

O SENTIDO DAS PAIXÕES E EMOÇÕES: AGOSTINHO E TOMÁS DE AQUINO

THE MEANING OF PASSIONS AND EMOTIONS: AUGUSTINE AND THOMAS AQUINAS

FREDERICO RAMALHO ROMERO¹

(Universidade Estadual do Oeste do Paraná/Brasil)

RESUMO

Este artigo apresenta uma revisão bibliográfica crítica sobre as características centrais da doutrina medieval das paixões de Agostinho e Tomás de Aquino. Os filósofos da Idade Média explicavam os fenômenos afetivos sob a perspectiva cristã, além de especulações corporais físicas e éticas derivadas das obras gregas clássicas. Assim como nos textos helênicos que a precederam, o termo “emoções” não foi utilizado na doutrina clássica latina, nem tampouco na Bíblia. As principais palavras utilizadas por Agostinho e Aquino derivam-se de *passiones* e *affectiones animae*. Para a linguagem teológica cristã, as paixões são estados degenerados e conflituosos do ser humano decorrentes da punição pela desobediência de Adão e Eva perante Deus, ou seja, frutos do pecado original. Nesse sentido, Aquino descreve 11 espécies de paixões – seis do apetite concupiscível e cinco do apetite irascível – definidas como movimentos do apetite sensitivo provenientes das partes inferiores da alma, acompanhados de alterações corporais ou orgânicas, que correspondem, respectivamente, ao declínio da alma e a desobediência do corpo do homem “caído”.

PALAVRAS-CHAVE: História Medieval; Ciência Cristã; Evolução Cultural; Filologia; Sensação.

ABSTRACT

This article presents a critical bibliographical review of the central characteristics of the medieval doctrine of passions of Augustine and Aquinas. Philosophers of the Middle Ages viewed emotions from a Christian perspective, in addition to physical and ethical bodily speculations derived from ancient Greek philosophy. Just as in Hellenic texts that preceded them, the term “emotions” was not used in classical Latin doctrine, nor in the Bible. The main words used by Augustine and Aquinas derive from *passiones* and *affectiones animae*. For Christian theological language, passions are degenerate and conflicting states of human beings as the result of Adam and Eve’s punishment due to their disobedience to God, *i.e.*, fruits of the original sin. In this sense, Aquinas describes 11 species of passions – six of the

concupiscible appetite and five of the irascible appetite – defined as movements of the sensitive appetite originating from the lower parts of the soul, accompanied by bodily or organic changes, which correspond, respectively, to the decline of the soul, and the disobedience of the “fallen” body.

KEYWORDS: Christian Science; Cultural Evolution; History, Medieval; Philology; Sensation.

INTRODUÇÃO

Aurélio Agostinho (354 – 430 d.C.) e Tomás de Aquino (1225 – 1274 d.C.) são considerados expoentes representativos do pensamento cristão ocidental e influentes contribuidores da “doutrina medieval das paixões”. Seus trabalhos foram excepcionalmente importantes no ensinamento das tradições cristãs sobre as paixões, e ambos foram particularmente influentes na construção dos fundamentos da teologia da alma em particular e da doutrina cristã em geral (DIXON, 2003, 26).

É importante lembrar que antes da emergência do termo “emoções”, a linguagem das “paixões” era utilizada tanto por escritores religiosos quanto não religiosos, e o termo tinha uma variedade de diferentes significados. A mudança da linguagem das paixões para as emoções fornece forte evidência do modo como as perspectivas psicológicas e religiosas estavam conectadas no passado. A secularização da psicologia levou à criação e adoção de novas categorias de “emoções” e influenciou, original e subsequentemente, o modo como elas foram interpretadas. Apesar dos pesquisadores ateus ou agnósticos não serem os únicos a usar o termo “emoções”, eles o fizeram anteriormente, integrando a categoria em seus trabalhos mais prontamente que seus contemporâneos cristãos. Os escritores eclesiásticos continuaram a usar os termos paixões, afecções, vontade e sentimentos muito mais do que “emoções” (DIXON, 2003, 5).

Com o escopo de melhor entender o significado e a evolução histórica das expressões utilizadas para descrever o que atualmente denominam-se “emoções”, o objetivo principal deste artigo é avaliar as características centrais da doutrina medieval cristã de Agostinho e Tomás de Aquino em suas discussões sobre as paixões.

DESENVOLVIMENTO

Os ensinamentos de Agostinho sobre as paixões e afecções são encontrados em sua obra *A cidade de Deus* (413-426), especialmente nos Livros IX e XIV, bem como em conexão com a narrativa de sua própria batalha contra as paixões em *Confissões* (397-400) e em diversos outros

textos, tais como *O livre arbítrio*, *A trindade* e *Comentário aos Salmos*. As principais referências dos ensinamentos de Tomás de Aquino no tema das paixões e afecções remetem à *Suma teológica* (1265-1273), especialmente as seções “Tratado sobre o homem” (AQUINO, 1936, 613-814) e “Tratado das paixões da alma” (AQUINO, 1936, 1075-1222), onde o seu objetivo principal é orientar e acelerar o movimento do ser racional em direção à felicidade (*felicitas*), no sentido de perfeição individual, e à bem-aventurança (*beatitudo*) eterna (MINER, 2009, 112).

Do mesmo modo que em outros textos até o século XVI, o termo “emoções” não foi utilizado na doutrina clássica cristã sobre paixões e afecções. Não se encontra esse termo no latim ou grego clássicos, nem na Bíblia (DIXON, 2003, 39). A terminologia básica dos primórdios da teoria cristã é o termo em latim *passiones animae*, que a seu turno é a tradução do termo grego *πάθη*² (ou *páthe*). Cícero utilizou a expressão *perturbationes*³ *animae*. Outros autores usaram *affectus*⁴ ou *affectiones*⁵, mas aqueles que pretenderam manter a expressão original do grego utilizaram *passiones* (DIXON, 2003, 40; SCHMITTER, 2016, n. p.).

São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma [*animi motibus*] a que os Gregos chamam *πάθη* e alguns dos nossos, como Cícero, chama «perturbações» (*perturbationes*); outros chamam-lhes «disposições» (*affectiones*) ou «afetos» (*affectus*), e ainda outros, como o citado Apuleio, «paixões» (*passiones*) – termo que melhor traduz a palavra grega (AGOSTINHO, 1850 [IX.IV]; 1996, 827).

Além de *páthe*, um dos mais importantes termos nas discussões do Novo Testamento sobre as paixões, desejos e afecções é o termo *epithymía* (ou *ἐπιθυμία*⁶), traduzido como *concupiscentia* ou *desideria* na tradução para o latim. *Epithymía*, o termo clássico utilizado por Platão para se referir aos instintos, apetites e paixões, passou a ter uma nova conotação, de pecado, na abordagem do Novo Testamento (DIXON, 2003, 39).

Baseado na classificação proposta pelos estoicos, Agostinho identificou quatro paixões básicas da alma – desejo (*cupiditas*), temor (*timor* ou *metu*), alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*).

Aquilo que os gregos chamam *εὐπάθεια* [*eupátheia*], e a que Cícero chama em latim *constantia*, reduzem os estoicos a três «perturbações» da alma [*perturbationibus in animo*] do sábio, pondo a vontade [*voluntatem*] em lugar do desejo [*cupidi-*

tate], o gozo [*gaudium*] em lugar da alegria [*laetitia*] e a precaução [*cautionem*] em lugar do temor [*metu*]. Quanto à «doença» [*aegritudine*] ou «dor» [*dolor*], a que temos preferido chamar «tristeza» [*tristitiam*] para evitar a ambiguidade, negaram eles que possa existir na alma do sábio [...] É assim que eles falam: querer, gozar, precaver – apenas ao sábio pertencem; desejar [*cupere*], alegrar-se [*laetari*], temer [*metuere*], contristar-se [*contristari*] – são próprios apenas do insensato. Aqueles três afetos são as «permanências» (*constantiae*); os quatro seguintes são, na opinião de Cícero, «perturbações» (*perturbationes*) ou, como lhes chama a maioria, «paixões» (*passiones*). Mas em grego, como disse, aquelas três chamam-se *ευνάθεια*, e estas quatro *πάθη* (AGOSTINHO, 1850 [XIV.VIII]; 1996, 1255).

Essas espécies básicas, Agostinho unificou sob o princípio unitário do amor (*amor*). A vontade correta (*voluntas recta*) ou o amor bom (*bonus amor*) resultariam em afecções apropriadas, mas a vontade perversa (*voluntas perversa*) ou o amor mau (*malus amor*) produziria afecções profanas (DIXON, 2003, 40). Para Agostinho, as quatro espécies básicas de paixões seriam simples modificações do amor (SCHMITTER, 2016, n. p.).

Por conseguinte, a vontade reta [*voluntas recta*] é um amor bom [*bonus amor*] e a vontade perversa [*voluntas perversa*] um amor mau [*malus amor*]. O amor que aspira a possuir o que ama – é desejo [*cupiditas*]; quando o possui e dele goza – é alegria [*laetitia*]; quando foge do que lhe repugna – é temor [*timor*]; se a seu pesar o experimenta – é tristeza [*tristitia*]. Estes sentimentos são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons, quando o amor é bom (AGOSTINHO, 1850 [XIV.VII]; 1996, 1253).

Aquino também adotou a mesma ideia das quatro “paixões principais” utilizada por Cícero e Agostinho, apesar de ter utilizado palavras diferentes de Agostinho para duas delas. Ao invés de desejo (*cupiditas*), medo (*timor*), alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*), Aquino chamou suas quatro paixões principais de esperança (*spes*), medo (*timor*), alegria (*gaudium*) e tristeza (*tristitia*). Ele argumentou que desejo e esperança podem ser intercambiáveis, pois ambos têm um objeto futuro como objetivo. O enunciado de Agostinho de que todas as formas de paixão são em última análise expressões de amor foi reformulado por Aquino com a constatação de que todas as formas de paixão são formas de amor (DIXON, 2003, 45).

A principal inovação de Tomás de Aquino foi a distinção entre apetites concupiscíveis (*concupiscibili*) e irascíveis (*irascibili*), baseado nas obras *A república* de Platão e *Da alma* de Aristóteles, para distinguir entre os dois poderes de apetites sensitivos inferiores. Assim, Aquino enumerou um total de onze paixões, seis de apetite concupiscível e cinco de apetite irascível. O número ímpar foi consequência da noção de que a "ira" era a única paixão sem oposto, pois não estar irado não é uma paixão, ao contrário do que dizia Aristóteles (DIXON, 2003, 42; SCHMITTER, 2016, n. p.).

Por onde é claro, que há três pares de paixões [*passionum*] no concupiscível [*concupiscibili*]: amor [*amor*] e ódio [*odium*], desejo [*desiderium*] e aversão [*fuga*], alegria [*gaudium*] e tristeza [*tristitia*]. Semelhantemente, há três no irascível [*irascibili*]: esperança [*spes*] e desespero [*desperatio*], temor [*timor*] e audácia [*audacia*], e a ira [*ira*] a qual nenhuma paixão [*passio*] se opõe (AQUINO, 1936, 1084; 2010 [I^a-II^{ae} q.23 a.4]).

Aquino dá a impressão de ter criado um catálogo exaustivo de paixões. As onze categorias de paixões são privilegiadas, pois foram discutidas em profundidade entre as Questões 26 e 48 de *Suma teológica*. Mas a listagem não é exaustiva. Na Questão 35 sobre tristeza, por exemplo, ele explicitamente cita piedade (*miser cordia*), inveja (*invidia*), ansiedade (*anxietas*) e torpor (*acedia*) e, na Questão 41 sobre temor, menciona preguiça (*segnities*), rubor (*erubescencia*), vergonha (*verecundia*), admiração (*admiratio*), torpor (*stupor*) e agonia (*agonia*). Mas, de acordo com Aquino, cada uma dessas paixões pode ser corretamente descrita como subespécie de uma das onze paixões básicas. Assim, a lista de onze paixões não é exaustiva, mas subsuntiva (MINER, 2009, 62-63).

No geral, tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino viam as paixões como sintomas do pecado original, sinais da rebelião do corpo contra a mente e da doença e ruína da alma, e punição pela desobediência de Adão e Eva perante Deus. Assim, ambos os autores frequentemente descreveram as paixões como forças desordenadas. Nesse contexto, eram reforçados a necessidade de ordem e o exercício de controle pela razão, vontade e virtude. Somente no mundo por vir poderia se esperar por um corpo harmonizado e ordenado, sem paixões, manifestando somente as afecções puras de amor e alegria (DIXON, 2003, 29).

Nesse sentido, os sentimentos impuros caem em uma de duas categorias – afetos (*affectus*) ou paixões (*passiones*) – correspondentes, respectivamente, ao declínio da alma e a desobediência do corpo. A "queda"

do homem produziu deformações tanto em seu corpo quanto em sua alma. É a combinação desses dois elementos que constitui o homem “caído” tanto para Agostinho quanto para Aquino (DIXON, 2003, 56).

Um bom exemplo dessa inter-relação entre corpo e alma nas paixões impuras pode ser encontrado no comentário de Agostinho sobre suas próprias poluições noturnas (DIXON, 2003, 57).

Senhor onipotente, não poderia tua mão curar todas as enfermidades de minha alma, abolindo também com maior abundância de graça, os movimentos lascivos [*lascivos motus*] de meu sono? Cada vez multiplica mais, Senhor, o número de tuas bondades para comigo, para que minha alma, livre do visco da concupiscência [*concupiscentia*], siga até chegar a ti. Para que não seja rebelde, nem mesmo durante o sono; para que, pelo estímulo de imagens bestiais, não só não cometa essas torpezas degradantes até a lascívia carnal, mas que nem mesmo consinta nisso (AGOSTINHO, 1898 [X.XXX], 2007, 105).

Mesmo em casos tais como esse, que hoje em dia geralmente seria atribuído a algum tipo de controle físico puramente reflexo, o ato impuro de seu corpo, mesmo durante o sono, era para Agostinho um sinal de distúrbio da alma, um ato voluntário (DIXON, 2003, 57). De acordo com ele, “[...] não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível” (AGOSTINHO, 1996, 1241). Os aspectos corporais das paixões são sinais secundários de distúrbios cognitivo e volitivo.

O termo que Agostinho utilizou para essa doença da alma, essa atração imoderada e compulsiva aos bens terrenos, foi concupiscência (*concupiscentia*). A concupiscência era caracterizada por um abundante derramamento, extravasamento, desperdício da vontade sobre uma cadeia infundável de objetos do prazer sensual. A alma deveria estar unificada em sua trajetória ao encontro de Deus, e nenhuma gota de afecção deveria ser derramada em solo terrestre estéril (DIXON, 2003, 55).

Em *Confissões*, Agostinho se culpou pela sua incontinência afetiva de enlutar a morte de um amigo próximo de sua juventude e mesmo de sua mãe. Mesmo isso era considerado como movimento impróprio da vontade sobre objetos temporais: “por que me penetrara aquela dor tão profundamente, até o mais íntimo de meu ser, senão porque derramei minha alma sobre a areia, amando a um mortal como se não o fora?” (AGOSTINHO, 2007, 31). Agostinho chegou ao ponto de descrever o luto por sua mãe como pecado. A chave para entender Agostinho nesse ponto é recordar que

as afecções próprias são parte de um movimento único ao encontro de Deus e as paixões impróprias são sinais de um abundante extravasamento da alma sobre a terra (DIXON, 2003, 55).

Mas eu, pertinho de teus ouvidos, onde ninguém me podia escutar, censurava a minha sensibilidade [*affectus*] e fraqueza e reprimia a onda de tristeza que me invadia; esta cedia por uns instantes, e novamente me arrastava com seu ímpeto, embora não chegasse a derramar lágrimas ou alterar a face. Somente eu sabia quão oprimido estava meu coração! E como me desgostava profundamente que as vicissitudes humanas tivessem tanto poder sobre mim, que são inelutáveis pela ordem natural e a sorte de nossa condição; minha própria dor causava-me outra dor, e me afligia com dupla tristeza (AGOSTINHO, 1898 [IX.XII], 2007, 89).

Em outro trecho da mesma obra, Agostinho confessa a dor que a separação de sua amante causou a ele: “Quando arrancaram do meu lado, por ser impedimento ao meu matrimônio, aquela com quem partilhava o leito, meu coração, ao qual ela estava unida, ficou ferido e sangrando” (AGOSTINHO, 2007, 55). As *Confissões* não deixam dúvidas de que Agostinho era um homem muito passional, mas, além disso, que via suas paixões e afecções como sinais de fraqueza e como falta de ordenamento e controle que ele tanto aspirava. Essa faceta de Agostinho relegava os afetos à “ordem natural” da humanidade, consequência da “queda” (DIXON, 2003, 49).

Dois tipos de paixões são particularmente viciosos para Agostinho – volúpia (*libido, concupiscentia*) e ira (*ira*) – sexo e violência. De fato, o uso mais tardio do termo “paixão”, a partir dos séculos XVII a XIX, está frequentemente associado a sexo e violência (DIXON, 2003, 51). As *Confissões* revelam que o sexo é o próprio “demônio” de Agostinho e parece provável que seu desejo de controlar tal paixão foi fator significativo para a construção de sua teologia afetiva. Era particularmente perturbador para ele que a paixão sexual, especificamente a excitação sexual, não estava sujeita ao controle da vontade. Ele imaginava que Adão teria ficado satisfeito em ter completo controle sobre seus órgãos sexuais antes da “queda”. Juntamente com a ira, essas paixões ou libidos (*libidines*), de todas as paixões, são as “partes mais defeituosas da alma”, o fator gerador de todo o tipo de pecado e, assim, mais do que quaisquer outras, têm necessidade “de ser dirigidas pela mente e pela razão” (AGOSTINHO, 1996, 1295).

Tomás de Aquino abordou o problema do controle das paixões de forma mais filosófica e menos autobiográfica do que Agostinho. Ele naturalmente se baseou nas referências de Agostinho sobre as paixões e afecções, mas apresentou tendência em dar mais importância à substância da metafísica aristotélica, especialmente aos ensinamentos de *Da alma* (DIXON, 2003, 28). Com base em Aristóteles que, ao contrário de Platão, não considerava o corpo físico e a alma substâncias distintas, admitindo as paixões como ações da alma ou movimentos do corpo (ISKRA-PACZKOWSKA; PACZKOWSKI, 2016, 22), Tomás de Aquino defende que as paixões pertencem ao complexo corpo-alma, pois é necessário um corpo para algo sofrer uma alteração que o perverta (SCHMITTER, 2016, n. p.).

Para Aquino, a alma sofria as paixões “acidentalmente”, pois é causa e fim do corpo (SCHMITTER, 2016, n. p.). Segundo ele, as paixões estavam sempre envolvidas com alguma modificação para pior no corpo e, nesse aspecto, ele discordava de Agostinho, que via as alterações corporais como acompanhantes desnecessárias das paixões e afecções. Nesse sentido, apesar de Aquino utilizar o termo paixões da alma, é o corpo que sofre as alterações e sobre quem ocorrem as ações da alma – as afecções são ações da alma racional (intelecto e vontade) e, as paixões, ações da alma irracional (animal e sensitiva) (DIXON, 2003, 58).

Em *A cidade de Deus*, Agostinho descreve as paixões como movimentos involuntários da alma; “São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma [*animi motibus*] a que os Gregos chamam *πάθη* [...]” (AGOSTINHO, 1850 [IX.IV]; 1996, 827). Os ensinamentos de Agostinho sobre a atividade das paixões se assemelhar ao movimento implicava uma vida futura sem paixões ou afecções. A bem-aventurança futura a que os cristãos esperam receber pela graça de Deus é uma na qual as paixões não têm nenhum papel e as ações de vontade e do intelecto não estarão impedidas pela rebelião dos apetites inferiores e da carne corruptível. Essa visão é apoiada pelo fato de que afetos e paixões são, ambos, formas de movimento, ao passo que o paraíso é a união eterna com Deus, o motor imóvel – uma eternidade de repouso, não de movimento (DIXON, 2003, 59).

Assim como o desejo estoico de *apátheia* não exclui a experiência de certas formas de contentamento (e outros sentimentos virtuosos conhecidos por *eupátheia*), a vida futura não seria um estado de apatia completa: “[...] a vida bem-aventurada e eterna possuirá um amor e uma alegria, não apenas retos, mas também certos: sem temor e sem dor” (AGOSTINHO, 1996, 1267). Quando Deus finalmente habitar em Nova Jerusalém com Seu povo, “Ele enxugará de seus olhos toda lágrima; e não haverá mais morte, nem haverá mais pranto, nem lamento, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas” (Revelação 21:4). Amor e alegria rarefeitos, a fruição

da busca do intelecto por Deus, seria o destino daqueles cuja luta involuntária contra as paixões foi bem-sucedida (DIXON, 2003, 60).

Uma das principais maneiras que Tomás de Aquino define as paixões é através do movimento (*motus*) do apetite inferior. No entanto, ele trata as paixões em diversas partes da obra como um “tipo” de movimento; “como que movimento [*quidam motus*]” (AQUINO, 1936, 148; 2010 [I^a q.5 a.4]), “como os movimentos [*quidam motus*]” (AQUINO, 1936, 1081; 2010 [I^a-II^{ae} q.23 a.2]) ou “como uns movimentos [*motus quidam*] do apetite irracional” (AQUINO, 1936, 1090; 2010 [I^a-II^{ae} q.24 a.1]), implicando que o termo “movimento” não é empregado aqui como movimento físico ou em relação ao sentido comum de mudança de lugar. Miner (2009, 39) enfatiza que o adjetivo *quidam* (um, um certo, algum, alguma) é importante, pois sugere que Aquino utiliza o termo “movimento” apenas como uma representação da experiência passional. Próximo ao final da Questão sobre a simplicidade de Deus, Aquino responde uma objeção que Miner considera especialmente relevante e frequentemente subestimada por outros autores:

Não nos aproximamos de Deus com passos corpóreos, pois, está em toda parte: mas, com afetos [*affectibus*] mentais: e do mesmo modo, dele nos afastamos. E assim, o aproximar-se e o afastar-se, à semelhança [*similitudine*] com o movimento [*motus*] local, designam o afeto [*affectum*] espiritual (AQUINO, 1936, 133; 2010 [I^a q.3 a.1]).

Essa metáfora teve origem a partir da física aristotélica. Para Aquino, as paixões seriam espécies de movimentos que envolvem uma modificação seja de um contrário para outro (e.g. de prazer para dor) ou de uma privação para uma aptidão (e.g. da calma para a ira), ou seja, movimento no sentido de mutação (MINER, 2009, 39-40).

A paixão [*passio*] é um movimento [*quidam motus*], como diz Aristóteles; logo, a contrariedade entre as paixões deve deduzir-se da existente entre os movimentos [*motuum*] ou mutações [*mutationum*]. Ora, nestas e naquelas há dupla espécie de contrariedade, segundo Aristóteles. Uma, relativa à aproximação ou ao afastamento de um mesmo termo e que é própria das mutações. A outra é a contrariedade dos termos, própria dos movimentos; assim o dealbar é um movimento do

preto para o branco e se opõe ao enegrecer, que é um movimento do branco para o preto (AQUINO, 1936, 1081-1082; 2010 [I^a-II^{ae} q.23 a.2]).

Baseado na teoria de Aristóteles, Aquino mobiliza os recursos da ciência dos movimentos para explicar os complexos tipos de oposição encontrados entre as paixões. Discutindo as paixões em *Suma teológica*, ele primeiro as separou em termos de seus objetos genéricos: as paixões concupiscíveis (*concupiscibili*) reagem ao que parece bem ou mal a nível sensorial, “sendo aquele deleitável e este, doloroso” (AQUINO, 1936, 1080; 2010 [I^a-II^{ae} q.23 a.1]), enquanto as irascíveis (*irascibili*) reagem ao “bem ou mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados” (AQUINO, 1936, 1081; 2010 [I^a-II^{ae} q.23 a.1]).

Logo, todas as paixões [*passiones*] que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria [*gaudium*], a tristeza [*tristitia*], o amor [*amor*], o ódio [*odium*] e semelhantes, pertencem ao concupiscível [*concupiscibilem*] [...] a audácia [*audacia*], o temor [*timor*], a esperança [*spes*] e semelhantes [...] pertencem ao irascível [*irascibilem*] (AQUINO, 1936, 1080-1081, [I^a-II^{ae} q.23 a.1]).

Assim, Aquino classifica (1) amor, (2) desejo e (3) prazer ou alegria como três paixões concupiscíveis em relação ao bem sensível; e, como movimentos contrários em relação ao mal sensível, (4) ódio, (5) aversão e (6) dor ou tristeza. Para as paixões irascíveis, o bem sensível difícil de ser alcançado pode dar origem a (7) esperança ou (8) desespero, e o mal sensível difícil de ser evitado a (9) temor, (10) audácia ou coragem e (11) ira – esta, sem par contrário (KING, 2010, n. p.; KNUUTTILA, 2018, n. p.).

É preciso enfatizar, no entanto, que Aquino não teve intenção de utilizar o termo “bem ou mal sensíveis” ou “apreensão sensitiva” no sentido de “percepção sensitiva”, pois ele certamente não pretendeu excluir objetos imateriais do apetite racional (KING, 2010, n. p.).

[...] um órgão da alma pode alterar-se de duplo modo. Primeiro, por transmutação espiritual [*transmutatione spiritali*], enquanto recebe a espécie da coisa. E isto se dá essencialmente como o ato da virtude apreensiva sensitiva [*apprehensivae virtutis sensitivae*]; assim os olhos são imutados pelo objeto visível, não que fique colorido mas por receber a espécie da cor. Há porém outra transmutação do órgão [*transmutatio organi*] – a natural – pela qual se altera a sua disposição natural; isso se dá, p. ex., com o corpo aquecido

ou resfriado ou afetado de modo semelhante [...] Ora, esta espécie de transmutação se ordena em si ao ato do apetite sensitivo [*appetitus sensitivi*]; por isso na definição dos movimentos da parte apetitiva inclui-se, materialmente, uma transmutação natural do órgão, e assim dizemos que a ira faz ferver o sangue no coração. Por onde é claro que a paixão em essência reside mais no ato da virtude sensitiva apetitiva [*sensitivae virtutis appetitivae*], do que no da virtude sensitiva apreensiva, embora uma e outra seja ato de órgão corpóreo (AQUINO, 1936, 1078, [I^a-II^{ae} q.22 a.2]).

Aquino ainda descreveu as paixões como movimentos relacionados ao tempo presente e movimentos relacionados ao tempo futuro.

[...] pois o movimento se refere ao futuro e o repouso, ao presente. Ora, o bem presente é objeto da alegria, o mal presente, da tristeza; o bem futuro, da esperança e o mal futuro, do temor. E as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas (AQUINO, 1936, 1089).

Assim, quando Aquino descreve as paixões como um tipo de movimento, ele não pretende identificá-las como movimentos corporais pura e simplesmente, mas como movimentos dos apetites sensitivos direcionados ou contrários a determinados bem ou mal sensíveis, presentes ou futuros, com a correspondente alteração corporal ou orgânica (MINER, 2009, 31).

Além da influência de Platão e Aristóteles, Agostinho e Aquino fizeram ampla referência aos estoicos em suas obras. A teoria estoica, de que o sábio não está sujeito às paixões, foi rejeitada por Agostinho. Ele se recusava a acreditar que esse sábio, em um "barco sacudido por um céu medonho e um mar perigosíssimo" (AGOSTINHO, 1996, 828), imagem essa frequentemente utilizada como metáfora da alma sob a fúria das paixões, não temeria por sua vida "se a ameaça de [a] perder faz igualmente empalidecer e tremer tanto o estoico como o peripatético" (AGOSTINHO, 1996, 830).

[...] irritar-se contra um pecador para o corrigir, entristecer-se com um aflito para o consolar, horrorizar-se à vista de um homem em perigo para o impedir de perecer – pensando bem, não vejo que isso seja repreensível [...] quanto não seria mais louvável o nosso estoico comover-se com pena de um homem a salvar de um perigo, do que perturbar-se com o medo de um naufrágio (AGOSTINHO, 1996, 831).

Agostinho concordava até certo ponto com os estoicos em relação à necessidade de que as paixões deveriam ser subjugadas pela razão. Contudo, além de rejeitar a ideia de que a *apátheia* absoluta era o objetivo a ser alcançado neste mundo (DIXON, 2003, 50), Agostinho defendia a posição de Cícero, de que a diferença entre a doutrina estoica diferia das de Platão e Aristóteles apenas por uma questão de terminologia (KING, 2010, n. p.), ou seja, que os estoicos estavam em desacordo com os platônicos e peripatéticos “mais em palavras do que na realidade” (AGOSTINHO, 1996, 827).

É que os estoicos recusam-se a chamar «bens» [*bona*] às comodidades [*commoda*] corporais e exteriores, porque, a seu ver, não há para o homem «bem» [*bonum*] fora da virtude: esta é que é a arte de viver bem e só reside na alma. Mas estes (os platônicos), usando de linguagem simples e corrente, chamam-lhes «bens» [*bona*], embora, em comparação com a virtude, que assegura a retidão da vida, os considerem pequenos e medíocres. Donde se conclui que, chame-lhes cada um como quiser – «bens» [*bona*] ou «comodidades» [*commoda*] –, ambos os têm em igual estima, e nesta questão os estoicos mais não procuram que a novidade das palavras. Também a mim me parece que, quando se pergunta se as paixões do espírito [*passiones animi*] podem afetar o sábio ou se este está delas totalmente livre, a discussão versa mais sobre palavras do que sobre realidades. Parece-me, pois, que o sentimento dos estoicos é idêntico ao dos platônicos e dos aristotélicos, se não quanto à expressão pelo menos quanto ao âmago da questão (AGOSTINHO, 1850 [IX.IV]; 1996, 827-828).

Agostinho ensinou que os pensamentos profanos, que fácil e frequentemente advêm à mente devido ao pecado original, tornam-se pecados somente através do seu subsequente assentimento (BRACHTENDORF, 1997, 306; KNUUTTILA, 2018, n. p.). Para ele, as paixões mais problemáticas – *libido*, *concupiscentia* e *ira* –, ao invés de julgamentos voluntários, são movimentos involuntários das regiões inferiores da alma. Assim, para controlá-las, não basta o reconhecimento de que as paixões são julgamentos imperfeitos ou defeituosos através do desenvolvimento de um caráter racional e virtuoso. Como, para Agostinho, as paixões são insurreições involuntárias das partes inferiores da alma, é necessário que a razão e a vontade lutem contra elas para moderá-las e refreá-las (DIXON, 2003, 51).

Em contraposição aos estoicos, as agitações passionais espontâneas são paixões mesmo quando elas não envolvem julgamento e assentimento. Entretanto, para Agostinho, as paixões não são consideradas pecados antes

que se possa expeli-las da alma. Somente se isso não for feito imediatamente, elas podem ser consideradas como livremente consentidas, da mesma forma que todos os pecados o são (KNUUTTILA, 2018, n. p.).

Por exemplo, ao jejuarmos, a vista de alimentos nos desperta o apetite que trará o deleite. Se o reprimimos, movidos pela força da razão, não consentiremos. Contudo, se aceitarmos a sugestão, o pecado é consumado, ainda que o feito fique oculto aos homens, posto que Deus o vê, no fundo de nosso coração (AGOSTINHO, 2017, 56).

Com base em Aristóteles, mesmo as paixões melancólicas como ansiedade, dor, culpa, temor e luto têm enorme valor, pois “se não tivéssemos nenhum deles seria caso para dizermos que a nossa vida era defeituosa. Por isso o Apóstolo vituperava e detestava certos homens que dizia serem desprovidos de afetos [*affectione*]” (AGOSTINHO, 1850 [XIV.IX]; 1996, 1264). Os peripatéticos, discípulos de Aristóteles, defendiam que, na ausência de algumas paixões, como a angústia e o temor, por exemplo, não se poderia prevenir a maioria das pessoas de cometer crimes e obedecer a lei; ao passo que a ira é como uma pedra de afiar a bravura, pois apenas um guerreiro com o sangue fervendo pode ser um bom lutador (BRACHTENDORF, 1997, 293).

No mínimo, a *apátheia* absoluta preconizada pelos estoicos estimularia a insensibilidade, mas, mais que isso, algumas paixões não podem ser extirpadas. A doutrina cristã nos encoraja a ter paixões: amar os inimigos, temer a Deus e sentir angústia quando confrontado por tentações. Até mesmo Jesus chorou. Segundo Agostinho, nem os estoicos realmente acreditavam que todas as emoções deveriam ser eliminadas, pois eles mesmo reconheceram que algumas emoções não são contrárias à razão; as tão conhecidas “paixões virtuosas” (*εὐπάθεια* ou *eupátheia*) (KING, 2010, n. p.). Nessa perspectiva, os estoicos não consideravam essas representações como paixões somente devido ao seu orgulho profano, que os frustrava de perceber a fraqueza da alma pecadora em si mesmos (KNUUTTILA, 2018, n. p.). De tal modo, Agostinho defende que o objetivo da *apátheia* não pode nem deve ser atingido durante a vida na terra, e que ela existia somente no paraíso terreno antes da queda de Adão e Eva, e voltará a existir novamente apenas no pós-vida com Deus. Todas as tentativas de extinguir as paixões neste mundo são autoenganos, ilusões ou mentiras, pois as paixões são naturais e necessárias (BRACHTENDORF, 1997, 296).

Para Miner (2009, 89), entretanto, a rejeição estoica das paixões é menos contraditória do que pode parecer, pois os estoicos definiam as paixões como *perturbationes animae*; distúrbios da alma isentos de razão. Nesse aspecto, Brachtendorf (1997, 297) defende que o método de Agostinho para contradizer os estoicos está baseado no fato de que, se eles estivessem certos e admitindo-se que a *apátheia* deveria ser um objetivo a ser alcançado em vida, então, não haveria necessidade de uma vida após a morte e de um salvador para abrir as portas do paraíso. A referência de Agostinho à discussão entre os peripatéticos e os estoicos não significa que ele aceitava a ideia de que uma certa quantidade de paixões é legítima e mesmo necessária para uma vida humana plena. Ele também não estava interessado em uma avaliação positiva das paixões. O que ele achava útil adotar da doutrina peripatética era a assumpção de que as paixões eram inevitáveis porque faziam parte da natureza humana, enquanto durasse a sua vida na terra. Mesmo Agostinho não considerava todas as paixões louváveis, sem restrições, exemplificando com o temor da morte (BRACHTENDORF, 1997, 304-305).

Para ele, os cristãos não deveriam temer a morte, pois sabem que ela não é um verdadeiro mal. Vendo a última hora se aproximar, um cristão deveria se alegrar por estar mais próximo da felicidade eterna. Entretanto, devido a sua fraqueza humana, eles frequentemente são oprimidos pelo medo. Apesar disso, de acordo com Agostinho, os cristãos não precisam se desesperar com sua incapacidade de evitar essa angústia, pois, em um ato de absoluta misericórdia, quando estava prestes a morrer, Jesus evocou voluntariamente a angústia em sua alma para salvá-los de suas próprias tristezas na hora da morte. Dessa forma, através de Jesus Cristo, os cristãos podem alcançar a felicidade da vida no paraíso mesmo se eles não foram capazes de abandonar todas as suas paixões durante a vida terrena (BRACHTENDORF, 1997, 305).

No entanto, Agostinho fazia uma distinção entre paixões e afecções. As paixões eram vistas primariamente como distúrbios que deveriam ser aniquiladas pelas forças controladoras da razão e da virtude, como desejos inapropriados (*cupiditas, libido, concupiscentia*). Luxúria por sexo e bens materiais são consideradas doenças (*morbi*) da alma caracterizadas pela insurreição da carne corruptível, e como, no máximo, apropriadas para este estado mundano provisório, mas que deveriam ser extirpados na vida futura (DIXON, 2003, 41). Essas paixões têm de ser “dominadas e contidas pelo freio da razão” (AGOSTINHO, 1996, 1295) – quanto mais perturbadoras as paixões, maior a força da exaltação para controlá-las racionalmente. Na prática, isso significa que a ira poderia ser utilizada “para o exercício duma justa repressão” e a libido “para a propagação da prole”, mas não

poderiam ser fruídas por si mesmas (DIXON, 2003, 51). Sua conclusão foi a de que “uma vida livre de todo o sentimento oposto à razão e perturbador do espírito – é, com certeza, uma coisa boa e desejável, mas não é desta vida” (AGOSTINHO, 1996, 1265). A implicação disso é que uma vida impassível (*apátheia*), mesmo que inapropriada para a vida terrena, pode ser aspirada e aguardada na vida futura: “temos simplesmente que esperar pela vida eterna e bem-aventurada que nos foi prometida” (AGOSTINHO, 1996, 1266).

Para Tomás de Aquino, a oposição natural às paixões é a ação, e a parte mais ativa do homem é a alma intelectual (razão e vontade). É o intelecto que deve ser utilizado para suprimir as paixões (DIXON, 2003, 52). Como foi dito, Aquino rejeita a afirmação de que todas as paixões são doenças da alma:

[...] as paixões [*passiones*] não se consideram doenças [*morbi*] ou perturbações [*perturbationes*] da alma senão quando carecem da moderação da razão [...] As paixões da alma [*passiones animae*], quando contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado; ordenadas porém pela razão, auxiliam a virtude (AQUINO, 1936, 1091; 2010 [I^a-II^{ae} q.24 a.2]).

Tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino veem as paixões como sinais da rebelião do corpo contra a mente e da doença e ruína da alma e, assim, eram reforçados a necessidade de ordem e o exercício de controle pela razão, vontade e virtude. Aquino, contudo, distingue os movimentos da vontade e as paixões próprias da alma da seguinte maneira. As paixões são doenças ou perturbações na medida em que são permitidas correrem livres. Todavia, uma vez sob o controle da razão, essas paixões são dominadas e se tornam atos ou movimentos da vontade, que são partes próprias de uma vida virtuosa (DIXON, 2003, 52).

Assim, Aquino adotou a posição aristotélica de que as paixões, quando moderadas, são boas e funcionais, mas não as paixões em excesso. Temor e tristeza controlados pela razão têm diversas utilidades, mas temor ou tristeza em excesso podem ser incapacitantes. Ele também alertou que a paixão do amor, em excesso, pode causar sérios danos ao corpo (SCHMITTER, 2016, n. p.). Enquanto Agostinho diz que a raiz de todos os males humanos está nas paixões, especialmente as sexuais e violentas, Aquino olha por outro ângulo – a raiz de toda bondade humana está na razão: “sendo a razão quase a raiz do bem humano, este será tanto mais perfeito

quanto maior for o número de coisas convenientes ao homem a que ele se aplicar” (AQUINO, 1936, 1092).

Nos seres humanos, ao contrário dos animais, as faculdades da razão e da vontade atuam entre a percepção e a ação. Uma ovelha foge assim que vê um lobo, sem qualquer processo de pensamento ou interposição de vontade,

ao passo que o homem não se move imediatamente pelo apetite concupiscível [*concupiscibilis*] e pelo irascível [*irascibilis*]; mas espera o império da vontade [*voluntatis*], que é apetite superior [*appetitus superior*] [...] o apetite inferior [*appetitus inferior*] não basta para mover, sem que nisso consinta o superior (AQUINO, 1936, 683; 2010 [I^a-II^{ae} q.81 a.3]).

A implicação dessa declaração é importante, quer dizer, a vontade (*voluntatis*) está implicada em qualquer ação, mesmo que esta seja resultado de uma paixão. Consequentemente, a hierarquia entre os apetites era descritiva e, também, normativa. Não apenas a razão deve controlar as paixões, mas também os atos de vontade (em si, resultados do pensamento racional) são de fato precursores de qualquer ação humana. Assim sendo, apesar de estar exposto às paixões, o homem é responsável pela decisão de prosseguir ou frustrar essas paixões. A razão e a vontade, ações da alma intelectual, devem e agem para dominar as paixões, ações da alma sensitiva (DIXON, 2003, 52).

Sob o domínio dos poderes da razão e da vontade, as paixões podem se tornar objetos das virtudes, aperfeiçoando o poder do apetite sensitivo. As paixões do apetite concupiscível (amor, ódio, desejo, aversão, prazer e dor) se sujeitam à temperança (*temperantia*). Para as paixões irascíveis, o controle do intelecto é exercido por três virtudes morais: temor e coragem são sujeitos à firmeza (*fortitudo*); esperança e desespero, objetos da magnanimidade (*magnanimitas*); e ira, da mansidão (*mansuetudo*) (MINER, 2009, 291-292).

Isso não quer dizer que Agostinho e Aquino, em particular, e a tradição cristã como um todo, defendem que todas as paixões estão subordinadas completamente à razão, de maneira a considerá-las negativas, involuntárias e irracionais, em contraposição à visão racionalista, que Robert Solomon denominou “mito das paixões” (DIXON, 2003, 2-3). Sem temor, por exemplo, o homem não pode exercitar a firmeza; sem os prazeres sexuais, não pode praticar a castidade. Para se exercitar – não experienciar – uma virtude, é necessário sentir uma paixão quando for racional fazê-lo. Em outras palavras, assim como as paixões necessitam ser guiadas pela razão para se tornarem virtuosas, a razão também requer o estímulo das paixões para se aperfeiçoar. Sem um apoio legítimo – ao contrário da subordinação

absoluta – do apetite sensitivo, a vontade fica debilitada e incapaz de realizar seus propósitos adequadamente. Considerações morais que parecem exaltar a razão e a vontade através da simples subordinação das paixões não são apropriadas para promover a excelência do apetite racional (MINER, 2009, 297).

Agostinho e Aquino de fato recomendam que as paixões (*passiones*) sejam sujeitas ao controle da razão, mas a mente racional tem seus próprios movimentos, que são conhecidos como afetos (*affectus*) ou afecções (*affectiones*). Afetos e afecções são movimentos pertinentes da parte superior da alma, especialmente a vontade, ordenada para Deus, enquanto as paixões são movimentos inapropriados da parte inferior da alma para bens criados e efêmeros desta vida (DIXON, 2003, 54).

Agostinho desenvolveu sua ideia de afetos voluntários da alma no “Livro XIV” de *A cidade de Deus*, que contrastava com a visão negativa das paixões involuntárias. Agostinho, como Aquino, fez uma distinção básica entre movimentos de vontade e paixões da parte inferior da alma (DIXON, 2003, 47).

O que, porém, interessa é saber como é a vontade [*voluntas*] do homem: porque, se ela é perversa, perversos serão os seus movimentos [*motus*]; mas se é reta, não serão culpáveis mas serão até louváveis. É que a vontade está em todos os movimentos, ou melhor, todos eles mais não são que vontades [*voluntates*]. Realmente, que é o desejo ou a alegria senão a vontade que consente no que queremos? Que é o temor ou a tristeza senão a vontade que nos desvia do que recusamos? (AGOSTINHO, 1850 [XIV.VI]; 1996, 1249).

A identificação desses movimentos de vontade (*voluntates*) com os afetos (*affectus*), ao invés das paixões (*passiones*), é amparado pela conclusão sobre o trecho citado: “Em suma: a vontade [*voluntas*] do homem é atraída ou repelida conforme a diversidade dos objetos que procura ou evita e assim se muda ou transforma nestes diferentes afetos [*affectus*]” (AGOSTINHO, 1850 [XIV.VI]; 1996, 1249).

O contraste entre os afetos virtuosos racionais e as paixões viciosas foi explicitamente feito alguns capítulos depois, no mesmo “Livro XIV” de *A cidade de Deus*. Neste trecho, Agostinho criticou a ideia estoica de que todas as paixões (*passiones*) e afetos (*affectus*), independentemente de sua natureza, deveriam ser considerados vícios (DIXON, 2003, 47).

Se estes movimentos [*motus*], estes afetos [*affectus*], que procedem do amor do bem e da santa caridade, se devem

chamar “vícios”, teremos que admitir que os verdadeiros vícios se chamem virtudes. Mas, se esses afetos [*affectus*] seguem a reta razão, quando tendem para o seu fim conveniente, quem se atreverá então a chamar-lhes enfermidades [*morbos*] ou paixões [*passiones*] viciosas? (AGOSTINHO, 1850 [XIV.IX]; 1996, 1263-1264).

Assim, Agostinho defendia que mesmo desejo (*cupiditas*), temor (*timor*), alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*) podem ser movimentos próprios da alma, dado que podem ser dirigidos ao verdadeiro bem supremo, que é Deus, apesar das escrituras não utilizarem termos diferentes para as vontades retas ou perversas. Assim, para diferenciá-los, Agostinho denomina o amor de um bem inferior, ao invés do supremo, como *cupiditas*, *laetitia*, *timor* ou *tristitia* perversos, enquanto o amor ao *summum bonum*, como *cupiditas*, *laetitia*, *timor* ou *tristitia* retos ou bons (BRACHTENDORF, 1997, 301).

Para Agostinho, as paixões e afecções, como a carne, não são nocivas por si mesmas, mas somente quando são incapazes de ser controladas. Especificamente, a razão é o princípio humano que deve estar no comando das paixões. Em uma alma bem ordenada, a razão é o princípio regulador; “[...] mesmo que essa perturbação [*perturbationes*] se verifique nas regiões inferiores da alma; mais ainda: a razão exerce sobre elas o seu domínio, e – nelas não consentindo, mas, pelo contrário, resistindo-lhes, – faz com que reine a virtude” (AGOSTINHO, 1850 [IX.IV]; 1996, 830).

As paixões são vivenciadas como forças naturais incontroláveis dos apetites inferiores – parte da “ordem natural” do homem – que surgem independentemente da vontade racional. Caberia à mente – a parte racional da alma que compreende vontade e razão – dominar esses rebeldes, sobrepujar esses tiranos, prover “resistência” e proteger o “reinado” da virtude e da razão (DIXON, 2003, 50). Agostinho esclareceu que a doutrina da sagrada escritura nos ensinava que “[a ciência cristã] submete a inteligência a Deus, para que Ele a dirija e a ajude; e à inteligência submete as paixões [*passiones*], para que ela as modere, as refreie e as ponha ao serviço da justiça” (AGOSTINHO, 1850 [IX.V]; 1996, 831). Observa-se que, em ambas as citações, a necessidade de controle se refere às perturbações (*perturbationes*) e às paixões (*passiones*), não às afecções (DIXON, 2003, 50).

O estado ideal do qual Adão e Eva caíram e para o qual os homens esperam retornar na vida futura, após a ressurreição, é um estado no qual a ordem apropriada está restaurada e a alma de fato controla todas as partes do corpo ou, em outras palavras, as paixões obedecem a mente e a alma. Tal estado de ordem e obediência extinguiria a vida das afecções e

paixões, implicando que elas são sintomas de nosso estado atual degenerado e conflituoso, e desapareceriam na vida futura (DIXON, 2003, 41).

Tomás de Aquino ratificou essa distinção ao atacar, da mesma forma, a posição estoica de que todas as paixões são ruins (DIXON, 2003, 47).

[...] os estoicos, não discernindo entre o sentido e a inteligência, e portanto entre o apetite intelectualivo [*intellectivum appetitum*] e o sensitivo [*sensitivum*], não discerniam também entre as paixões da alma [*passiones animae*], cuja sede é o apetite sensitivo [*appetitu sensitivo*], e os simples movimentos da vontade [*motus voluntatis*], que residem no intelectualivo [*intellectivo*] (AQUINO, 1936, 1091; 2010 [I^a-II^{ae} q.24 a.2]).

Tomás de Aquino diferenciou entre paixões involuntárias da alma (*passiones animae*), que são distúrbios do apetite sensitivo e se direcionam a objetos sensoriais, e afeto (*affectus*), que é um ato voluntário “sem paixão”. No nível do apetite sensitivo, há diversas paixões, caracterizadas como movimentos direcionados ou contrários aos objetos dos sentidos. No nível do apetite intelectual, usado como sinônimo de “vontade”, há “simplesmente” afeto, que não é diferenciado em diversas paixões, mas objetiva o bem por si só como seu objeto (DIXON, 2003, 46).

Assim, tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino fizeram uma distinção clara entre as paixões impróprias do apetite inferior, dirigidas para objetos mundanos, e as afecções próprias, ou movimentos de vontade, em direção à bondade, a verdade e, em última instância, a Deus (DIXON, 2003, 29).

Agostinho deu um conselho claro e inequívoco sobre as afecções próprias da vida cristã:

[...] segundo as Sagradas Escrituras e a sã doutrina, os cidadãos da Cidade de Deus, que vivem como a Deus apraz na peregrinação desta vida, temem e desejam, entristecem-se e regozijam-se – e, como é reto o seu amor, retos são também estes afetos [*affectiones*] (AGOSTINHO, 1850 [XIV.IX]; 1996, 1261).

Novamente, os movimentos pertinentes da alma cristã são chamados de *affectiones*, em vez de paixões, perturbações ou desejos – estes são os elementos impróprios da vida afetiva (DIXON, 2003, 55).

O seguinte excerto de *Suma teológica* sobre vontade é particularmente importante:

O amor, a concupiscência, e afetos semelhantes, têm dupla acepção. Ora, uma acepção comum, como paixões [*passiones*] que vão acompanhadas de certa comoção do ânimo; e, nessa acepção, existem só no apetite sensitivo. Numa outra acepção, significam o simples afeto [*affectus*], sem paixão [*passione*] ou comoção [*concitacione*] do ânimo e, então, são atos da vontade [*actus voluntatis*] e se atribuem também aos anjos e a Deus (AQUINO, 1936, 689; 2010 [Iª q.82 a.5]).

Na seção de *Suma* intitulada “Tratado sobre o homem”, Aquino declarou que “o que é apreendido pelo intelecto [*apprehensum per intellectum*] é de outro gênero do que o apreendido pelo sentido [*apprehensum per sensum*]” (AQUINO, 1936, 678; 2010 [Iª q.80 a.2]). É essa diferença que evidencia a distinção entre afeto (*affectu*), que tem bens imateriais, que os sentidos não apreendem, como a ciência, as virtudes e a verdade; e paixões (*passiones*), cujos objetos dependem dos sentidos para serem alcançados. Nesse esquema aristotélico-cristão, o afeto ativo e voluntário, ou movimento de vontade, é nitidamente superior às paixões da alma, passivas e involuntárias. Em resumo, “afeto” ou “afecções”, ao contrário das paixões, são voluntários (movimentos de vontade), ativos e procedentes dos anjos e de Deus (DIXON, 2003, 46).

Aquino também examinou a frase “paixão pelas coisas de Deus”, questionando-se se isso implicava que o amor de Deus era uma faculdade do apetite inferior. Sua resposta foi negativa: “paixão [*passio*] do divino significa afeto [*affectio*] pelas coisas divinas e união com elas pelo amor, o que na verdade se realiza sem transmutação corpórea” (AQUINO, 1936, 1079; 2010 [Iª-IIª q.22 a.3]). Aqui, tem-se outra abordagem para diferenciar paixões de afecções ou afetos. Paixões (*passiones*) envolvem modificações fisiológicas e são mundanas. Afetos (*affectus*) ou afecções (*affectiones*) são atos de vontade divinos e, portanto, não são pecados do corpo. Paixão, para Tomás de Aquino, também implica imperfeição. É uma qualidade da qual o divino está absolutamente excluído e cuja característica é a incompletude e deficiência (DIXON, 2003, 41-42).

É preciso destacar que não se deve considerar todas as afecções como boas e todas as paixões como nocivas. Uma vontade perversa produz afecções profanas, assim como a vontade direcionada a Deus determina afecções virtuosas. As paixões, por outro lado, também não necessitam ser sempre ruins, contanto que estejam sob o domínio da razão. Não obstante, raramente fez-se qualquer referência a uma paixão virtuosamente positiva (DIXON, 2003, 48).

Essa distinção entre paixões e afecções, uma diferenciação clássica do cristianismo, foi repetida em diversas formas pelo menos até o século XVIII. A teologia cristã medieval ocidental colocou de um lado os movimentos potencialmente viciosos da alma – apetites, libido, desejos e paixões – e, do outro, os movimentos potencialmente divinos da alma – os afetos e afecções. Essa distinção não havia sido feita no discurso clássico das paixões e, também, não foi realizada no discurso subsequente das emoções. Ela foi resultado do desejo cristão de afirmar – em “contraposição” aos estoicos – que algum grau de sentimento ou afecção humanos são pertinentes e necessários nesta vida, e que Deus, os anjos e os humanos perfeitos estão livres do turbilhão e perturbação dos pecados e das paixões (DIXON, 2003, 61).

A discussão de Aquino sobre as paixões, a mais extensa da literatura medieval, envolve características terminológicas, psicológicas e éticas detalhadas de cada tipo de paixão (KNUUTTILA, 2018, n. p.). Muitas de suas análises de paixões individuais provêm de suas naturezas para suas causas (incluindo seus objetos) e então para seus efeitos (MINER, 2009, 298; SCHMITTER, 2016, n. p.).

Em resumo, a questão de quais afecções e paixões da alma humana são pecados ou virtudes é respondida pela filosofia cristã clássica com referência aos objetos de cada estado, assim como à parte da alma que se move em direção aos objetos. Existem formas tanto apropriadas quanto inapropriadas de amor, ódio, desejo, aversão, prazer, dor, esperança, desespero, temor, coragem e ira. O objeto próprio de cada uma é o ideal incorpóreo (injustiça, Deus, pecado, vida eterna e maldição) e em última análise, todos são aspectos do amor que se ordenam em direção a Deus. Os objetos impróprios dessas paixões e afecções são mundanos, físicos e efêmeros (pessoas, corpos, sexo, dinheiro, ambição, prazer e dor) (DIXON, 2003, 56; MINER, 2009, 127).

CONCLUSÃO

A “doutrina medieval das paixões” de Agostinho e Tomás de Aquino foi amplamente influenciada pelos pensamentos de seus predecessores, especialmente Platão, Aristóteles, Cícero e os estoicos. Seus ensinamentos dominaram amplamente as discussões filosóficas cristãs e foram fundamentais na construção da teologia da alma e das paixões, durante a Idade Média.

Da mesma forma na Bíblia, o termo “emoções” não foi utilizado nos textos clássicos gregos e latinos. No latim original, a terminologia básica utilizada originou-se do termo grego *páthe*, que foi traduzido como paixões da alma (*passiones animae*) e definido como movimentos (*motus*) naturais e involuntários provenientes das partes inferiores da alma, que devem ser pautados pela vontade e pela razão para tornar a vida feliz e virtuosa. Assim, as paixões são naturais, no sentido de que fazem parte da “ordem natural” do homem, e involuntárias, pois surgem independentemente da sua vontade racional.

No entanto, para a linguagem teológica cristã, tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino relacionam as paixões ao estado degenerado e conflituoso do ser humano em decorrência da punição pela desobediência de Adão e Eva perante Deus, ou seja, frutos do pecado original. Nesse sentido, eles concordam com os estoicos sobre a necessidade de as paixões serem controladas pelo exercício da razão, mas discordam que a *apátheia* absoluta possa ser alcançada durante a vida neste mundo, pois algum grau de sentimentos ou afecções humanas são pertinentes e necessários. Somente pela união eterna com Deus se poderia esperar um corpo harmonizado e ordenado, em que as ações do apetite racional não estarão impedidas pela rebelião dos apetites inferiores. Assim, eles se alinham mais claramente com a metafísica platônico-aristotélica, em que as paixões devem ser dirigidas pela parte racional da alma com o objetivo de controlá-las e moderá-las.

Outra objeção de Agostinho e Aquino em relação aos estoicos foi sobre a afirmação de que todas as paixões são ruins. Em resposta, eles observam que o que torna esses sentimentos bons ou ruins não são as sensações físicas que produzem, mas os objetos aos quais eles são direcionados. Ou seja, as paixões direcionadas a bens virtuosos, como a bondade e a verdade, por exemplo, também são consideradas movimentos próprios da alma. Além disso, sob a influência de Aristóteles, que se esforçou para distinguir as paixões (*páthe*) dos apetites intelectuais (*boúlis* em grego; *voluntas* em latim) da alma racional, Agostinho e Aquino também procuram realizar uma diferenciação entre as paixões (*passiones*) e os afetos (*affectus*) ou afecções (*affectiones*) da alma. Desse modo, as paixões são definidas como movimentos involuntários das partes inferiores da alma (animal e sensitiva), ou seja, distúrbios do apetite sensitivo dirigidos para objetos mundanos – bens ou males sensíveis; e, afetos ou afecções, movimentos voluntários do apetite racional (intelecto e vontade) em direção às virtudes – bens ou males intelectuais – e, em última instância, a Deus.

Mas essa diferenciação não é muito discordante da distinção que os próprios estoicos faziam entre as paixões e *eupátheias* – “paixões boas” –, definidas como movimentos direcionados a objetos ou estados de coisas

que são bens verdadeiros ou virtudes. Nesse sentido, assim como Agostinho defendeu que a teoria estoica diferia dos platônicos e peripatéticos “mais em palavras do que na realidade”, também a teoria elaborada por esses dois teólogos cristãos se assemelham em certos pontos à ética dos estoicos.

Desse modo, Tomás de Aquino faz distinção entre paixões concupiscíveis (*concupiscibili*) e irascíveis (*irascibili*) e enumera um total de 11 espécies de paixões, seis de apetite concupiscível e cinco de apetite irascível, com o objeto principal de orientar e acelerar o movimento do ser racional em direção à felicidade e à bem-aventurança eterna.

Em suma, para Agostinho e Tomás de Aquino, as paixões (*passiones animae*) podem ser definidas como movimentos do apetite sensitivo provenientes das partes inferiores da alma – após a apreensão de bens ou males sensíveis, presentes ou futuros –, acompanhados de alterações corporais ou orgânicas – modificações fisiológicas –, que correspondem, respectivamente, ao declínio da alma e a desobediência do corpo decorrentes do pecado original.

Notas

1 Professor do Centro Universitário da Fundação Assis Gurgacz em Cascavel/PR; mestre, doutor e pós-Doutor em Medicina pela Universidade Federal do Paraná; e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus Toledo.

2 De *πάθος, ους, τό*: paixão (GINGRICH, 1993).

3 De *perturbatio, -onis*, subs. f.: perturbação (do espírito), paixão, emoção (FARIA, 1962).

4 De *affectus (adfectus), -us*, subs. m.: 1) estado ou disposição de espírito; 2) sentimento, impressão; 3) sentimento de afeição; 4) paixão (termo da linguagem filosófica e retórica) (FARIA, 1962).

5 De *affectio (adfectio), -onis*, subs. f.: boa disposição para com alguém, afeição, sentimento, paixão (FARIA, 1962).

6 De *ἐπιθυμία, ας, ῆ*: desejo, aspiração, anseio (GINGRICH, 1993).

Referências

AGOSTINHO, A. A cidade de Deus: volume I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 822 p. Tradução de J. Dias Pereira.

AGOSTINHO, A. A cidade de Deus: volume II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. 629 p. Tradução de J. Dias Pereira.

AGOSTINHO, A.. *De civitate Dei*. In: STRANGE, J. (Ed.). *De civitate Dei: libros ad optimorum exemplarium fidem*. Coloniae: Herberle, 1850. Disponível em: <[#1246 - De civitate Dei : libros ad optimorum exemplarium ... v.1. - Full View | HathiTrust Digital Library](#)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.

AGOSTINHO, A. **Confissões**. Lorena: Canção Nova, 2007. 197 p.

AGOSTINHO, A. *Confessiones*. In: KNÖLL, P. (Ed.). *Augustini confessiones editio minor*. Leipzig: Teubner, 1898. Disponível em: <[Augustine's Confessions \(Latin text\) \(georgetown.edu\)](#)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.

AGOSTINHO, A. O livre-arbítrio. São Paulo: Paulus, 1995. 300 p. Tradução de Nair de Assis Oliveira e Honório Dalbosco.

AGOSTINHO, A. O sermão da montanha e escritos sobre a fé. São Paulo: Paulus, 2017. 457 p. Tradução de Nair de Assis Oliveira, Fabrício Gerardi, Heres Drian de O. Freitas e D. Paulo Evaristo Arns.

AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Odeon, 1936. 4278 p. Tradução de Alexandre Correia.

AQUINO, T. *Svmmma theologiæ*. In: ROMN, R. M. (Ed.). *Summa Theologiae*. Woodbridge: Goretti Publications, 2010. Disponível em: <[Goretti Publications | Books | Summa Theologiae \(freeshell.org\)](#)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.

BRACHTENDORF, J. Cicero and Augustine on the passions. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, n. 43, p. 289-308, 1997.

DIXON, T. *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 287 p.

FARIA, E. Dicionário escolar latino-português. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. 1077 p.

GINGRICH, F. W. Léxico do novo testamento grego/português. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993. 227 p. Revisão de Frederick W. Danker. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero.

ISKRA-PACZKOWSKA, A.; PACZKOWSKI, P. Ancient doctrines of passions: Plato and Aristotle. *Studia Humana*, Rzeszow, v. 5, n. 3, p. 21-28, out. 2016.

KING, P. Emotions in medieval thought. In: GOLDIE, P. (Ed.). *The Oxford handbook of philosophy of emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Disponível em: <[17th and 18th Century Theories of Emotions > Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.

MINER, R. Thomas Aquinas on the passions: a study of *Summa Theologiae Ia2ae* 22-48. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 315 p.

SCHMITTER, A. M. 17th and 18th century theories of emotions. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: <[17th and 18th Century Theories of Emotions > Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.

KNUUTTILA, S. Medieval theories of the emotions. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Stanford University, 2018.