fim em si mesmo visando ao prazer deflagrado pelas papilas gustativas. Com o advento da Revolução Industrial, a gula, por fim, perdeu seu estigma tornando-se os excessos à mesa sinais de prosperidade e êxito material,

---

<sup>57</sup> Dante Alighieri, em sua Divina Comédia, descreve o terceiro círculo infernal como destino dos glutões e beberrões; neste círculo, em meio ao lodo malcheiroso e sob fria e persistente chuva, ao som dos latidos de Cérbero, o cachorro infernal de três faces, aqueles que em vida sucumbiam à gula padecem terrivelmente a fim de expiarem seus pecados.

advindo com os exageros também a preocupação com a saúde e a longevidade, acompanhados de um interesse crescente pela dieta e nutrição, em especial no século XX. Com a fixação de novos cânones de beleza que preconizam silhuetas esbeltas, a gula configurou nova forma de ameaça, tornando novamente o ato de comer excessivamente algo de natureza demoníaca. O glutão moderno, destaca Prose (2004, p. 13), é submetido a castigos mais complexos e sutis do que os dantescos: “[...] a gula tornou-se uma afronta aos padrões vigentes de beleza e de saúde [...], os salários do pecado mudaram e hoje incluem uma versão do inferno na terra: a compaixão, o desprezo e a reprovação dos demais mortais”. Também é comum os comilões modernos não se preocuparem mais com uma vida punitiva após a morte, já que a própria morte física – prematura, causada pela imoderação, excesso e desleixada autoindulgência, é objeto de preocupação e até de curiosidade da maioria das pessoas, como o atestam as histórias de pessoas imensamente obesas que aparecem em noticiários televisivos de horário nobre focando um alguém normalmente infeliz e imenso a ponto de não passar mais pelas portas da própria casa.

Prose (2004, p. 20) resume o paradoxo da gula, que se manifesta de maneira contundente no convívio da preocupação com os mínimos ganhos de peso e minúsculos acréscimos de gordura com o empenho em “identificar o restaurante da moda e seu mais delicioso tempero”. A intriga da gula é sintetizada pela autora (p. 25) na história medieval popular cujo protagonista é João de Beverley, um eremita posto à prova por Deus; Este, por meio de um anjo, forçou Beverley a escolher um pecado entre três possíveis: embriaguez, estupro ou assassinato. A escolha, aparentemente de bom senso, recaiu sobre a embriaguez, mas de fato ela mostrou-se insensata, uma vez que Beverley, em estado de embriaguez, estuprou e assassinou a própria irmã. Esta história, que mostra que o pecado aparentemente inofensivo da gula pode levar a males piores, remonta à já mencionada tradição cristã de considerar a gula um pecado capital por arrastar outros pecados atrás de si, suas “filhas”, “a alegria excessiva e inconveniente, grosseria, impureza, loquacidade e embotamento do espírito”, fazendo com que a razão deixe de atuar e a pessoa aja à mercê de sua natureza pecadora<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Prose (2004, p. 29) também relata história paralela a esta, a dos três bêbados de Flandres, os quais, cambaleantes, encontram no caminho um velho misterioso que lhes indica uma árvore sob a qual haveria uma recompensa. Lá chegando, encontram oito sacas de florins e decidem ficar no local

A sociedade ocidental contemporânea, longe de acatar os conselhos de Aristóteles<sup>59</sup> se inspira mais nas celebrações do período áureo do Império Romano, quando anfitriões atenciosos encorajavam seus convidados a “comer bem” (em excesso) acima de tudo.

A gula, seguramente o pecado mais facilmente representável dada sua visualidade, também é o mais fácil de cometer e, para muitos, seguramente o mais difícil de abandonar. Também é evidente a atitude esquizofrênica com relação à gula em nossa sociedade: ora “somos bombardeados com imagens de comida, anúncios de restaurantes ou do mais recente lançamento de doces ou salgadinhos gordurosos, com receitas e dicas para cozinhar”, ora “somos informados de que comer equivale a suicídio, que a indulgência e o prazer equivalem a isolamento social e autodestruição” (PROSE, 2004, p. 97).

Esta retomada do histórico das paixões humanas serve como base para o entendimento de como Agostinho, representante da patrística romana e dos mais influentes pensadores do pensamento ocidental, concebe a relação do homem com o mundo sensível no qual vivemos de modo ético e estético.

---

até o anoitecer, a fim de remover o tesouro em segurança; enviam, então, o mais jovem deles até uma cantina para que busque comida e bebida. Enquanto o mais novo está a caminho, os outros dois planejam assassiná-lo para que lhes sobre mais dinheiro – uma ideia que também ocorrera ao enviado, que volta com uma jarra de vinho envenenado; morto o enviado, os assassinos celebram o feito bebendo o vinho, comprovando a intrincada sucessão de pecados relacionada à gula: ira, traição, estupidez, soberba, avareza e assassinato.

<sup>59</sup> [...] o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam (ARISTÓTELES, 1991, p. 31).

## 5 A ESTÉTICA EM AGOSTINHO

Com apoio de Welsch (2013) é possível advogar uma compreensão de estética desassociada do culto superficial à aparência, compreensão esta que serve de contraponto tanto para uma valorização exacerbada da razão instrumental como para uma estética agostiniana, radicada em uma metafísica religiosa. O teórico alemão defende a ideia de acordo com a qual é imprescindível a consideração da *aisthesis* para a percepção e valorização das manifestações humanas em toda a sua diversidade, chegando a considerar, de maneira radical, que toda manifestação humana pode ser considerada pela perspectiva estética; Hermann (2005, p. 29) alinha-se à posição de Welsch ao enfatizar que uma não contraposição entre o racional e o sensível dá margem a uma concepção de experiência estética associável “à possibilidade de retenção de particularidades que são irredutíveis ao pensamento racional”, além de permitir o “reconhecimento do estético como um modo de conhecer pela sensibilidade, onde se refugiam a pluralidade e a diferença” (p. 30). Afirma Hermann, ainda, que na perspectiva de Schiller, “A importância da educação se encontra justamente em assegurar os limites tanto do impulso sensível, como do formal, e não submeter um contra o outro” (p. 68).

Welsch, ao resumir definições correntes de estética como “disciplina filosófica cujo objeto é a beleza e a arte”, “estudo reflexivo do belo”, “filosofia e ciência da arte”, “ramo da filosofia cujo propósito é o estabelecimento dos princípios gerais da arte e da beleza”, indica o escopo da estética: ocupar-se com o belo relativo ao artístico, à arte. Assim sendo, Welsch conclui que o nome “ciência artística”<sup>60</sup> seria mais adequado à expressão daquilo que correntemente se denomina estética, uma vez que o próprio Baumgarten, o fundador da estética enquanto disciplina, criou esta expressão recorrendo à classe etimológica grega *aisthesis*, *aisthetos* e *aisthetikos*<sup>61</sup>, expressões por meio das quais se expressava concomitantemente sensação e percepção, anteriores a qualquer significado artístico. Segundo Welsch, Baumgarten teria estabelecido esta nova disciplina com o objetivo de problematizar a capacidade sensorial humana de cognição, denominando-a “ciência da cognição sensível”, compreendendo ela todas as formas de cognição sensorial, não havendo sequer menção às artes no escopo da estética baumgartiana.

---

<sup>60</sup> *Artistics*, no original.

<sup>61</sup> Termos relacionados a órgãos do sentido, capacidade de sentir, conhecimento, compreensão, entendimento, sentimento; autores latinos empregam também o termo *sensatio* (KIRCHOF, 2003, p. 51).

Duderstadt (2013) igualmente enfatiza o fato de a estética de Baumgarten abarcar muito mais do que o belo, o agradável, o artístico, abrangendo, enfim, muito mais do que a esfera da arte<sup>62</sup>. Para o autor, estética caracteriza-se pela intercessão entre cognição e emoção, percepção daquilo que, apesar de exterior ao sujeito, nele se manifesta. Também Kirchof (2003, p. 27) dá margem a um alargamento da compreensão do escopo da estética ao aduzir, em oposição a *aisthetikos*, “o *estágio perceptivo* do conhecimento, tido como imaginativo e impreciso”, o termo grego *noetikos*, o “*estágio intelectual*, tido como lógico e abstrato” (destaques do autor). O autor (p. 28) também apresenta a definição de *aisthesis* platoniana presente no diálogo Filebo enquanto excitação (ou *pathos*) concomitante da alma e do corpo responsável pelo conhecimento do mundo sensível. De igual modo, também para Ferreira (2012), a abrangência da estética é muito mais alargada do que aquela referente à teoria ou filosofia da arte. Esta autora concebe a percepção estética baumgartiana como

uma articulação de representações sensíveis, a nível particular, paralela à articulação conceptual que se processa a um nível abstracto. A verdade estética baseia-se na articulação de tais representações sensíveis (articulação esta que, no fundo, é um nexos de relações entre sensações) com a razão e com os seus objectos, mas sendo sensivelmente reconhecida pelo sujeito. As representações sensíveis possuem uma integridade e uma totalidade, que a mera abstracção conceptual não consegue alcançar e que define um modo característico de pensar, que é o modo estético propriamente dito (FERREIRA, 2012, p. 287).

Para Ferreira, enfim, o esteta é capaz de pensar o mundo e a experiência humana de maneira holística, incorporando a dimensão sensível à racional “aprimorando progressivamente a cadeia de sensações passível de se estabelecer a cada reflexão sobre si e sobre o mundo, sem a condicionar ao fechamento dos conceitos” (2012, p. 288). A estética, dessa maneira, é concebida enquanto modo de abordagem da complexidade do mundo na medida em que “a estrutura e a clareza do raciocínio lógico não são alcançáveis senão à custa de um empobrecimento do

---

<sup>62</sup> Com efeito, em sua obra *Estética*, Baumgarten (1993) ocupa-se, já na introdução, com o conceito de estética enquanto forma de pensamento análoga à racional, enquanto ciência do conhecimento sensível (§ 1, 2); a fim de esclarecer a forma como se dá esta ciência, Baumgarten divide a razão em duas faculdades, uma faculdade superior e outra inferior, as quais não têm uma relação de hierarquia, mas de complementaridade. Enquanto a superior relaciona-se ao tratamento de temas metafísicos, a inferior, auxiliada pelos sentidos, é responsável pela produção da assim por Baumgarten denominada ciência, incluindo-se nela a estética, a qual só é possível justamente por causa dessa faculdade inferior, uma vez que se relaciona com o conhecimento sensitivo.

real e de uma amputação artificial da sua natureza englobante e multidimensional” (2012, p. 288).

Este empobrecimento do real evidencia-se no campo educacional, quando, por exemplo, o todo relativo à estética não é plenamente considerado em seu alcance nas esferas da vida prática. Hermann (2005, 2010), ao defender uma educação ético-estética, procura diminuir a distância dicotômica entre razão e sensibilidade que reduz o alcance formativo humano na medida em que a educação, através de suas práticas pedagógicas, privilegia, em especial a partir dos anos 70 do século XX, o desenvolvimento de competências, as quais giram em torno da dimensão cognitiva. Schiller é convocado pela autora para ilustrar a necessidade de (re)união da razão e da sensibilidade no complexo tratamento das questões formativas que envolvem a ação humana, em detrimento da exclusividade da justificação racional do agir moral.

Em virtude do declínio das éticas tradicionais fundamentadas na razão, Hermann (2010, p. 67) propõe uma problematização do agir moral mediante uma relação de complementaridade entre ética e estética com o objetivo de que sejam (re)consideradas particularidades relativas à ação humana, as quais não são redutíveis ao pensamento racional. Ao retomar a origem do conceito de *aisthesis*, Hermann dá margem ao entendimento de que há uma interrelação harmônica e complementar entre estética e ética, cujos pontos de contato evidenciam-se na retomada do conceito aristotélico de *phronesis*, conceito normalmente vinculado às questões éticas, uma vez que se relaciona com a deliberação prudente norteadora das ações do homem dotado de sabedoria prática. Como, no entanto, o bem deliberar implica a habilidade de aplicar “um princípio geral a cada caso particular, que depende de um acurado processo de observação, denominado por Aristóteles de *aisthesis*”, Hermann chancela interpretação de Martha Nussbaum, de acordo com quem a deliberação ou o juízo moral aristotélico radica, em última instância, na percepção estética (HERMANN, 2010, p. 68). Explicam-se, dessa forma, as citações feitas por Hermann de Wittgenstein: “ética e estética são uma coisa só” (2010, p. 22) e de Grabes: “se *phronesis* é *aisthesis*, e estética é *aisthesis*, então a estética torna-se o fundamento da ética, e ética e estética tornam-se quase indistinguíveis” (2010, p. 68).

Esta retomada de conceitos de Hermann possibilita o horizonte de uma educação ético-estética que preconiza um agir vinculado às faculdades humanas de

discernimento e deliberação, as quais possibilitam um saber moral que busca a compreensão do que é exigido em cada situação particular à luz de princípios gerais. Nessa decisão, a sensibilidade tem um papel relevante. Em Agostinho encontra-se uma concepção de estética que vem ao encontro destas considerações.

Agostinho (1987, 1995, 2004) considera o homem um todo composto por corpo, alma e razão; desta composição resulta, do ponto de vista da estética, uma beleza de dupla natureza: uma beleza formal – relativa ao corpo – e uma beleza racional – relativa à alma. Embora Agostinho não aprofunde a questão relativa à origem da alma, limitando-se a afirmar que é de origem divina e de natureza superior ao corpo, ocupando uma posição intermediária entre Deus e os corpos, é possível afirmar que ele a considera como sendo naturalmente boa; ela pode, contudo, estar sujeita à degradação e à corrupção, caso esteja envolvida em uma existência pecaminosa. A beleza racional relaciona-se com o nível de autoconhecimento resultante do processo de descoberta, por parte do homem, de sua condição de *imago dei*: a alma pode aperfeiçoar-se pela prática das virtudes, assim como também pode, devido ao pecado, tornar-se feia e disforme, sem, contudo, perder a referida condição de *imago dei*. A beleza é oriunda da *conversio* - formação ou reformação da imagem de Deus nas criaturas que a Ele se voltam; a fealdade é resultante da *aversio* – afastamento das criaturas de Deus, as quais se dispersam na materialidade e pela *conformatio* a esta mesma materialidade, resultando, assim e por fim, a deformação da imagem de Deus.

Tanto a beleza como a fealdade relacionam-se, em Agostinho, com a forma pela qual as sensações conduzem às ações ou reações humanas. Reside, aqui, o influxo da psicologia estoica em Agostinho. Afirma o Bispo de Hipona (AGOSTINHO, 1987, 41, 49 e 50) que a sensação nasce no corpo, através dos órgãos dos sentidos, os quais regulam a vida humana na infância e nos anos seguintes, mas deles resultarão apenas o mal e a miséria, caso não sejam submetidos ao controle da razão o mais cedo possível. Com base nestas informações, afirma Ferreira que os sentidos, portanto, devem ser sujeitados à alma e ser empregados corretamente, tendo o homem consciência de que as impressões ou sensações deles originadas equivalem a um estágio muito incipiente do percurso a ser empreendido pela alma até a sua origem (FERREIRA, 2012, p. 70). É papel da alma responder

corretamente<sup>63</sup> às afecções corporais, ajuizando acerca de sua validade: a alma deve supervisionar e qualificar as sensações corporais como legítimas, mas atribuindo-lhes um caráter de natureza inferior, uma vez que elas se relacionam com as coisas sensíveis. A alma não pode prender-se a elas, sob risco de tomá-las como um fim em si mesmas e não como meio para atingir um fim mais elevado, no caso, o conhecimento de Deus; este é desafio aos que almejam a sabedoria: lidar com as paixões pelo sensível, moderando-as, subordinando-as à razão.

Para tanto, a alma dota o homem da faculdade de perceber a inferioridade das sensações formulando juízos corretos das realidades sensíveis, porque representa espécie de padrão comparativo (*regula*) resultante do acesso da *ratio* às ideias, algo de que os demais animais estão desprovidos (AGOSTINHO, 1995, XIV, 15, 21). O homem dispõe de uma visão espiritual, complementar à visão corpórea; esta visão espiritual relaciona-se diretamente com a percepção sensível, implicando atuação da *ratio superior*, “essa parte de nosso ser que se ocupa da ação das coisas temporais e corporais [...] destinada ao trato com as coisas inferiores e apta a governá-las” (AGOSTINHO, 1995, XII,3,3). Em estreita proximidade com a psicologia estoica, em Agostinho, a visão espiritual, por envolver atividade da *ratio superior*, implica um julgamento das realidades inferiores e faculta um consequente norteamento da vida humana caracterizado por espécie de *consentimento racional, não instintivo, frente às diferentes ações ou reações humanas possíveis*, algo muito distinto das ações ou reações instantâneas e impulsivas dos demais animais. Esta visão é dependente tanto da *ratio superior* como da *ratio inferior*, a partir de cuja dupla atuação é feito o julgamento das percepções sensíveis; somente o homem tem acesso a esta forma de conhecimento racional que extrapola o plano dos sentidos, uma vez que a razão é exclusividade humana.

Segundo Agostinho, a *vera ratio* (a articulação entre a *ratio inferior* e a *superior*) também orienta no bom uso das coisas temporais e, por as coisas materiais serem percebidas pelos sentidos corpóreos, denomina o conhecimento *ciência da ação*<sup>64</sup>, cuja retidão dependerá do uso não isolado da *ratio inferior*, ou do condicionamento desta ciência pela *ratio superior* (FERREIRA, 2012, p. 115); havendo esta fluidez entre os níveis de cognição, o conhecimento poderá

---

<sup>63</sup> Como visto anteriormente, Agostinho não considera a apatia um estado adequado a esta vida: este estado caracterizou a humanidade antes da queda e lhe caberá novamente somente após a morte, na Cidade de Deus.

<sup>64</sup> Destaco a proximidade conceitual com Baumgarten (1993).

fundamentar-se em um *ordo rerum*, ou ordem das coisas que permite o correto ajuizamento das referidas coisas temporais. A *ratio inferior* possibilita uma espécie de compreensão das realidades sensíveis que permite ao homem estabelecer analogias e relações de causalidade, no entanto somente através da razão superior a conduta humana poderá ser orientada pela *sapientia*, a qual possibilita “aferir as realidades corporais em função das razões eternas, ajuizando as primeiras relativamente à distância qualitativa que as separa das segundas” (FERREIRA, 2012, p. 116). É, portanto, a *vera ratio* que permite uma dupla visão complementar da realidade que possibilita vincular toda relação sensível a uma esfera inteligível, estando, nas palavras de Ferreira (2012, p. 116), implícita a ideia de que o homem tem um aperfeiçoamento a fazer a partir de sua relação com os *sensibilia*: a razão encontra na experiência sensível formas de aperfeiçoar, de embelezar a alma ao reconhecer belezas inferiores nas coisas temporais, belezas estas indício de uma beleza maior, “um exercitamento da razão *per corporalia ad incorporalia*”.

Este aperfeiçoamento pode ser considerado sob a perspectiva da estética e da ética: da estética, na medida em que a experiência sensorial conduz ao conhecimento da realidade inteligível; da ética, na medida em que a alma, a fim de que não fique presa às realidades materiais, deve almejar, através da prática das virtudes, o processo de ascese, o processo de retorno à sua origem. À medida que a alma ascende pelos sete patamares, advogados por Agostinho na tradição plotiniana, vai se tornando cada vez mais bela, uma vez purificada e despojada daquilo que lhe é alheio, que a suja e deforma. Ferreira (2012, p. 165) resume este aperfeiçoamento estético enquanto diretamente proporcional ao progresso ético pela prática das virtudes; afirma-se, desta forma, a identidade agostiniana entre o belo e o bem. À medida que a alma concilia aperfeiçoamento estético e ético, ascende pelos suprarreferidos sete patamares (*timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, purgatio cordis* e *sapientia*), aperfeiçoamento este possibilitado pelo duplo e complementar movimento da *vera ratio* citado: é necessário que por meio da *ratio inferior* a alma perceba a beleza manifesta na realidade sensível enquanto metafísica, pois a beleza não é uma propriedade inerente a esta realidade, ela é, isto sim, um vestígio da realidade inteligível que nela se manifesta, em grau cada vez mais elevado, desvelada pela *ratio superior*. Nas palavras de Ferreira (2012, p. 166), a “suma beleza só pode ser contemplada desveladamente no último patamar [a *sapientia*], quando a alma já é de tal modo pura e bela que se confunde com a

natureza e com a beleza daquilo a que aspirava encontrar”. Este aperfeiçoamento de ordem estética, frisa Ferreira, deve necessariamente ser acompanhado de um aperfeiçoamento de natureza ética: “A alma não saberia encontrar a beleza se antes não se tornasse ela própria bela” (p. 216).

Este enlace entre estética e ética é de grande interesse a esta tese, uma vez que Agostinho ao mesmo tempo em que concede valor à beleza da realidade sensível, preconiza a necessidade de se considerá-la de natureza inferior e a consequente necessidade de se desapegar dela, não a tomando como um fim em si mesma e não perdendo de vista a desejável fluidez que permeia as esferas do sensível e do inteligível, a qual deve levar ao radical preterimento daquelas em vista desta, uma vez que, nas palavras de Ferreira, “atender à escala de belezas é já mapear o caminho até Deus” (2012, p. 167), caminho assim descrito pela autora:

A beleza de um bem é o reconhecimento que a alma faz desse bem. Nesse sentido, funciona tanto como um prêmio, porque deleita, quanto como um incentivo, porque atrai. Também poderá funcionar como uma armadilha, se por exemplo o seu reconhecimento num bem menor impedir que a alma deseje bens superiores e ascenda até ao sumo Bem. Aqui sim, ocorreria uma indistinção entre bem e belo – o belo seria erradamente tomado como o bem e perderia a sua capacidade de remeter para o que está mais além de si e que é a sua origem, cativando a alma num plano inferior. Quando a alma percebe que há diferença entre o belo que a atrai e o bem que lhe diz respeito, ela não tem por que se deixar aprisionar e é livre para ascender, sem renunciar a nenhum dos dois. Se a alma escolhe seguir o bem, automaticamente estará a seguir a beleza, porém se escolhe apenas a beleza que a atrai nos corpos, estará a subverter o princípio da boa ordem, tomando o indício por aquilo que é indiciado, tomando a via pela meta. A beleza sensível é para ser utilizada reconhecendo-se-lhe o elo com a beleza divina – só esta poderá ser legitimamente fruída. (FERREIRA, 2012, p. 167).

Depreende-se, com esta passagem, que a realidade sensível tem um valor apenas instrumental para Agostinho, pois apesar de ela oferecer legítima possibilidade de deleite, este é infinitamente ínfimo, se comparado ao deleite da realidade inteligível; explica Ferreira (2012), ainda, que para Agostinho “o deleite estético não é tanto o agrado dos sentidos, mas a própria percepção da inteligibilidade”, uma vez que “a beleza exterior é percebida interiormente e aferida de acordo com leis imutáveis, leis estas que são necessariamente superiores à alma racional”: “o reconhecimento da beleza convoca, pela via interior, a procura do plano inteligível e, em última instância, de Deus” (p. 180).

Dois ensinamentos de Platão são fundamentais para o entendimento desta metafísica agostiniana: o conceito de ascensão da alma e a teoria das ideias. De acordo com Brisson (2003), Mattéi (2010), Reale e Antiseri (2003), era intenção de Platão criticar os sofistas, os quais não aceitavam a possibilidade de se obter conhecimentos reais de qualquer natureza, dada a subjetividade de todo saber, sendo paradigmática, nesse sentido, a famosa máxima de Protágoras, de acordo com a qual o homem seria a medida para todas as coisas, máxima que implicaria a radicação de todo saber na subjetividade: dada a mutabilidade desta segundo o contexto de cada um no mundo, uma mesma coisa seria necessariamente contemplada diferentemente por cada pessoa, possuindo cada qual, dessarte, sua própria verdade.

Platão oferece como alternativa a esta filosofia uma teoria ontológica de acordo com a qual é possível afirmar a existência de dois mundos, um mutável e visível, acessível aos sentidos e sujeito às leis da mudança e da transformação, cujos objetos se originam da matéria e se expressam no tempo e no espaço, e outro, imutável e invisível e de natureza apenas inteligível, não sujeito às referidas leis, o mundo das eternas ideias, ao qual Platão vincula o conhecimento verdadeiro. O mundo sensível, criado pelo Demiurgo, apenas reflete o mundo das ideias, o qual tem a razão de ser apenas em si mesmo, ao passo que as coisas do mundo sensível não têm sua razão de ser em si mesmas: elas são cópias das ideias, as quais são fundamento da realidade visível e sensível.

O fato, porém, de o mundo sensível ser cópia do inteligível, possibilita o (re)conhecimento de uma ordem que faculta a constatação de que o gênero humano, por exemplo, pode ser classificado enquanto uma multiplicidade de indivíduos com algo em comum, precisamente aquilo que concede aos homens a sua humanidade: a sua natureza imutável oriunda de sua afiliação ao mundo das ideias. Esta natureza compõe o próprio ser do homem e é graças a ela que se pode afirmar que, embora o homem individualizado seja mortal, o homem em si, ou a ideia de homem é imortal, uma vez que as coisas do mundo sensível sempre mudam, se transformam, porém a ideia, não. Essa dupla natureza, composta por um aspecto mutável e por outro imutável é o que explica o que se denomina participação, conceito de fundamental importância para a compreensão das implicações éticas e estéticas relativas às escolhas perpetradas pelos indivíduos: algo pode ser considerado bom ou belo devido ao fato de aquela coisa refletir, participar da ideia

de Bondade ou de Beleza. Algo belo pode somente existir se houver a Beleza; se esta existe, a coisa torna-se bela, porque o belo que se manifesta por meio da coisa pode ser reconhecido através de sua participação na Beleza. Platão não valoriza sobremaneira o conhecimento sensível propiciado pelos órgãos dos sentidos porque o mundo sensível não é verdadeiro – Platão predicará a busca pelo conhecimento das ideias, atingível pelas faculdades anímicas. No livro VI de *A República*, em *Fédon* 62b e em *Fedro* 250c é explicado que da união entre corpo e alma<sup>65</sup> pode resultar obstáculo para o (re)conhecimento das Ideias, na medida em que o corpo com suas exigências materiais e não a alma com sua sede de Ideias domine o homem<sup>66</sup> - por outro lado, os próprios sentidos corporais podem desempenhar importante papel para o conhecimento das Ideias na medida em que as coisas sensíveis podem ser usufruídas desde que também se busque pelas Ideias que nelas se manifestam; os sentidos podem, dessa forma, desempenhar o papel de mediadores entre o mundo sensível e o mundo das ideias, compondo aquele ponto de partida para se atingir este. A forma de superação do hiato entre estes dois mundos é explicável pela metáfora da caverna de Platão; o processo de ascensão da alma traduz-se pelo retorno da alma ao mundo de onde ela é proveniente. Durante o retorno a alma adquire conhecimento não pela ocupação com as coisas, mas através da reminiscência do saber de que ela dispunha antes de ser ligada a um corpo.

Também Agostinho atribui natureza espiritual à alma, o que lhe concede, dada a teoria da participação platônica supradescrita, a faculdade de perceber o espiritual nas coisas materiais. É importante destacar que Agostinho diferencia percepção sensorial de conhecimento, uma vez que o conhecimento requer a participação da alma, já que conhecer é reconhecer, recordar. Conhecer é possibilitado por um complexo processo de sucessivas etapas que pode ser sintetizado na palavra *religião*: nas obras *As confissões* e em *A verdadeira Religião*, o Bispo de Hipona descreve este processo, o qual consiste no reconhecimento da realidade sensível e no transcender desta realidade por intermédio do ingresso no mundo espiritual. Isso é possibilitado, segundo o hiponense, pelos sete graus de atuação da alma: *animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio e contemplatio*.

---

<sup>65</sup> A alma, para Platão, é de natureza das ideias, isto é, não é material e é imortal.

<sup>66</sup> O *topos* do corpo enquanto cárcere da alma.

A partir de Murad (2010, p. 189 - 202) é possível resumir os referidos graus: no grau inicial *animatio* a alma tem dupla função: conceder vida ao corpo e representar em estado latente a possibilidade de perceber o superior (Deus) manifestado no inferior (coisas corpóreas); o *sensus*, o segundo grau, possibilita ao homem a percepção de dados da realidade sensível por meio dos órgãos dos sentidos; esta percepção manifesta-se por intermédio da *ars*, materializada na memorização daquilo que o homem percebeu; a *virtus* representa aquele grau relativo à dimensão ética da existência humana, quando o homem é capaz de perceber o bom e o belo e, através de grandes esforços, empreende oposição aos atrativos do mundo sensível; exitosa a batalha da *virtus*, quando a alma se livra das fraquezas e das máculas, usufrui a *tranquillitas*, nada mais teme e não sente mais preocupações mundanas; a *ingressio*, extensão das *tranquillitas*, permite à alma a excelsa visão divina, exclusividade dos homens de coração puro; a *contemplatio*, por fim, representa a culminância do religar-se a Deus. Neste grau, no ápice da hierarquia dos seres, a alma contempla a Verdade.

Através desta teoria dos sete graus de atuação da alma, esclarece Agostinho como se dá a ascensão da alma a Deus, ascensão esta que, como visto, não prescinde de uma percepção estética da realidade sensível e de uma atuação ética do ser humano relativa à contenção das paixões humanas sob o prisma de uma metafísica religiosa.

## CONCLUSÃO

O enlace entre estética e ética em Agostinho implica o reconhecimento da relação de complementaridade entre o Belo e o Bem. O ser humano, na condição de *imago dei*, é um ser de natureza perfectível, para cujo aperfeiçoamento as paixões humanas desempenham papel fundamental.

As paixões humanas, em Agostinho, ilustram as implicações de ordem estética e ética da percepção da realidade sensível enquanto uma beleza de natureza metafísica, uma vez que sua beleza é mero vestígio da realidade inteligível que nela se manifesta. Ao perguntar-se pela antítese do Belo e do Bom, o mal, Agostinho constata que todas as coisas foram feitas por Deus, o ser supremo e bom; o fato de haver bens menores, inferiores a Deus, não os torna maus: a origem do mau agir está no próprio homem, sendo uma questão relativa, em última instância, ao livre-arbítrio humano. Uma vez que o mal, ou o pecado eclesiástico, se origina na ignorância, imperícia ou má-vontade em lidar de forma adequada com o sensível, é óbvio que as virtudes, as formas adequadas de ação, supõem que se saiba como lidar com o temporal para agir, ou seja, agir com sabedoria. A possibilidade de um *bom amor*, isto é, aquele que caracteriza a relação entre amante e objetos através de uma relação adequada, na medida em que, conforme Agostinho, “a lei eterna ordena desapegar-nos do amor das coisas temporais e voltar-nos purificados para as coisas eternas”, aponta para o equívoco de se considerar que este relacionamento adequado com as coisas descarte a possibilidade de utilização e até mesmo posse das coisas da realidade sensível. O homem, ser de natureza temporal, somente se encontrará em desordem ao preferir-se a si mesmo em lugar de Deus, de natureza eterna.

Como antídoto ao mau agir (*male facere*), consequência de uma vontade débil, recomenda Agostinho desapegar-se progressivamente das coisas temporais e incertas e voltar-se às coisas eternas e divinas: reside aqui o núcleo desta tese, o enlace entre estética e ética. A alma deve supervisionar e qualificar as sensações corporais como legítimas, mas atribuindo-lhes um caráter de natureza inferior, uma vez que elas se relacionam com as coisas sensíveis; esta supervisão é possibilitada pela *vera ratio*, a qual permite uma dupla visão complementar da realidade que possibilita vincular toda relação sensível a uma esfera inteligível, estando implícita a ideia de que o homem tem um aperfeiçoamento a fazer a partir de sua relação com

os *sensilibia*: a razão encontra na experiência sensível formas de aperfeiçoar, de embelezar a alma ao reconhecer belezas inferiores nas coisas temporais, belezas estas indício de uma beleza maior, “um exercitamento da razão *per corporalia ad incorporalia*”. Trata-se de uma estética enlaçada a uma ética na perspectiva do Sumo Bem, uma metafísica religiosa.

Que uma abordagem agostiniana das paixões humanas necessariamente implique a consideração de aspectos de teologia ou de filosofia da religião não deveria causar estranheza; no Brasil, no entanto, contrariamente ao que ocorre em outros países, como na Europa, a secularização, além de diminuir a adesão às religiões, restringe o espaço acadêmico para estudos desta natureza. Sob o lema *religião não se discute*, os saberes e a cultura reflexiva da teologia, da filosofia da religião, precisam justificar sua legitimidade em nossa sociedade. No entanto, desde os primórdios do cristianismo constituíram-se reflexões teológicas, tanto para atender às necessidades das pessoas, dos grupos e das instituições eclesiais, como para o debate externo, a apologia do cristianismo frente ao “paganismo”. Agostinho cumpriu importante papel em ambos os contextos e certamente não concordaria com o lema supracitado – de certa forma se pode afirmar que o saber do pensador ou pesquisador de aspectos relacionados à religião tem seu contraponto no saber do praticante da fé, tal como ocorre ao se distinguir o saber do senso comum do saber científico.

Agostinho considera o mundo um todo ordenado, organizado. Criado o mundo, ele não é abandonado por seu princípio organizador e o homem, dada sua natureza racional, é capaz de intuir, de descobrir as regras organizatórias e, assim, desenvolver (cons)ciência, surgindo, dessa forma, uma tarefa exclusiva do ser humano: cuidar de si e do meio ambiente. Com relação ao cuidado de si (*cura sui*), por um viés platônico, a consciência deve ter primazia sobre o corpo físico. O excesso de atenção ao corpo e aos sentidos físicos é possível por meio da tirania das paixões; à mercê delas, o homem acaba por não mais vislumbrar sentido no mundo, gerando, dessa forma desarmonia interior, através dos vícios (e dos novos vícios), e exterior, através das agressões ao meio ambiente, das quais são testemunhas os movimentos ecológicos, as questões relativas aos direitos dos animais, da educação ambiental. As paixões também incursionam pela biologia, fisiologia, psicologia, implicando variados entendimentos daquilo que significa ser humano. Estes entendimentos apresentam, mormente, algo em comum: o bem deve

nortear o ser e o fazer humanos. Disto testemunham, a título de ilustração, o pedagogo suíço Jürgen Oelkers, o qual localiza no cerne da pedagogia geral a ideia de uma educação para o bem, assim como Aristóteles, o qual já na primeira frase de sua *Ética*, preconiza ser o Bom aquilo que todos procuram. Estes dois pensadores, separados por mais de dois milênios, dão margem à afirmação de que, historicamente, a busca pelo bem, ou daquilo que seria bom, norteia o agir humano em sociedade. E a educação, por extensão. Aqui se insere, na perspectiva agostiniana das paixões humanas, o enlace entre estética e ética.

Em sua metafísica religiosa, Agostinho afirma a relatividade dos seres perceptíveis pela sensibilidade, os quais não são verdadeiros por essência, apenas por participação; uma vez que o mundo é um todo ordenado, estes seres cumprem função pedagógica na medida em que o homem tem de se apoiar nas coisas materiais para se erguer às ideais (Platão) ou espirituais (Agostinho): para estes pensadores, Deus é o princípio primeiro ou o substrato que permanece imutável em relação ao devir, é o princípio do qual, pelo qual e no qual o próprio mundo existe e subsiste. Dado este princípio fontal dos seres, do ponto de vista da estética, cada uma e qualquer coisa sensível participa da beleza, daquilo que é bom; a consciência que o ser humano tem desta participação depende, porém, de sua postura ética. O homem que se apega a seres sensivelmente perceptíveis, tomando-os como um fim em si mesmos, coloca-se à mercê das paixões ao voltar-se viciosamente a bens inferiores. Inclusive o pecado, no entanto, desempenha papel neste mundo ordenado, uma vez que todo homem tem seu tempo de inexperiência e de desenvolvimento para superar a paixão, a qual situa o homem em perspectiva falsa de contemplação da realidade – Cristo é, para Agostinho, o exemplo perfeito do correto uso das paixões.

É lícito ao homem usufruir o que há de belo e bom; para coibir excessos, é preciso despojar-se do que não é imprescindível à existência e, sob o lema as paixões dão satisfações ilusórias, submeter-se a uma disciplina no cotidiano que permita a transformação das concupiscências em saber, liberdade e beleza através da consideração de elementos da psicologia moral estoica - de acordo com os estoicos, o ser humano encontra-se em especial situação no mundo dada sua natureza racional, que lhe permite compatibilizar determinismo e responsabilidade individual, na medida em que causas externas, fora de nosso poder, exercem influência mediante impressões, as quais exigem uma resposta de assentimento ou

rejeição por parte da natureza interior humana, levando a que esta produza uma nova causa, implicando o reconhecimento de certa independência e autonomia na ação do ser humano, uma vez que a ação é condicionada por suas disposições internas. O homem tem a faculdade da razão justamente para poder julgar o sensível e passageiro como algo sensivelmente belo, mas também como algo cuja beleza não subsiste sem tempo e lugar. Nesse processo, a razão, ao mesmo tempo em que toma consciência de que não é ela que julga sobre a forma e o movimento dos corpos, reconhece que sua própria natureza é inferior àquela de quem recebe o poder de julgar (o princípio organizador, Deus). Agostinho exorta o homem a não se deixar levar pelas paixões; reside, aqui, a ética. Com relação à gula, por exemplo, é necessário alimentar o corpo físico e é lícito sentir prazer ao degustar os alimentos, mas o saborear e a ingestão de alimentos podem se configurar enquanto vício, enquanto estar à mercê da gula, se *assentimos* ao desejo de comer além do conveniente. Mas, de acordo com Agostinho, é necessário que haja a possibilidade de errar, de se tornar guloso, para que sejam possíveis as virtudes, resultado da vitória sobre as tentações.

Certamente esta forma de viver encontra pouca ressonância em nossa sociedade, organizada em sua essência não apenas para atender as necessidades, mas também os desejos das pessoas; em uma sociedade dessa natureza, onde as palavras de ordem são consumo e satisfação, a mortificação das paixões preconizada na Antiguidade perde sua razão de ser, sendo substituída por exercícios e dietas, as quais têm como objetivo, por seu turno, muito mais a aceitação social do que o propagado cuidado com o corpo. Existe, porém, produtividade na consideração da ótica agostiniana das paixões humanas, ilustrável por meio do célebre episódio do furto das peras, um relato (Confissões, II, 4, 9) em que se enlaçam exemplarmente questões de ordem estética e de ética.

No relato, Agostinho descreve o episódio ocorrido em sua juventude dirigindo-se, não ao leitor, mas a Deus, estabelecendo, com esse recurso, contraponto de ordem ética e estética, uma vez que, ao mesmo tempo em que admite o erro de sua conduta, reconhece a fealdade de sua alma, que se afasta de Deus por ter agido mal. Em uma noite, Agostinho roubou peras, não para comê-las, mas para lançá-las aos porcos – ele reconhece, usando suas expressões, que apeteceu-lhe o delito porque era proibido, que agiu mal sem ter motivos, que amou sua feia maldade, que apreciou perder-se, que amou seu próprio defeito, que desejou o indecente. A

consciência deste mau agir deve-se a um fenômeno exigido eticamente de natureza filosófica: a constatação deste mau agir, paradoxalmente, não afasta, mas aproxima Agostinho de Deus, já que lhe permite descobrir como ele não deveria agir, isto é, ele foi incoerente por conhecer o bem e praticar o mal. Trata-se, em última instância, de um problema educativo que tem a ver com a diferença entre simplesmente *ensinar* – transmitir informações – e *formar*. Formar é um exercício de prática da liberdade, a qual resulta da tomada de consciência de *ser* humano – e escolher praticar o mal tem a ver com a falta desta consciência. Ser livre não é a mera opção entre o bem e o mal preconizada por um conceito raso de livre-arbítrio: ser livre é agir coerentemente de acordo com a consciência.

Trata-se de uma estética enlaçada a uma ética na perspectiva do Sumo Bem. Neste contexto, resulta válido retomar a tradição das paixões humanas. É forma de se problematizar o humano e sua cultura, é modo de conhecer as grandes narrativas, sejam elas filosóficas, religiosas, pedagógicas, fazendo coro a Nussbaum e a Hermann. Reside, aí, a produtividade da atualização do tema das paixões humanas.

## REFERÊNCIAS

- AGAZZI, Aldo. **Historia de la Filosofía y de la Pedagogía**. Tomo 1. Alcoy: Editorial Marfil, 1971.
- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos), parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 6. ed. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Federação Agostiniana Brasileira, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos), parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. 2. ed. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Federação Agostiniana Brasileira, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Confissões**. Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. 2. ed., ed. bilíngue. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Diálogo sobre a Ordem**. Tradução de Paula Oliveira e Silva e Rev. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997.
- \_\_\_\_\_. **A Doutrina Cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A Trindade**. Tradução de Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A verdadeira religião**. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.
- AUGUSTINUS. **De vera religione**. Tradução e notas de Josef Lössl. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.
- ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Nova Cultural, 1991. 4ª. ed.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Estética**: a lógica da arte e do poema. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BERMON, Emmanuel. A teoria das paixões em Santo Agostinho. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (org.). **As paixões antigas e medievais** – Teorias e críticas das paixões. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRACHT, Katharina. **Securitas libertatis**. Augustins Entdeckung der radikalen Entscheidungsfreiheit als Ursprung des Bösen. Berlin: E-book der Humboldt-Universität zu Berlin, 2004.

BRENNAN, Tad. Psicologia moral estoica. In: INWOOD, Brad (Org.). **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate**. Oxford; Oxford University Press, 2005.

BRISSON, Luc. Punição como instrumento de melhoramento da alma no mito ao final do Górgias. **Impulso**, Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, v. 14, n. 35, p. 11-19, set./dez. 2003.

BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho, uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

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

CALVO, Maximiliano. **Rotas de Alto Risco**. Baracaldo: Grafite Ediciones, 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre o destino**. Trad. e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

COLOMBO, Olírio Plínio. **A doutrina de Santo Ambrósio sobre o uso dos bens temporais**. Porto Alegre: Sulina, 1974.

COMENIUS, João Ámos. **Didáctica magna**: tratado da arte universal de ensinar tudo a todos. 4. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

DODDS, Eric Robertson. **Paganos y cristianos en una época de angustia**: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino. Madrid: Cristiandad, 1975.

DUDERSTADT, Matthias. **Ästhetik und Wahrnehmung**. Disponível em: <<http://www.aesthetische-bildung.uni-bremen.de/Dateien/Aesthetik%20und%20Wahrnehmung%20.pdf>> Acesso em: 11 mai. 2013.

ESKELSEN, Adilsom. **Cuidado de Si e Pedagogia das Paixões Humanas**: Contribuições a um Ideal Educativo. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2013.

\_\_\_\_\_. O Estado de (Des)conhecimento das Paixões Humanas no Campo Educacional Brasileiro do Século XXI In: **V CINFE** - Congresso Internacional de Filosofia e Educação, 2010. Caxias do Sul - RS: EDIUCS, 2010.

FERRARI, Franco. Plutarco: Platonismo e Tradição. In:\_\_\_ ERLER, Michael & GRAESER, Andreas, orgs. **Filósofos da Antiguidade 2**: do Helenismo à Antiguidade Tardia. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2003.

FERREIRA, Ana Rita de Almeida Araújo Francisco. **Do escondido**: Santo Agostinho e os limites da estética. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia Estética e Filosofia da Arte) Faculdade de Letras, Departamento de Filosofia. Universidade de Lisboa, Lisboa.

FLASCH, Kurt. **Augustin**. Einführung in sein Denken. Stuttgart, Philipp Reclam, 1994.

\_\_\_\_\_. **Augustinus**: ausgewählt und vorgestellt von Kurt Flasch: Philosophie jetzt! München: Deutscher Taschenbuch, 1997.

FLICKINGER, Hans-Georg. Para que filosofia da educação? 11 teses. In: DALBOSCO; TROMBETTA; LONGHI. **Sobre Filosofia e educação**: subjetividade e intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica. Passo Fundo: UPF, 2004.

GALIMBERTI, Umberto. **Os vícios capitais e os novos vícios**. Tradução: Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2004.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico** – o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo; Edições Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e ética em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ética e estética**: a relação quase esquecida. Porto Alegre: Edipucrs, 2005

\_\_\_\_\_. **Autocriação e horizonte comum**: ensaios sobre educação ético-estética. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

\_\_\_\_\_. A pesquisa em filosofia da educação: desafios atuais. In: Elsa Maria Mendes Pessoa Pullin; Neusi Aparecida Navas Berbel. (Org.). **Pesquisas em educação**: inquietações e desafios. 1.ed.Londrina - PR: Eduel, 2012, v. 1, p. 307-325.

HORN, Christoph. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. **Augustinus**. München: C. H. Beck, 1995.

INWOOD, Brad. **Ethics and human action in early stoicism**. Oxford: Clarendon Press, 1985.

KAMBOUCHNER, Denis. Paixões. In: CANTO-SPERBER, Monique. (Org.) **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003).

KIRCHOF, Edgar Roberto. **Estética e Semiótica**: de Baumgarten e Kant a Umberto Eco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LELOUP, Jean-Yves. **Introdução aos verdadeiros filósofos**: os padres gregos – um continente esquecido do pensamento ocidental. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2003.

LÖSSL, Josef. Introdução. In: AUGUSTINUS. **De vera religione**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Tradução, Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MATTHEUS, Gareth B. **Santo Agostinho**: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Tradução, Álvaro Cabral. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MAYER, Cornelius. **Prinzipien der Ästhetik Augustins**. Disponível em: <<http://www.gottesdienste.bistum-wuerzburg.de/bwo/dcms/sites/bistum/extern/zfa/texteueber/vortragbeitrag/aesthetik.html>> Acesso em: 17 nov. de 2010.

MEYER, Michel. **O filósofo e as paixões**: esboço de uma história da natureza humana. 1. ed. Porto Codex: Asa, 1994.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Trad. de Maria de Lurdes Sigardo Ganho, Lisboa: Edições 70, 1989.

MONDOLFO, Rodolfo. **O Homem na cultura antiga**: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

\_\_\_\_\_. **La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro**. Buenos Aires: EUDEBA SEM, 1997.

MOREAU, Pierre-François. As paixões: continuidades e reviravoltas. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (org.). **As paixões antigas e medievais** – Teorias e críticas das paixões. Trad: Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MURAD, Yasser. **Sprache und Wahrheit, Zeichentheorie und Illuminationslehre bei Augustinus**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Universidade de Tübingen, Tübingen.

NUSSABUM, Martha C. **The quality of life**. Oxford: Clarendon, 1993.

\_\_\_\_\_. **La terapia del deseo**. Teoría e práctica em la ética helenística. Barcelona: Paidós, 2003.

\_\_\_\_\_. **A república de Platão: a boa sociedade e a deformação do desejo.** Porto Alegre: Bestiário, 2004.

\_\_\_\_\_. **Sin fines de lucro.** Por qué la democracia necesita de las humanidades. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo. A questão do mal e a totalidade do ser. In: CESCUN, Leonardo Inácio Pereira; NODARI, Paulo César. **O Mistério do mal: urgência da educação para o bem.** Caxias do Sul: Educus, 2006. P. 11 – 44.

\_\_\_\_\_. Prefácio de Natureza Humana em Movimento. **Ensaio de Antropologia Filosófica.** SGANZERLA; VALVERDE; FALABRETTI (Orgs.) São Paulo: Paulus, 2012.

OZMON, Howard; CRAVER, Samuel M.. **Fundamentos filosóficos da educação.** 6. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2004.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Rio de Janeiro, EDIOURO, 1985

\_\_\_\_\_. **A república.** 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011

PÓNTICO, Evagrio. **Sobre los ocho espíritus malvados.** Biblioteca Electrónica Cristiana – BEC – Disponível em; < <http://multimedios.org/docs/d000170/>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

PRADEAU, Jean-François. Platão, antes da invenção da paixão. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (org.). **As paixões antigas e medievais** – Teorias e críticas das paixões. Trad: Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PROSE, Francine. **Gula.** Tradução de Sergio Viotti. São Paulo: Arx, 2004.

REALE, Giovanni. História da Filosofia. São Paulo: Paulus, v. I.

ROBIN, Léon. **A moral antiga.** Porto: Edições Despertar, 1970.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o ensino** (De magistro), os sete pecados capitais / Tomás de Aquino; tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. – Clássicos.

VAZ, Henrique C. L. **Antropologia filosófica I.** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2000

WELSCH, Wolfgang. **Aesthetics beyond Aesthetics.** Disponível em: <<http://act.maydaygroup.org/articlesWelsch2-2English.pdf>> Acesso em: 24 mai 2013.

WEOR, S.A. **Tratado de Psicologia Revolucionária.** Tradução de Waldemar Francisco Wagner. São Paulo: MGCUBNO, 1993.

## Catálogo na Fonte

E75e Eskelsen, Adilsom

O enlace entre ética e estética na perspectiva das paixões humanas em Agostinho / Adilsom Eskelsen. – Porto Alegre, 2013.  
89 f.

Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação,  
Faculdade de Educação, PUCRS.  
Orientador: Profª. Drª. Nadja Hermann

1. Educação (Filosofia) 2. Ética. 3. Estética. 4. Paixões (Filosofia).  
5. Estoicismo. 6. Psicologia Moral. 7. Agostinho, Santo – Filosofia.  
I. Hermann, Nadja. II. Título.

CDD 189.9

**Bibliotecário Responsável**

Ginamara de Oliveira Lima  
CRB 10/1204