

AGOSTINHO E A OPINIÃO DOS GRAECULI
ACERCA DOS MOVIMENTOS DA ALMA
AUGUSTINE AND THE OPINION OF THE GRAECULI
CONCERNING THE MOVEMENTS OF THE SOUL

Julia Maia

Doutoranda em Filosofia na USP

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0004-8720-4934>

<http://lattes.cnpq.br/2411597391192156>

juliamaiapc@gmail.com

Resumo: Este artigo propõe uma análise de um breve tratado sobre as paixões inserido entre os capítulos IV e V do *Livro IX da Cidade de Deus*, não por sua originalidade, mas pelo deslocamento conceitual que introduz, revelando uma posição propriamente agostiniana acerca dos movimentos da alma. O ponto de partida é uma provocação retórica: citando Cícero, Agostinho chama os peripatéticos, platônicos e estoicos de “greguinhos” mais ávidos pela disputa do que pela verdade, aproximando assim suas posições para em seguida deslocar o problema. O percurso argumentativo examina, primeiramente, as traduções latinas do termo grego πάθη e, em seguida, as posições atribuídas aos peripatéticos, aos platônicos e aos estoicos que, na verdade, se reduzem a duas. A partir da reconstrução da controvérsia sobre a impassibilidade do sábio, relatada por Aulo Gélcio, Agostinho conclui que as divergências entre essas escolas são essencialmente terminológicas. Essa concordância de fundo permite-lhe transferir o debate da mera presença ou ausência das paixões na alma para a questão da ordenação moral das paixões. Conclui-se que, embora sua reconstrução seja retoricamente orientada e baseada em fontes indiretas, o interesse de Agostinho recai menos sobre a suscetibilidade do sábio às paixões do que sobre o princípio que as ordena. É nesse ponto que emerge a noção de *misericórdia*, elemento decisivo na reelaboração cristã da vida afetiva.

Palavras-chave: Movimentos da alma; Paixões; Agostinho; Filosofia Antiga; Misericórdia.

Abstract: This article proposes an analysis of a brief treatise on the passions inserted between chapters IV and V of Book IX of *The City of God*, not so much for its originality, but for the conceptual shift it introduces, revealing a distinctly Augustinian position regarding the movements of the soul. The starting point

is a rhetorical provocation: quoting Cicero, Augustine calls the Peripatetics, Platonists, and Stoics “little Greeks,” more eager for dispute than for truth, thereby bringing their positions closer together and reducing them, only to subsequently shift the problem. The argumentative path first examines the Latin translations of the Greek term *πάθη* and then the positions attributed to the Peripatetics, the Platonists, and the Stoics, which, in fact, can be reduced to two. From the reconstruction of the controversy on the impassibility of the sage, reported by Aulus Gellius, Augustine concludes that the divergences among these schools are essentially terminological. This underlying agreement allows him to move the debate from the mere presence or absence of passions in the soul to the question of their moral ordering. Altogether, this shows that, although his reconstruction is rhetorically oriented and based on indirect sources, Augustine’s interest lies less in the sage’s susceptibility to passions than in the principle that orders them. It is at this point that the notion of *mercy* emerges as a decisive element in the Christian reworking of the affective life.

Keywords: Movements of the Soul; Passions; Augustine; Ancient Philosophy; Mercy.

Introdução

O que chamamos de “breve tratado sobre as paixões” não constitui propriamente um tratado, mas uma argumentação inserida em uma discussão mais ampla do Livro IX da *Cidade de Deus*. Dando continuidade a um debate iniciado no livro anterior, Agostinho critica a doutrina platônica que concebe os demônios como mediadores entre deuses e homens. Embora essa crítica não seja o foco deste artigo, ela é relevante, pois é nesse contexto que se delinea a reflexão agostiniana sobre as paixões.

Ao tratar dos demônios como supostos seres intermediários, Agostinho os apresenta como falsos mediadores: apesar de possuírem corpos sutis, próximos aos deuses, suas almas permanecem agitadas pelas paixões, o que os torna, em muitos casos, inferiores aos homens sábios, capazes de submeter os impulsos à razão e à justiça. Assim, o valor moral e espiritual não se mede pela natureza do corpo, mas pela ordenação da alma segundo a virtude. A posição platônica é representada por Apuleio, cuja obra *Sobre o Deus de Sócrates* afirma que os demônios (*daemones*) estão sujeitos às paixões. Segundo Agostinho, eles se assemelham aos homens ímpios não quanto ao corpo, mas quanto aos costumes,

pois “flutuam à mercê das agitações do espírito, sem que qualquer parte da alma encontre apoio na verdade e na justiça”. Essa incapacidade de dominar as paixões os torna indignos de uma posição intermediária e, por vezes, são inferiores aos próprios homens. Agostinho reconstrói a posição de Apuleio já reinterpretando-a retoricamente, com o objetivo de demonstrar, ao final do Livro IX, que apenas Cristo é o verdadeiro mediador. Ele chega ao ponto de propor a imagem dos demônios virando-os “de cabeça para baixo”, a fim de sintetizar criticamente a opinião de Apuleio e expor sua contradição central: como poderiam ser mediadores seres que se encontram invertidos, que, pela alma – superior mas viciosa – se assemelham aos humanos ímpios, e, pelo corpo – inferior mas aéreo – se aproximam dos deuses? A partir dessa descrição da alma inquieta e tempestuosa dos demônios, Agostinho introduz um novo passo argumentativo para discutir, de modo mais geral, o que são esses movimentos da alma, que os gregos chamam πάθη, e os latinos perturbações, afetos ou paixões, e se os sábios estão ou não suscetíveis a eles. Para isso, Agostinho examina as posições dos platônicos, peripatéticos e estoicos, que, embora aparentemente distintas, revelam afinidades de fundo. Com ironia, observa que “há muito tempo a controvérsia de palavras atormenta esses pequenos gregos, mais ávidos de disputa do que da verdade” (*Cidade de Deus*, IX, 4; Agostinho, 1993, p. 832). Seu objetivo, contudo, não é acentuar as divergências, mas aproximá-las, preparando o terreno para a formulação de sua própria visão sobre as paixões.

Dito isso, concentraremos nossa análise nos capítulos IV e V, nos quais Agostinho examina as opiniões de filósofos gregos sobre os movimentos da alma. Na primeira seção, apresentaremos a terminologia latina utilizada para traduzir o termo grego *pathé*. Na segunda, reconstruiremos, por um lado, a posição dos discípulos de Platão e Aristóteles, segundo a qual as paixões atingem até mesmo os sábios, embora de forma moderada; e, por outro, a dos estoicos, que afirmam que o sábio é imune às paixões. Para Agostinho, ambas partem de uma visão negativa do mundo corpóreo, de modo que a diferença não passa de terminológica: “a meu ver, o sentimento dos estoicos é idêntico ao dos platônicos e dos aristotélicos, se não quanto ao som das palavras, ao menos quanto ao fundo das coisas” (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828). O argumento decisivo é ilustrado pela célebre narrativa de Aulo Gélio, nas *Noites Áticas*, sobre uma viagem marítima

realizada com um renomado filósofo estoico. Na terceira seção, após reduzir as duas posições a uma só, mostraremos como Agostinho desloca a questão: apresentando uma concepção das paixões coerente com o saber cristão, fundamentada nas Escrituras, que, embora não profundamente sistematizada, aponta para uma abordagem inédita do problema.

1 As traduções latinas de πάθη

No primeiro parágrafo do capítulo IV, Agostinho examina a terminologia adotada por autores latinos para traduzir o termo grego πάθη, preparando, assim, o terreno para a crítica que dirigirá tanto às concepções dos discípulos de Platão e Aristóteles quanto à dos estoicos acerca desses movimentos da alma.

São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma a que os Gregos chamam πάθη e, alguns dos nossos, como Cícero, chamam “perturbações”; outros chamam-lhe “afecções” ou “afetos”, e ainda outros, como Apuleio, “paixões” – termo que melhor traduz a palavra grega (Agostinho, 1996, p. 827, tradução modificada).¹

De início, observa-se que são duas, e não três, posições, pois os platônicos e os peripatéticos, segundo Agostinho, representam, de acordo com uma opinião antiga, uma mesma escola. Antes de abordarmos as duas posições que serão objeto da crítica agostiniana, convém examinar brevemente como Cícero, Quintiliano e Lactâncio – a quem Agostinho provavelmente alude ao empregar os termos *affectiones* e *affectus* –² e Apuleio traduzem o termo grego πάθη, bem como os ganhos conceituais implicados em cada escolha. Importa também considerar a oscilação desses vocábulos e os sentidos que assumem nos diferentes contextos da obra agostiniana.

¹ Optamos por traduzir *affectiones* como “afecções”, em lugar de “disposições”, por considerarmos essa opção mais literal e tecnicamente precisa.

² Nesse ponto, partimos da hipótese de Anne de Saxcé, que identifica os termos *affectiones* e *affectus* como usados, respectivamente, por Quintiliano (*Institutio oratoria*, VI, ii, 20) e por Lactâncio (*Divinae institutiones*, VI, 14-19), observando que, no caso de Agostinho, ambas as traduções aparecem predominantemente na *Cidade de Deus*. Cf. de Saxcé (2024, p. 17).

Os livros III e IV das *Tusculanas* formam, em conjunto, um tratado sobre a natureza e o domínio das perturbações da alma.³ Cícero analisa primeiro o sofrimento em sentido amplo e, em seguida, as paixões em sua diversidade, reunindo ensinamentos da tradição grega tanto pelo debate filosófico quanto pela experiência prática, algo próximo a uma forma antiga de “psicoterapia”. Embora vinculado à “Nova Academia”, apoia-se sobretudo na doutrina estoica,⁴ que admira por coerência e rigor, confrontando-a ainda com posições peripatéticas e epicuristas em um diálogo sistemático entre as escolas. A tradução do termo grego *πάθη* por *perturbationes*, ponto central para nosso estudo, surge no início do livro III, quando se formula a questão daquele dia: estaria o sábio sujeito ao sofrimento (*aegritudo*)?⁵ Para responder – e, por consequência, avaliar sua exposição às demais perturbações da alma – Cícero justifica a escolha terminológica, rejeitando desde o início traduzir *πάθη* por “doenças” (*morbos*), mas comparando as perturbações da alma às doenças do corpo, como se lê na passagem seguinte:

Porque a palavra “insânia” (*insania*) se refere a uma enfermidade ou doença da mente (*mentis aegrotationem et morbum*), e

³ Não há dúvida sobre a influência dos *Libri Tusculanarum disputationum* de Cícero no pensamento de Agostinho. Brachtendorf defende que tal influência “pode ser rastreada até os escritos mais antigos de Agostinho, e pode-se argumentar que até mesmo a autodescrição de Agostinho no livro central VIII das *Confissões* é influenciada pela caracterização de Alcibíades feita por Cícero. Contudo, a discussão mais explícita sobre os ensinamentos de Cícero a respeito das paixões encontra-se nos livros IX e XIV da *Cidade de Deus*” (Brachtendorf, 1997, p. 295).

⁴ Como explica Margaret Graver, “Cícero não é, ele mesmo, um estoico: professa adesão ao que chama de ‘Nova Academia’, uma postura cética que exige apenas o estudo das opiniões alheias e a aceitação daquelas que pareçam mais plausíveis. A posição estoica lhe parece extrema, à primeira vista quase desumana. Ele sabe bem que alguns de seus leitores se sentirão mais atraídos por visões concorrentes, talvez pela dos peripatéticos, que defendem que as emoções são naturais e têm uma função útil, ou mesmo pela de Epicuro, que formula todas as questões de valor em termos de prazer e dor. Ainda assim, é a posição estoica que ele recomenda a seus leitores nesses livros, por considerá-la a mais bem fundamentada, a mais adequada para os estadistas e a única capaz de conferir verdadeira felicidade aos que a seguem” (Graver, 2002, p. xii).

⁵ Seguimos mais uma vez Margaret Graver na tradução de *aegritudo* por “sofrimento”, entendendo-o aqui especificamente como sofrimento da alma, conforme propõe e explica em sua tradução dos livros III e IV das *Tusculanas* para o inglês. “No livro III, o termo [*aegritudo*] é usado sobretudo para designar o sofrimento diante da morte de um ente querido, aquilo que em III, 81 é chamado de “aquela forma de sofrimento que é a mais dolorosa de todas”; já no livro IV, contudo, *aegritudo* aparece apenas em seu sentido genérico mais amplo (como em IV,14), sendo o sofrimento especificamente pelo luto denominado *luctus*. Por uma questão de consistência, optamos por traduzir *aegritudo* como “sofrimento” em ambos os livros, ainda que em algumas passagens (III, 27 e III, 61) uma tradução mais específica, como “dor” ou “luto”, pudesse se adequar melhor ao contexto imediato”. Cf. Graver (2002, p. xxxviii).

negam que algum tolo (*stultum*) esteja livre destas doenças. Mas os que estão doentes, não são sadios; e as almas de todos os tolos estão doentes. Portanto, todos os tolos estão em estado de insânia. Pois ponderavam [os filósofos] que a “saúde/sanidade” (*sanitas*) da alma se fundamenta em certa tranquilidade e constância (*in tranquillitate quandam constantiaque*). Por essas razões chamaram a mente vazia de insânia, porque a sanidade não pode existir em uma alma perturbada assim como não está em um corpo perturbado (Cícero, 2012, p. 309).⁶

De Cícero, Agostinho não herda apenas a tradução do grego *πάθη* por *perturbationes*, mas também uma perspectiva depreciativa, vinculada ao sentido negativo do termo latino, que designa movimentos turbulentos, contrários ao domínio da razão (*motus animi rationi non obtemperantes*).⁷ Como observa Anne de Saxcé, Agostinho emprega *perturbationes* pela primeira vez em *A Verdadeira Religião*, como equivalente de *turbulentae*, *turbines* e *tempestas*.⁸ O termo reaparece em obras posteriores, como *A Trindade* e *Cidade de Deus*, frequentemente associado à ira e, em alguns sermões, à tristeza.⁹ Assim, *perturbatio*, herdado de Cícero, conserva em Agostinho uma conotação negativa, ao menos nesses contextos, tornando necessário investigar outros termos que descrevem os movimentos da alma sob uma perspectiva renovada.

Essa ampliação do vocabulário deve-se, em parte, a Quintiliano e Lactâncio, que em *Instituição oratória*¹⁰ e *Instituições Divinas*,¹¹ propuseram traduzir *πάθη* por *affectiones* ou *affectus*, e a Apuleio, que em *Sobre o Deus de Sócrates* criou o neologismo *passiones*.¹² Como observa Bermon, somando-se a

⁶ Cícero (2012, III, iv, 8-9).

⁷ Cícero, (2012, III, iv, 7).

⁸ O emprego desses termos ocorre no contexto da reflexão sobre os justos perseguidos no interior da própria Igreja. Agostinho recorre à analogia da navegação para descrever sua situação: a intenção desses homens é sempre o retorno à Igreja, comparada à terra firme, mas, enquanto não cessam as tempestades e agitações, permanecem como que à deriva no mar, suportando as provações. *De uer. rel.* 6, 11. Cf. de Saxcé (2024. p. 17).

⁹ *De ciu. Dei.* XV, 25: “pois a ira de Deus não é, como a do homem, uma perturbação da alma (*animi perturbatio*)”. Cf. de Saxcé (2024. p. 17).

¹⁰ O termo empregado por Quintiliano é *adfectum* e não exatamente *affectus*. Cf. Quintiliano (2015, VI, II, 20, p. 452): “*Diuersum est huic quod pathos dicitur quodque nos adfectum proprie uocamus*”.

¹¹ Lactâncio (2007, VI, 14-19).

¹² Apuleio (2022, XII): “*ab omnibus animi passionibus liber*”.

esses termos a frequência de *libido* na obra agostiniana, tem-se o conjunto de equivalentes latinos utilizados por Agostinho para se referir às paixões.¹³ Embora prefira *passiones*¹⁴ – por considerá-lo mais adequado e comum¹⁵ –, ele não se prende a nenhuma tradução de forma definitiva, usando a diversidade terminológica para sustentar seus argumentos e evitar uma condenação uniforme das paixões.¹⁶ Com essa introdução terminológica, retornemos ao trecho citado para acompanhar como Agostinho prossegue na reconstrução das posições filosóficas que pretende criticar em seguida.

2 As opiniões sobre os movimentos da alma: platônicos, peripatéticos e estoicos

Como mencionamos, Agostinho sustenta que platônicos, peripatéticos e estoicos adotam essencialmente duas posições sobre os movimentos da alma, e não três. Nesse sentido, Bermon explica que Agostinho, seguindo uma tradição antiga, considera os platônicos e os peripatéticos como representantes de uma mesma escola.¹⁷ Assim, de um lado, os discípulos de Platão e Aristóteles afirmam que as paixões atingem até mesmo o sábio, embora de forma moderada e submetida à razão (*sed moderatas rationeque subiectas*),¹⁸ cuja autoridade lhes impõe limites. De outro, os estoicos defendem que tais paixões não afetam o sábio (*cadere ullas omnino huiusce modi passiones in sapientem non placet*).¹⁹

¹³ Bermon (2003, p. 174).

¹⁴ Seguindo essa orientação de Agostinho, optamos por designar, de maneira genérica em português, os movimentos da alma como *paixões*, atentando sempre para os casos em que ele emprega outro termo e avaliando se tal variação produz algum efeito conceitual. Anne de Saxcé prefere o termo francês *affects*, enquanto Bermon, Brachtendorf e Bouton-Toubolic utilizam *passion* (em francês e inglês).

¹⁵ “Ora, essas quatro *perturbações*, como as chama Cícero, ou *paixões*, segundo o termo geralmente empregado a partir do grego (*quibus quattuor vel perturbationibus, ut Cícero appellat, vel passionibus, ut plerique verbum e verbo Graeco exprimunt*)”. *De ciu. Dei.*, XIV, 5.

¹⁶ Bouton-Toubolic (2016, p. 486).

¹⁷ Cf. Bermon (2003, p. 173).

¹⁸ *De ciu. Dei.*, IX, iv, 1. (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

¹⁹ *De ciu. Dei.*, IX, iv, 1. (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

Agostinho reconstrói essas posições e conclui que, em última instância, a distinção entre elas é apenas terminológica:

Também a mim me parece que, quando se pergunta se as paixões do espírito 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, 1993, IX, 4, p. 828).²⁰

O argumento decisivo é exemplificado pela célebre narrativa de Aulo Gélío, nas *Noites Áticas*, sobre uma viagem marítima acompanhada de um filósofo estoico:

Esse filósofo, como mais larga e copiosamente refere Aulo Gélío e eu resumo aqui, ao ver o barco sacudido por um céu medonho e um mar perigosíssimo, devido ao medo começou a empalidecer. Isto foi notado pelos presentes, que, apesar da morte vizinha, curiosamente perguntavam se a alma de um filósofo se perturbaria (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

Durante a travessia, o filósofo estoico empalidece de medo. Interpelado pelos demais, recorre aos ensinamentos de Epicteto para distinguir entre o movimento involuntário da alma e o assentimento racional. Agostinho evidencia, assim, a diferença entre sábio e insensato: enquanto o insensato cede às paixões e lhes dá assentimento, o sábio, embora as experimente, mantém imperturbável o juízo sobre o que deve ser evitado. Mesmo para os platônicos e aristotélicos, que admitem certa suscetibilidade do sábio, a razão exerce papel regulador; para os estoicos, a imperturbabilidade se manifesta na autonomia completa do juízo racional frente às perturbações da alma. Agostinho utiliza o episódio de Gélío para fundamentar sua concepção das paixões: elas são inevitáveis, resultam das *phantasiae* que afetam a alma independentemente do consentimento da razão. O que distingue o sábio do tolo é o controle do assentimento, que impede que as paixões perturbem a razão e comprometam a vida moral.

²⁰ *De ciu. Dei.*, IX, iv, 1. (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

Diferentemente de Cícero, que vincula as *perturbationes* à atividade racional, Agostinho entende que elas precedem qualquer raciocínio, configurando impactos imediatos das *phantasiae*, próximos de um esquema fisiológico de estímulo e resposta. Como o surgimento das paixões escapa ao controle da alma, não podem ser extintas; tornam-se pecaminosas apenas quando recebem o assentimento da razão. São males naturais que desafiam a razão e ameaçam a tranquilidade, mantida apenas enquanto o assentimento lhes for negado. Retendo do legado peripatético apenas a inevitabilidade das paixões, Agostinho ainda mostra que, se até mesmo os estoicos reconhecem essa inevitabilidade, não podem negar a necessidade da salvação e da vida futura, inclusive para o sábio.

3 O deslocamento do problema e a reordenação dos afetos

Até aqui, podemos afirmar que Agostinho identifica, entre as opiniões examinadas, um ponto comum: a alma que resente não necessariamente consente. Em outras palavras, nas regiões inferiores da alma podem surgir movimentos afetivos involuntários, mas o assentimento racional, que é o que define a virtude, permanece sob o domínio da vontade reta. Assim, mesmo quando o sábio experimenta uma perturbação, sua razão e sua virtude não são abaladas, pois nelas reside a verdadeira liberdade da alma. Nas palavras de Agostinho:

Na alma do sábio não prevalecem as paixões, mas, ao contrário, reinam a razão e a virtude. Assim, a mente em que esta convicção está alicerçada não permite que em si possa prevalecer perturbação alguma contra a razão, mesmo que essa perturbação 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, 1993, IX, 4, p. 830).

Essa passagem retoma, de forma explícita, a distinção entre o movimento afetivo involuntário e o assentimento racional, presente tanto na tradição estoica quanto na leitura ciceroniana das paixões. No entanto, Agostinho opera aqui uma inflexão decisiva: a questão das paixões deixa de ser apenas uma investigação

sobre a natureza e o domínio dos movimentos da alma e passa a situar-se no campo moral e teológico. Com efeito, para Agostinho, não se trata de erradicar toda paixão, como queriam certos estoicos, mas de discernir o modo como a alma reage e se orienta em meio a esses movimentos. O problema não está, portanto, na afecção em si, mas no uso que dela se faz. Como observa Bermon (2003), a crítica agostiniana à impassibilidade não implica uma defesa das paixões, mas a recusa de qualquer moral fundada na sua supressão completa. O movimento da alma é inevitável, faz parte da condição humana e, nesse sentido, não é em si mesmo um vício. O que determina seu valor moral é a direção que assume: se conduzido pela razão e pela caridade, pode tornar-se ocasião de virtude; se, ao contrário, resulta de um desvio da vontade, converte-se em desordem e pecado. Essa direção não é apenas uma finalidade externa que se acrescenta às paixões depois que elas surgem: ela descreve o eixo propriamente moral da antropologia agostiniana, isto é, a ordenação da vontade. A reordenação dos afetos deve ser compreendida, portanto, como ordenação do querer e dos amores segundo uma hierarquia de bens: amar o que deve ser amado e na medida em que deve ser amado. É nesse sentido que a reorientação dos movimentos da alma delimita o campo ético-moral: não se trata de eliminar os afetos, mas de educar a vontade para que ela não se fixe desordenadamente nos bens mutáveis, subordinando-os ao bem supremo. Esse ponto ganha sua formulação mais estrutural em *De libero arbitrio*: é a vontade (*voluntas*) que responde moralmente pela vida afetiva, porque é ela que consente, recusa, prefere e estabelece o lugar dos bens na vida humana (Agostinho, 1995, II, 7, 21, p. 52). Nessa chave, a “reta razão” não é um instrumento neutro de regulação das paixões, mas a própria forma virtuosa de uma vontade ordenada; daí a equivalência entre razão reta e virtude (*recta ratio est ipsa virtus*). É essa reorientação que se torna patente na célebre passagem do mesmo livro IX:

Em suma, na nossa doutrina não se pergunta à alma piedosa se ela se encoleriza, mas por que; não se pergunta se está triste, mas de onde lhe vem a tristeza; nem se sente medo, mas por que teme. De resto, irritar-se contra um pecador para corrigi-lo, entristecer-se com um aflito para consolá-lo, ou horrorizar-se ao ver alguém em perigo para impedi-lo de perecer — refletindo bem, não vejo que haja nisso algo repreensível (Agostinho, 1993, IX, 5, p. 831).

Agostinho introduz, aqui, uma nova medida do valor moral das paixões: o motivo e a finalidade que as orientam. A questão deixa de ser “se” o sábio se perturba e passa a ser “por que” e “em vista de que” ele se perturba. No horizonte cristão, o critério moral supremo já não é a imperturbabilidade, mas a retidão do amor. O próprio movimento afetivo pode, assim, tornar-se expressão da caridade, desde que permaneça ordenado ao bem. Nesse sentido, a tristeza pode ser justa, quando nasce da compaixão; a ira pode ser santa, quando visa corrigir o pecador; e o medo pode ser salutar, quando preserva o homem do pecado. As paixões, portanto, não são erradicadas, mas redimidas pela caridade, que lhes confere uma nova significação. Agostinho preserva, assim, a distinção entre o movimento involuntário da alma e o assentimento da vontade, mas insere essa distinção em um quadro teológico: a virtude não consiste mais em suprimir as paixões, mas em orientá-las conforme o amor de Deus. Essa dimensão de ordem não é apenas normativa; ela tem também um aspecto de reconstituição da unidade da alma. Em *De ordine*, Agostinho descreve a interioridade entregue à multiplicidade de sentidos, impressões e sentimentos como exposta ao erro e ao engano: dispersa, ela se afasta da Sabedoria. O contrário disso, “afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo” (Agostinho, 2008, I, 1, 3, p. 98). A reordenação dos afetos pode então ser lida como um movimento de recolhimento e unificação, em que a alma reencontra um centro capaz de orientar seus movimentos afetivos para a verdade e para o bem.

Em suma, Agostinho não nega a presença das paixões no homem justo; pelo contrário, reconhece sua inevitabilidade e até sua necessidade enquanto expressão de uma alma que ama. O que distingue o sábio cristão do sábio pagão é que, para aquele, a serenidade não decorre da autossuficiência racional, mas da confiança em Deus. Assim, a verdadeira *tranquilitas animi* não é a apatia estoica, mas a paz da alma reconciliada pela caridade, a paz que só se realiza plenamente quando o amor está ordenado ao seu fim último, que é o próprio Deus.

Considerações finais

O exame do breve tratado sobre as paixões, inserido entre os capítulos IV e V do *Livro IX da Cidade de Deus*, revela que o interesse de Agostinho não está

na simples classificação dos afetos segundo as doutrinas antigas, mas no sentido que esses movimentos assumem quando reinterpretados à luz da fé cristã. Partindo da controvérsia sobre a impassibilidade do sábio, ele mostra que, sob diferentes formulações terminológicas, as escolas convergem quanto ao essencial, a distinção entre o movimento involuntário da alma e o assentimento racional, o que lhe permite deslocar o debate do plano psicológico ao moral. Ao reinterpretar o episódio relatado por Aulo Gélíio, Agostinho demonstra que o surgimento das paixões é inevitável e natural, mas que sua significação ética depende do uso que delas se faz: o sábio cristão não se define pela ausência de emoção, e sim pela orientação reta da vontade, que submete os movimentos da alma à razão e à caridade. Assim, a antiga exigência de imperturbabilidade cede lugar à busca de uma ordem interior fundada no amor (*ordo amoris*), em que as paixões não são extintas, mas integradas à vida moral. Em termos conceituais, trata-se de uma ordenação da vontade (Agostinho, 1995, III, 11, 27, p. 57) e de uma unificação da interioridade frente à dispersão do sensível em que as paixões não são extintas, mas integradas à vida moral. A redução retórica das posições platônica, peripatética e estoica a uma unidade serve, enfim, a um propósito maior: abrir espaço para uma nova compreensão da vida afetiva, na qual o critério moral não é a neutralidade da alma, mas a sua disposição amorosa diante de Deus e do próximo, sendo a misericórdia a expressão mais alta dessa reconciliação entre razão e sentimento sob a primazia do amor.

Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vol. II. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

APULEIO. *Opusculas philosophiques. Fragments: Du Dieu de Socrate – Platon et sa doctrine – Du monde*. Tradução de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 2022.

AULO GÉLIO. *Noites Áticas*. Tradução de José R. Seabra F. Londrina: Eduel, 2010.

BERMON, E. La théorie des passions chez saint Augustin. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (orgs.) *Les passions antiques et médiévales*. Paris: PUF, 2003. p. 173-197.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I. Affectus sunt, amores sunt: saint Augustin ou les passions revisitées. In: BOEHM, I.; FERRARY, J.; FRANCHET D'ESPÈREY, S. (orgs.). *L'Homme et ses passions. Actes du XVIIe Congrès international de l'Association Guillaume Budé organisé à Lyon du 26 au 29 août 2013*. Paris: Les Belles Lettres, 2016, p. 483-498.

BRACHTENDORF, J. Cicero and Augustin on the Passions. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, Paris, p. 289-308, 1997.

BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CÍCERO, M. T. *Discussões tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2012.

CÍCERO, M. T. *Os limites dos bens e dos males*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2018.

LACTÂNCIO. *Institutions divines, Livre VI*. Tradução para o francês de Christiane Ingremeau. Paris: Éditions du CERF, 2007.

QUINTILIANO, M. F. *Instituição Oratória*. Tomo II. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

SAXCÉ, A. *Saint Augustin et la langue des affects*. Paris: Vrin, 2024.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2014.