

CÍCERO, PLUTARCO E GALENO: SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA *THERAPEIA* DAS PAIXÕES

CICERO, PLUTARCH AND GALEN:
ON THE POSSIBILITY OF A *THERAPEIA* OF THE PASSIONS

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO*

Resumo: Examinamos as respostas apresentadas por Cícero, Plutarco e Galeno, representantes da filosofia da época imperial, à pergunta pela possibilidade e legitimidade de uma *therapeia* das paixões. Tomando como ponto de partida uma reflexão sobre a natureza da alma e o estatuto das paixões, eles reacenderam o debate que remonta à poesia épica, na cena em que Aquiles se vê às voltas com o apelo de Atena para que acalme seu coração. Para tanto elegemos os seguintes textos: de Cícero, o livro IV das *Tusculanas*, de Plutarco, os tratados *Se as paixões da alma são mais nefastas que aquelas do corpo* e *Como refrear a cólera*, e de Galeno, os tratados *As paixões e os erros da alma* e *As faculdades da alma seguem os temperamentos do corpo*.

Palavras-chave: paixões, alma, razão, *therapeia*.

Abstract: In this paper we examine the answers given by Cicero, Plutarch and Galen, all noted representatives of imperial Philosophy, to the question of the possibility and legitimacy of a *therapeia* of the passions. Taking reflection on the nature of the soul and the status of the passions as starting point, they revived the debate that goes back to the scene in epic poetry where Achilles has to deal with Pallas Athene's appeal to him to calm his heart. To that end we have chosen the following texts: Cicero's *Tusculans*, book IV; *Plutarch's Whether the passions of the soul are worse than those of the body* and *On the control of anger*; and Galen's *On the passions and errors of the soul* and *That the faculties of the soul follow the temperaments of the body*.

Keywords: passions, soul, reason, *therapeia*.

Uma cena antológica abre o texto fundador da literatura grega: nela Aquiles e Agamêmnon, ânimo a cada vez mais inflamado, vertem em palavras sua cólera. Estamos no Canto I da *Ilíada*. O poema se abre nas planícies de Tróia, entre o Escamandro e os muros da cidade, onde os gregos lutaram pela honra de um homem e de um povo. Muitos anos se passaram desde que os aqueus, deixando sua terra natal, atravessaram o mar para virem lutar junto aos muros do palácio de Príamo. Muitos anos, muitos combates, muitas mortes. Chefe de suas respectivas tribos, Aquiles e Agamêmnon se

* Miriam Campolina Diniz Peixoto é professora na Univ. Fed. M. Gerais. E-mail: miriam71@ufmg.br.

esqueceram, durante um lapso de tempo da guerra, dos inimigos enfrentados ombro a ombro, passo a passo, grito a grito, e deixaram que suas próprias paixões se sobrepusessem aos interesses de sua frátria. Muitas palavras, quase um gesto¹. E, em pouco tempo, o destino de muitos homens se decidia e, no seu veio, as conseqüências inevitáveis: de um lado, a bile corrosiva de uma honra maculada; de outro, o desvario de um homem que somente mais tarde, refrigerado o ânimo, viria a admitir seu quinhão de responsabilidade na querela que enfraqueceu as fileiras gregas. Entre eles, a deusa, a sabedoria personificada e suas palavras penetrantes. Ela, invisível aos olhos dos espectadores, mas com não menos tonitruantes palavras, é porta-voz das inquietudes de Hera. Assim dirigiu-se ao Peleida:

Eu vim para acalmar teu furor (*pausousa to son menos*) e ver se quer me obedecer, do céu, de onde me enviou a deusa Hera de brancos braços, que tem por ambos o mesmo amor e preocupação. Vamos, acabe com esta querela, não saque a espada com sua mão (*age lēg'eridos, mede xiphos helkeo cheiri*). Com palavras, ultraje-lo, como isso lhe convier; pois eu lhe digo, e isso se realizará, um dia tu terás três vezes mais presentes do que agora lhe tiram, para compensar este excesso de poder; mas retém teu braço, e nos obedece².

O episódio da querela entre Aquiles e Agamêmnon, evocado nesta passagem, faz pensar na maneira como lidam os homens com os seus afetos e desafetos e como, por vezes, de senhores se fazem servos de seus próprios impulsos. Vemos, já na poesia homérica, o desafio que representa para o homem a gestão de seus impulsos e paixões. Temos, por um lado, uma incipiente consciência da necessidade de conter e de não se deixar enredar por essas forças que configuram a existência humana, e, por outro, as avaliamos positivamente, reconhecendo seu caráter vital na economia do vivente enquanto motor e princípio da ação. A cólera é o princípio psíquico das ações e dos desejos, dos propósitos e das decisões, é o ardor que conduz o homem guerreiro homérico, que preside seu desejo e seu querer³.

¹ “No peito hirsuto do Peleide a angústia assoma. O coração, partido em dois, hesita (*hoi êtor stêthessin lasioisi diandicha mermêrixen*). Ou arranca do flanco a espada pontiaguda e afastando os demais abate o Atreide no ato, ou reprime o furor, doma a revolta no ânimo. Tudo isso lhe rodava no íntimo (*kata phrena kai kata thymon*) e, entretanto, ia sacando da bainha o gládio enorme.” (*Ilíada*, I, vv. 188-194). Os versos da *Ilíada* são citados a partir da tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001.

² *Ilíada*, I, vv. 206-218.

³ Cf. FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Athènes: Dioné, 1995, p. 29.

A *Iliada* se abre com a evocação de uma das paixões que mereceu na Antigüidade greco-romana uma atenção especial: a cólera. “Canta, ó Musa, a cólera do Peleida Aquiles.” Mas a cólera de Aquiles não constitui a única cólera da *Iliada*. Muitas outras cóleras e numerosos personagens se sucedem ao longo da narrativa e permitem ao leitor estabelecer uma verdadeira tipologia do colérico. Ao lado da cólera de Aquiles, temos a de Apolo, a de Agamêmnon, e a de cada um dos personagens cujos destinos se entrecruzam no poema. Ela é, ao mesmo tempo, o tema da ação e o *topos* em que se revela toda uma dimensão interior da natureza humana, ao mesmo tempo a protagonista e o enredo do poema.

No passo em questão, Aquiles hesita: “O filho de Peleu, tomado de dor, oscila em seu coração”⁴. Ou bem se deixa arrastar pela cólera e se lança contra Agamêmnon para revidar a ofensa sofrida, ou bem se detém e contém sua cólera. Diante da hesitação e prestes a passar ao ato, um outro elemento entra em jogo, uma potência exterior intervém. Enviada por Hera, Atena, a deusa nascida da cabeça de Zeus, personificação da sabedoria, desce do Olimpo. Só Aquiles a vê. Trata-se de uma cena privada, uma espécie de foro íntimo, que poderia sugerir a idéia de uma instância interior próxima da reflexão. Com suas palavras, ela quer persuadir Aquiles a se acalmar, mas cabe unicamente a ele aceitar ou não o conselho da deusa: “Que se deixe persuadir” (*ai ke pitheai*), diz a deusa. Ela o aconselha a deter seu gesto e a se limitar a ultrajar Agamêmnon com palavras. Vemos delinear-se aqui a diferença, que posteriormente se tornaria clássica, entre o dizer e o agir. As palavras não parecem assim tão condenáveis quanto a ação. Por mais irritado que se tenha o coração (*mala per thymo kecholômenon*), a renúncia ao ato colérico vale sempre a pena. Não é a cólera em si mesma que é condenada, mas as ações que ela é capaz de desencadear. Uma cólera que se mantém no domínio das palavras não parece ser aqui condenável. Mas o excesso de cólera e o ato cometido sob o seu efeito se revelam um mal, assim como uma cólera que se estende no tempo: “Agora, pois, eu cesso a minha bile: não é preciso conservar sempre, sem tréguas, uma cólera ardente”⁵.

A questão que inspira esse passo da poesia homérica pode ser resumida à seguinte pergunta: podemos ou não agir sobre nossas paixões? O problema em questão comporta pelo menos duas faces: 1) o verbo “poder” tomado como possibilidade; 2) ou no sentido de legitimidade. Reformulando a per-

⁴ *Iliada* I, vv. 188-192.

⁵ *Iliada* XIX, vv. 67-68.

gunta, teríamos: 1) é possível agir sobre as paixões? 2) É legítimo agir sobre as paixões? É desejável fazê-lo?

Deixando para trás esse momento inaugural da literatura grega, e dando um salto de pelo menos nove séculos da data estabelecida para a composição dos poemas homéricos, interessa-nos examinar a fortuna deste problema nos primeiros séculos de nossa era, tomando como interlocutores, na reflexão sobre o problema, três representantes da chamada filosofia da época imperial: Cícero, Plutarco e Galeno. Três pensadores, três perspectivas, três respostas à nossa questão.

Como observa J. Starobinski, na época imperial,

(...) na medida em que o domínio da vida privada substitui aquele da vida política, a atenção à sua própria pessoa adquire cada vez mais importância, ao mesmo tempo que o desejo de apropriação do tempo. Ora prevalece a hipocondria (Aélius Aristides), ora a preocupação com o controle de si (Marco Aurélio), ou ainda o alcance de uma saúde⁶.

Este é o contexto em que parece possível justificar o interesse desses três autores pelo tema das paixões. Como observa P.-F. Moreau, “o conhecimento das paixões, na Antigüidade, é antes de tudo um conhecimento da ação sobre as paixões”⁷, ou seja, da nossa capacidade de agir sobre nossas paixões. Cícero, no livro IV das *Tusculanas*, Plutarco, particularmente em dois tratados, *Se as paixões da alma são mais nefastas que aquelas do corpo* e *Como refrear a cólera*, e Galeno, nos tratados *As paixões e os erros da alma* e *As faculdades da alma seguem os temperamentos do corpo*, ocuparam-se do tema. Assumindo posições que ora convergem ora divergem, deixam transparecer sua posição no debate empreendido com a tradição, as influências dela recebidas, as apropriações feitas e as críticas mais ou menos duras, mais ou menos explícitas, a uma ou outra dessas. Examinaremos cada um destes autores, tomando como fio condutor sua posição e disposição quanto à possibilidade e legitimidade de uma intervenção na esfera das paixões.

Começemos por Cícero. O livro IV das *Tusculanas*, conversações entretidas por Cícero em Tusculum, é consagrado ao problema das paixões: “Sobre as paixões que é preciso vencer”.

⁶ STAROBINSKI, J., Préface. In: *Galien, L'âme et ses passions*. Introduction, traduction et notes de V. BARRAS, T. BIRCHLER et A.-F. MORAND. Col. “La Roue à Livres”. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. xx.

⁷ MOREAU, P.-F., Les passions: continuités et tournants. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (Org.). *Les passions antiques et médiévales*. Théories et critiques des passions, I. Col. Léviathan. Paris: PUF, 2002, p. 4.

Uma alusão explícita aos pitagóricos parece apontar, desde as primeiras linhas desse texto, o rumo que irá tomar a reflexão ciceroniana sobre o tema. Cícero evoca o papel da poesia e da música, de seus exercícios e meditações, na busca da *tranquillitate animi*: “Tal era, dizem, seu método, que eles colocavam em versos os artigos secretos da sua doutrina, e, após longas meditações, eles recorriam ao canto e aos instrumentos para tranquilizar seus espíritos”⁸.

Mas a inspiração pitagórica parece que não se limita, nesta conversação, à evocação dos poderes apaziguadores da música. Embora não sejam aqui explicitamente mencionadas, as idéias de um representante em particular do pitagorismo antigo parecem aqui ecoar. Tratam-se das idéias presentes em um testemunho sobre Arquitas de Tarento, cuja fonte é o próprio Cícero em uma outra de suas obras – *Catão, o Velho* ou *Sobre a velhice*. Neste testemunho as paixões e os prazeres são um mal a evitar em virtude do fato de serem refratários à direção da razão:

Os homens, dizia ele, não têm na natureza inimigo mais temível que o prazer corporal que excita suas paixões e os impele a saciar cegamente e sem freio seu desejo de fruição (*nullam capitaliorem pestem quam voluptatem corporis hominibus dicebat a natura datam, cuius voluptatis avidae libidines temere et ecfrenate ad potiendum incitarentur*). 40. É ele que está na origem dos crimes de alta traição, das conturbações políticas, das artimanhas acordadas com o inimigo; para tudo dizer, não existe crime, não existe armação que a paixão do prazer não possa levar o homem a cometer. Quanto ao estupro, aos adultérios e a todas as condutas infames do mesmo gênero, somente os atrativos do prazer podem conduzir a elas. E, uma vez que o homem deve à natureza, ou talvez a um Deus, a coisa mais útil do mundo, quero dizer o intelecto, não há nada que se oponha com mais veemência que o prazer a este presente com que nos gratificou o céu (*cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono nihil tam esse inimicum quam voluptatem*). 41. Pois tão logo o prazer reina como mestre, não existe mais espaço para a temperança; e é absolutamente impossível à virtude implantar-se no reino do prazer (*nec enim libidine dominante temperantiae locum esse neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere*).

⁸ *Tusculanas*, IV, II. Doravante, todas as passagens desta obra serão indicadas no corpo do texto pela forma abreviada “*Tusc.*” seguida da indicação do livro, “IV”, e dos respectivos capítulos. Utilizamos, para a nossa pesquisa, a tradução francesa presente no volume *Les Stoiciens*, editado por P.-M. SCHUHL na Coleção Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1962. Para o texto em latim, recorreremos à edição bilíngüe latim-inglês: Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1989.

(...) nosso homem estaria na incapacidade de pensar sobre o que quer que fosse, todo o tempo que estivesse sob o império desta fruição, e não poderia tampouco raciocinar nem refletir sobre nada (*nihil ratione, nihil cogitatione consequi posset*). Eis porque não existe nada mais detestável nem mais funesto que o prazer, uma vez que, de modo evidente, mais ele cresce e perdura, mais sufoca a luz de nosso espírito (*quocirca nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem, si quidem ea, cum maior esset atque longior, omne animi lumen extingueret*)⁹.

O testemunho acima, que parece encontrar eco numa conhecida passagem do *Fédon* de Platão, pode nos ajudar a compreender as razões que teriam levado um outro pitagórico, Filolau de Crotona, a situar a atividade racional e a inteligência fora da alma, associando esta última à sensação:

Os quatro princípios do animal racional (*archai tou zôiou tou logikou*)¹⁰ são, como o diz precisamente Filolau em seu tratado *Sobre a natureza*, o cérebro (*enkephalos*), o coração (*kardia*), o umbigo (*omphalos*) e o sexo (*aidoion*). O cérebro é o princípio do intelecto (*kephala men noou*), o coração aquele da alma e da sensação (*kardia de psychas kai aisthêsios*), o umbigo aquele do enraizamento e do crescimento do embrião (*omphalos de rhizôsios kai anaphysios tou prôtou*), e o sexo aquele da emissão da semente e da geração (*aidoion de spermatos [kai] katabolas te kai gennêsios*). O cérebro representa o princípio do homem (*enkephalos de <samainei> tan anthrôpô archan*), o coração aquele do animal (*kardia de tan zôou*), o umbigo aquele da planta (*omphalos de tan phytou*), e o sexo o princípio comum a todas as criaturas quaisquer que sejam elas (*aidoion de tan xynapantôn*), pois é sempre a partir de uma semente que elas germinam e se desenvolvem¹¹.

⁹ CÍCERO. *Catão o Velho* ou *Sobre a Velhice*, XII, 39-41 = 47 A 9 DK.

¹⁰ Jean-Paul Dumont observa que esta expressão peripatética, que de resto não se encontra em Aristóteles, mas somente em seus comentadores, dificilmente se encontraria presente em Filolau. DUMONT, J.P. (Ed.). *Les Présocratiques*. Col. "Bibliothèque de la Pléiade". Paris: Gallimard, 1988, p. 507, n. 1.

¹¹ PSEUDO-JÂMBLICO. *Teologoumenos aritméticos*, ed. De Falco, 25, 17 = 44 B 13 DK. Para os pré-socráticos mencionados em nosso texto, utilizamos a coletânea de Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 v. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989. As traduções são nossas. Os testemunhos e fragmentos são indicados como se segue: o primeiro número indica a posição do filósofo nesta coletânea, a letra que se segue, "Testemunho", "A", ou "Fragmento", "B", seguida do número do testemunho ou fragmento na coletânea e das iniciais "DK", indicando os organizadores.

As razões de Filolau repousam, a nosso ver, na dificuldade de conceber a eficiência da razão na gestão da dimensão afetiva da alma se ambos os princípios, intelectão e sensação, estivessem enraizados numa mesma parte, isto é coabitassem a alma. Em outras palavras, antes mesmo que razão e emoção, intelectão e sensação viessem a ser consideradas como atributos ou atividades da alma humana, parecia difícil para um pitagórico, empenhado em encontrar caminhos para a *katharsis* da alma, imaginar que tal processo pudesse se dar sob direção de uma capacidade presente na própria alma, sem recurso a um fator ou força externa. Pareceu-nos interessante evocar aqui o pitagorismo antigo por suspeitarmos que a posição ciceroniana acerca das paixões, tal como ela é exposta no livro IV das *Tusculanas*, faz eco àquela atestada nas fontes que testemunham as doutrinas pitagóricas.

Tal parece ter sido, também, a posição de Heráclito, como testemunha uma passagem em que Plutarco lhe atribui as seguintes palavras: “combater o seu ânimo (*thymôi machesthai*) é difícil, pois o que ele quer se paga com a alma (*psychês ôneitai*)”¹². O fato de que a alma possa se prejudicar neste combate contra um elemento que a constitui, poderia, também, servir a explicar a separação operada, no fragmento de Filolau, entre intelectão e sensação, cérebro e coração/alma.

Entretanto, esta dissociação entre sede da intelectão e sede da sensação, não foi aquela que predominou na tradição que se seguiu. Em Demócrito, e, posteriormente, em Platão e Aristóteles, intelectão e sensação são reconhecidas ambas como atividades e/ou manifestações da alma.

Num deslocamento significativo com relação ao oráculo heraclitiano, Demócrito, numa quase retomada do veredicto do Efésio, declarou: “combater o seu ânimo (*thymôi machesthai*) é difícil; o tê-lo em seu poder (*to krateein*) <é próprio> de um homem que raciocina bem (*andros eulogistou*)”¹³. Pagar com a alma ou mostrar-se um homem que raciocina bem? À importância dada por Heráclito ao risco que representa para a alma o embate travado contra o *thymos* contrapõe-se Demócrito ao colocar em evidência o embate como ocasião para se reconhecer o homem capaz de calcular bem. A sensatez não minimiza a dificuldade do *machesthai*, mas, na maneira como nele se porta o homem, revela-se a sua índole.

Voltemos ao texto de Cícero. J. Pigeaud¹⁴ chama a atenção para a proposição causal com que Cícero, no início do livro IV, refere-se às paixões:

¹² PLUTARCO. *Vida de Coriolano*, 22 = 22 B 85 DK.

¹³ ESTOBEU. *Anthologion*, 1, 12 Wachsm., III, 20, 56 = 68 B 236 DK.

¹⁴ PIGEAUD. *La maladie de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 275.

“(…) nós designamos o que os Gregos chamam *pathe* antes por perturbações que por doenças (*Quae Graeci pathe vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos*).” Segundo Pigeaud, Cícero quer, com isso, separar as afecções da alma das afecções do corpo, escolhendo, para tanto, um termo específico para referir-se a elas no corpo e na alma.

A leitura que faz Cícero do estoicismo de Crisipo¹⁵ é atravessada pelas idéias pitagóricas e platônicas¹⁶. Apropriações e influências dessas tradições, explícitas ou subentendidas, encontram-se na base de suas reflexões sobre as paixões. Não pesam dúvidas, também, quanto à identidade de seus adversários: os filósofos peripatéticos e os filósofos do jardim. A crítica à doutrina epicurista aparece na crítica aos seus adeptos:

Todo mundo a abraçava [a filosofia epicurista] com vivacidade: ou porque era bem fácil de aprender, ou porque as chamas da volúpia aí lhes arras-tavam, ou talvez, também, porque não se tinha publicado, ainda, nada melhor em matéria de filosofia.

A ética aristotélica e sua doutrina da mediania tampouco escapam à crítica ciceroniana. Antes, pelo contrário, constitui o alvo contra o qual dirige Cícero, com ainda mais veemência, a sua crítica.

A conversação sobre as paixões inicia-se com as palavras de Lucius: “Eu não penso que o sábio possa ser imune às paixões”. Diante de tal posição, e tecidas algumas considerações de cunho metodológico acerca de como abordar a questão, Cícero evoca certa doutrina platônica da alma. Segundo

¹⁵ Não poderemos nos estender aqui na discussão dos problemas relativos à adesão ou não de Cícero ao estoicismo. Para tanto remetemos o leitor ao pertinente artigo de Carlos Lévy, “Chrysippe dans les *Tusculanes*”, publicado no volume mencionado em nossa nota 5, *Les passions antiques et médiévales*. Segundo o autor, Cícero *desindividualiza* Crisipo: “Enquanto diante do texto de Galeno o leitor se coloca, sobretudo, o problema da coerência do pensamento crisipiano, na leitura de Cícero, pergunta-se se Crisipo existe. Para Cícero, há uma existência relativa, em outras palavras existe enquanto representante de uma tradição, aquela nascida com Sócrates e Platão. Cícero nos convida a abandonar a leitura individualizante que é espontaneamente a nossa, e a praticar uma leitura dinâmica que substitui a representação de uma separação por aquela de um fluxo. É a metáfora da fonte, cuja expressão mais clara no *corpus* ciceroniano encontra-se no *De oratore*, e aqui citarei apenas algumas linhas de uma passagem muito longa: ‘Primeiramente do próprio Platão surgiram Aristóteles e Xenócrates, que deram à sua escola, o primeiro, o nome de Peripatética, o segundo, aquele de Academia; em seguida de Antístenes, que nas conversações com Sócrates apaixonou-se sobretudo pelas lições de paciência e de firmeza, primeiramente os cínicos e depois os estóicos; de Aristipo, mais seduzido pelas célebres discussões sobre a volúpia, decorre (*manauit*) a filosofia cirenaica’.”

¹⁶ Cf. PIGEAUD, 1981, p. 275.

ele, a alma é, nesta vertente da doutrina, bipartite¹⁷ e não tripartite, sendo que uma parte participa da razão enquanto a outra é dela totalmente desprovida. Ele situa, então, na primeira, a tranqüilidade, por ele entendida como um estado de equilíbrio calmo e agradável, e, na segunda, os movimentos desordenados, a cólera e o desejo, movimentos estes que seriam opostos e hostis à razão. Nesta visão da psicologia platônica, temos um esvaziamento da dimensão intermediária e fundamental atribuída ao *thymoeides*, gênero irascível da alma, aliado da alma racional na gestão do *epithymetikon*¹⁸. Isso ficará mais claro quando examinarmos a atitude preconizada por Cícero no trato das paixões.

Cícero distingue as paixões quanto aos bens ou aos males a que se referem e quanto à sua relação com o tempo. Por um lado, temos as paixões relativas aos bens, a cupidez, relativa aos bens futuros (bens presumidos como tais, que “suscitam em nós desejos violentos” ou “desenvolvem-se na possessão”), e a alegria, relativa aos bens presentes; por outro lado, temos as paixões relativas aos males, a tristeza, relativa aos males presentes, e o medo, relativo aos males futuros. “Todos os homens, escreve Cícero, correm na direção do que parece bom e fogem ao seu contrário” (*Tusc.* IV, VI). Dois tipos de movimento se distinguem então: um moderado, unicamente presente no sábio, movido por uma vontade razoável e por um desejo honesto, ao qual Cícero se refere como sendo uma “doce satisfação no espírito”; outro, próprio aos loucos, consiste nos transportes de alegria. Esse se dá com violência, é surdo aos apelos da razão e constitui uma cupidez desenfreada. Os estóicos o consideravam “um encantamento do coração, incompatível com

¹⁷ R. Philippson acha estranho o aparecimento dos nomes de Pitágoras e de Platão no início do livro IV das *Tusculanas*. Considera que a doutrina platônica não é corretamente reproduzida e que a identificação da alma como bipartite não procede. PHILIPPSON, R. Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen*. *Hermes*, v. 67, fasc. 1, 1932, p. 245-294, cit. p. 279. Com relação aos pitagóricos, também é problemática a atribuição de uma bipartição. Se nos apoiamos no testemunho de Diógenes Laércio, podemos dizer que os pitagóricos dividem a alma humana em três: o *nous*, os *phrênes* e o *thymos*. No homem a alma teria, então, não apenas o *nous* e o *thymos*, como os demais seres vivos, mas ainda o *phrênes* (cf. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII, 30). O princípio da alma, observa J. Pigeaud, “vai do coração (*kardia*) ao encéfalo; o *thymos* reside no coração, o *phrênes* e o *nous* no encéfalo”. Op. cit., p. 274. Em vista disso, Diógenes Laércio conclui que a parte pensante da alma (*phronimon*) é imortal; todo o resto (*ta de loipa*) é mortal. Tal posição destoa daquela conservada no fragmento atribuído a Filolau, embora não seja de todo incompatível.

¹⁸ Para uma melhor compreensão do problema dos gêneros da alma na filosofia platônica, recomendamos a leitura da tese de doutorado defendida por Maria Dulce Reis junto ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG intitulada: *Tripartição e unidade da psykhe no “Timeu” e nas “Leis” de Platão*, 2007.

a razão”. O bem, portanto, ou melhor, seu usufruto/fruição, pode mover a alma de diferentes maneiras.

Enquanto o sábio é precavido, antecipando-se às paixões e não experimentando o medo suscitado pelo mal, os loucos ou insensatos deixam que de modo indigno padeça o seu coração com a aproximação do mal e, não fazendo o que lhes dita a razão, precipitam-se numa precaução insensata e padecem um sentimento doloroso. Portanto, tristeza e medo seriam paixões estranhas ao sábio. As paixões não passam de opiniões, de opiniões equivocadas, ou melhor, são efeitos destas últimas, e por isso mesmo o sábio não as padece. Tal parece ter sido a posição atribuída por Diógenes Laércio aos estóicos:

Eles pensam que as paixões são juízos, como o diz Crisipo em seu tratado *Sobre as paixões*. O amor pelo dinheiro é, com efeito, a opinião de que o dinheiro é algo belo, e o mesmo se passa com a embriaguez, a licenciabilidade e as outras paixões¹⁹.

Cícero, analogamente, dirá ser a paixão uma espécie de “fungo interior”, causado pela opinião, o qual leva a alma a inclinar-se diante do medo, a ser excessivamente vivaz na alegria, a desejar sem limite na cupidez (*Tusc.* IV, VII).

É nesse espírito que ele procede a um exame das paixões ou gêneros de paixões, considerando suas variantes e subgêneros, como acontece habitualmente nos tratados sobre as paixões. O tom é descritivo, e as diferentes paixões, sentimentos, desejos e emoções são enumerados antes de serem todos reduzidos à intemperança:

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

As paixões são assim consideradas como efeitos de uma razão incapaz de orquestrar os desejos, a satisfação das necessidades²⁰, a busca de bens, o

¹⁹ DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VII, 111.

²⁰ “Vamos ao que interessa, e lembremos desse princípio, que um amontoado de falsas idéias, que se entrechocam em nossos espíritos, aí introduz a desordem, tudo incendeia; que, insensivelmente esse turbilhão de chamas penetra de algum modo nossas veias, até o miolo de nossos erros; e que é aí que se engendram essas diversas doenças, que são, como eu disse, ou más inclinações ou más aversões.”

cálculo da oportunidade, e revelam, enfim, a incapacidade de “temperar”. As paixões deixam de ser, assim, meras forças autônomas que emergem da pura trama das sensações, dos movimentos do corpo, para serem consideradas o resultado das opiniões falsas. Uma vez estabelecida a distinção entre afecções do corpo e afecções da alma, Cícero se empenhará na identificação das causas, no corpo e na alma, dos estados de saúde e doença. Tomando por base a tradição médica que remonta ao pitagórico Alcmeon de Crotona, e se consolida em diferentes tratados contemporâneos e posteriores da tradição médica, Cícero lembra que o desequilíbrio dos humores engendra a doença e, analogamente, as idéias falsas engendram a ausência de princípios, comprometendo, assim, a saúde da alma.

Cícero efetua uma nítida distinção entre vícios e paixões: “podemos ter nos livrado dos nossos vícios, e conservar nossas paixões” (*Tusc.*, IV, XIV). Enquanto os vícios não passam de uma deficiência, a paixão é, por sua vez, uma doença crônica²¹. A corrupção da alma não constitui um vício em particular, mas um fundo “que encerra todos os vícios, e donde procedem as paixões, os movimentos impetuosos, contrários à razão e nocivos à tranqüilidade da vida” (*Tusc.* IV, XV). O remédio não poderia ser outro senão o exercício da virtude, mais particularmente daquela relativa à parte racional da alma platônica, capaz de conduzir a ação em conformidade com a honestidade e com a reta razão:

O que faz com que um corpo esteja são, é uma justa mistura de seus humores; e o que faz a saúde da alma, é o perfeito acordo de seus juízos e de suas opiniões com o bom senso. Eis em que consiste sua virtude, que alguns confundem com a moderação, e que outros dizem ser um efeito da moderação, uma conformidade aos seus preceitos (...). Todos estão de acordo que somente o sábio a possui (*Tusc.* IV).

Resta-nos ainda examinar, quanto a Cícero, um último ponto. Trata-se de sua crítica radical à doutrina aristotélica da mediania. Contra ela se insurge, denunciando o caráter ilusório da proposição do Estagirita: “podemos, pergunta-se Cícero, conduzir o que é mal a uma mediocridade que o torne bom?” Contra Aristóteles, ele dizia não ser nem possível nem razoável pretender encontrar uma mediania para os comportamentos passionais, os quais seriam não-naturais.

²¹ Ele distingue “doença” e “enfermidade”: enquanto a enfermidade seria o enfraquecimento de apenas alguma parte do corpo, a doença alteraria o corpo como um todo. O vício, por sua vez, não seria nem doença nem enfermidade, mas uma irregularidade na conformação.

Aqueles que dizem que é preciso minimizar o que há de excessivo nas paixões, e conservar delas o que há de natural, não consideram que a natureza não é autora de nada que possa ser impelido ao excesso. Assim, todas as paixões são produções do erro. E não é bastante minimizá-las ou decapitá-las: é preciso arrancá-las pela raiz (*Tusc.* IV).

As palavras de Cícero fazem eco às palavras de Arquitas, antes mencionadas, e deixam entrever a sua vivaz refutação de toda *metriopatheia*: as paixões precisam ser extirpadas e não temperadas²².

Aprovar paixões moderadas é aprovar uma injustiça moderada, uma lassidão moderada, uma intemperança moderada. Pois prescrever limites para o vício é admitir uma parte dele. E, além de ser isto reprovável, nada é, de resto, mais perigoso. Pois o vício não pede senão de ser mandado embora; e com o pouco que lhe dermos de corda, ele se introduzirá com tal rapidez que não mais será possível retê-lo (*Tusc.* IV).

As paixões se inscrevem, assim, no universo do que não é passível de moderação. É a própria idéia de moderação que é aqui posta em questão. As paixões são tomadas, neste contexto, numa acepção puramente negativa. Cícero afasta-se, assim, de toda uma tradição da filosofia antiga que reconhecia sua importância na economia da vida humana²³.

A resposta ciceroniana à pergunta pela possibilidade de uma *therapeia* das paixões é, pois, negativa. Se algo há por ser feito é afastar-nos delas. Toda reflexão se inscreve, então, no registro de uma “abordagem” preventiva e não curativa, dado o caráter virulento das paixões e seu caráter refratário

²² Contra Aristóteles e a tradição peripatética, Cícero defere ainda um golpe: não reconhece nas paixões nenhum benefício para os homens. Duas passagens são exemplares neste sentido: “Tal é a opinião dos peripatéticos. Em verdade, eles querem temperar as paixões, se ousar dizer; mas eles acham que não seria nem possível, nem mesmo vantajoso, extirpá-las totalmente; porque em toda circunstância, ou em quase toda, o perfeito consiste em um justo meio.” (*Tusc.* IV, XX). E ainda, “mas essas frases dos peripatéticos, inflamar os corações, tornar aguda a virtude, devem ser remetidas ao estilo pomposo dos oradores. Pois bem, um homem corajoso não poderá demonstrar seu valor, a menos que se encolerize?” (*Tusc.* IV, XXI). Tal crítica se estende, também, aos poetas homéricos, Demócrito, Platão e todos aqueles que preconizaram uma gestão das paixões, e não sua extirpação.

²³ Em virtude disso, conclui que o problema subjacente à pergunta que deu início à sua exposição não diz respeito ao sábio, mas somente ao homem comum. Os remédios contra as paixões são estranhos aos sábios que a eles não necessitam recorrer. É, pois, aos doentes da alma e não aos sábios que a filosofia recomendará o uso dos remédios aptos à *metriopatheia* que nos oferece a natureza: “(...) e a natureza, que criou tantas coisas salutaras para o corpo, não foi de modo algum tão cruel, ou tão inimiga do homem para deixar sua alma privada de todo socorro. (...) tudo que é necessário para a saúde da alma se encontra encerrado nela própria.”

a todo governo. Torna-se vão todo esforço de moderar as paixões, exclui-se a *metriopatheia* do horizonte da vida sábia. O sábio, na perspectiva ciceroniana, não conhece o cálculo ou a moderação, pois sua natureza é “naturalmente” temperada²⁴.

Resta considerar, no entanto, como deve ser posto o problema quando se considera o não sábio ou o aspirante da sabedoria. É, em última instância, a esses que pretende alcançar Cícero com suas reflexões no livro IV das *Tusculanas*. Ele quer persuadi-los quanto à atitude a desenvolver perante as paixões, quanto à necessidade de se exercitar perante elas, se antecipando a elas, para ser capaz de distingui-las e examiná-las em sua diversidade como quem avalia os diferentes sintomas de uma só e mesma doença: a doença da razão.

O caminho para a cura das paixões implica, pois, uma intervenção da razão e, logo, um “treinamento” da razão. Não se cura as paixões, mas o seu fundo último. Trata-se, pois, antes de uma *metriologia* que de uma *metriopatheia* a ser buscada no interior da filosofia.

Todo nosso mal vem de uma cegueira para a qual a filosofia nos promete um remédio soberano. Dirijamo-nos, pois, a ela para sermos instruídos, e deixemos que ela opere nossa cura; uma vez que as paixões, enquanto nos dominam, não somente colocam um obstáculo para nossa felicidade, mas são verdadeiras doenças. Ou a razão que é o princípio de todo bem, nos parece inútil; ou devemos esperar da filosofia, sendo ela a reunião de tudo o que a razão ensina de mais perfeito, todos os socorros de que necessitamos para bem viver e para sermos felizes (*Tusc. IV, XXXVIII*).

A posição de Cícero radicaliza, assim, aquela do antigo estoicismo, marcando, na época imperial, uma posição em certa medida contrastante com relação àquela que, no mais das vezes, constituiu o lugar comum das reflexões éticas de várias gerações de filósofos. À pergunta sobre a possibilidade de agir sobre as paixões, Cícero parece responder com um veemente não. Mais

²⁴ “(...) sempre moderado, sempre igual, sempre em paz consigo mesmo, a ponto de não se deixar nunca se abater pela decepção, nem pelo medo, nem se inflamar por vãos desejos, nem se amolecer por uma louca alegria, eis o homem sábio, o homem feliz que busco. Nada sobre a terra é bastante formidável para intimidá-lo; nada bastante estimável, para lhe incitar o coração. Que verá ele em tudo que compartilham os homens, que verá de grande quando contempla com seus olhos a eternidade e concebe a imensidão do universo? (...) E, de resto, um homem sábio constrói continuamente ao seu redor uma defesa tão precisa, que nada pode lhe sobrevir de imprevisto, nada de inopino, nada que lhe pareça novo. (...) Assim superior, à tristeza e a toda outra paixão, assim feliz, e perfeitamente feliz por tê-las superado todas. Um restinho de paixão que ficasse seria suficiente não somente para privar a alma de seu repouso, mas para torná-la verdadeiramente doente” (*Tusc. IV, XVII*).

vale ao homem, em nome da *tranquillitate animi*, extirpá-las e evitá-las, com a ajuda de uma razão bem exercitada e voltada para as coisas eternas e para a imensidão do universo racionalmente ordenado.

Resposta diferente é aquela que encontramos em Plutarco. Partindo de uma idéia com a qual concordaria Cícero, ele considera golpes da sorte os males do corpo (*dia tychen*) e afirma terem as doenças da alma sua origem na própria alma. Não menos nefasta aparece a seus olhos certa ordem de paixões, como é o caso da cólera. No passo seguinte, ele traça o seu perfil:

Ela não é de modo algum nobre ou viril; ela é destituída de orgulho e de grandeza; a maior parte das pessoas toma, entretanto, sua turbulência por eficácia, suas ameaças por audácia, sua teimosia por força; alguns outros chegam ao ponto de tomar sua crueldade por conquista, sua obstinação por constância, e por ódio ao mal seu mau humor, mas equivocadamente²⁵.

Plutarco entende por paixões as afecções da alma, por ele consideradas piores e mais nefastas que os males físicos que atingem o corpo por permanecerem escondidas. Nesse ponto segue a tradição hipocrática, na qual as doenças, cujas causas se encontram ocultas e permanecem, pois, invisíveis aos sentidos, são aquelas cuja terapia se mostra mais difícil (*Da arte*). A alma, porque adoecida, não se percebe ela própria doente:

Se as doenças da carne (*en sarki nosêmata*) são traídas pela pulsação e cor biliosa, e a temperatura e as dores súbitas denunciam sua presença, as da alma, a maior parte das pessoas não se dá conta de que sejam doenças; disso resulta serem ainda mais graves, pois retiram também, daquele que delas padece, o sentimento de sua presença. A razão, se ela é vigorosa (*errhomenos ho logismos*), percebe as doenças do corpo (*to soma nosematon aisthanetai*), mas se ela própria é atingida pelas doenças da alma (*tois de tes psyches sunnoson*), ela não tem a faculdade de julgar o que lhe faz padecer (*ouk echei krisin en ois paschei*), pois sua própria faculdade de julgar padece (*paschei gar hoi krinei*) (AAC, 500 E-F).

Como perceber-se doente se a faculdade que deveria proceder ao diagnóstico se encontra ela própria doente? Envolve a doença da qual padece

²⁵ PLUTARCO. *Do controle da cólera*, 456 F. A tradução deste passo, como dos demais de Plutarco, é nossa. Utilizamos a edição estabelecida por Jean Dumortier, publicada na "Collection des Universités de France": PLUTARQUE. *Oeuvres morales*. Tome VII, Première Partie: Traités de Morale (27-36), Paris: Les Belles Lettres, 1975. Neste volume encontram-se os dois tratados que utilizamos: *Do controle da cólera* e *Se as paixões da alma são mais nefastas que as do corpo*. Doravante indicaremos esses dois tratados respectivamente pelas abreviaturas CI, para *Do controle da cólera*, e AAC, para *Se as afecções da alma são mais nefastas que as do corpo*, seguidas, a cada vez, da indicação das páginas e grupos de linhas.

a alma, a razão não pode ver, não pode julgar nem intervir. Conseqüência imediata: não é apenas o diagnóstico que se encontra comprometido, mas também a terapia, a qual supõe como ponto de partida para sua eficácia que o doente reconheça e/ou admita estar doente. Ora, isso é justamente aquilo que ele não é capaz de fazer no estado em que se encontra sua alma. As afecções da alma são por isso mesmo de mais difícil abordagem e, logo, se mostram mais nefastas ao homem.

A percepção da doença aparece, assim, como condição fundamental de possibilidade da cura de uma doença e, no caso das afecções da alma, sua impossibilidade constitui seu maior obstáculo: “Aquele que não acredita estar doente (*ho d’apistiai tou nosein ouk oïde*)”, observa Plutarco, “não sabe do que tem necessidade e recusa o remédio, mesmo se ele o tem ao seu alcance” (AAC, 500 F). É por isso que, dentre as doenças do corpo, Plutarco considera como mais graves as que se fazem acompanhar de perda da capacidade de perceber (*ta met’anaisthêsias cheirona*) (AAC, 501 A), dentre as quais ele menciona as letargias, as enxaquecas, as epilepsias, as apoplexias e as febres que levam ao delírio (AAC, 501 A). Para ilustrar esse estado ele recorre à imagem do instrumento desafinado ou cujas cordas estão sendo tocadas por um músico incompetente: “fazem vibrar na alma as cordas que não deveriam vibrar”. Em outras palavras, o doente da alma executa mal as funções que competem à razão na gestão da alma e do corpo.

A constatação da dificuldade que representa, pelas razões antes evocadas, a terapia das afecções da alma não implica, contudo, na profissão de uma impossibilidade da ação sobre as paixões. Mas para que isso seja possível, a tarefa mais importante e primordial consiste em fazer com que o indivíduo que tem sua alma afetada se conscientize de seu mal: “Quando os homens são incapazes de pensar (*aphrainontes*), licenciosos, injustos, eles não acreditam estar cometendo uma falta; alguns acreditam mesmo estar agindo bem” (AAC, 501 A). É por isso que Plutarco diz que, enquanto os doentes do corpo não hesitam em procurar um médico em busca de sua cura, aqueles cuja alma está adoecida fogem dos filósofos, cegos em sua capacidade de julgar:

(...) nós dizemos que a oftalmia é um mal menos grave que a loucura, a gota que o frenesi, pois alguém que percebe seu mal chama o médico a grandes gritos e, desde que ele chega, oferece-lhe seus olhos para que os veja, suas veias para que as abra; mas escuta Agave, enlouquecida por sua paixão, desconhecer o que ela possui de mais caro:

“Trouxemos das montanhas ao palácio
uma guirlanda recém cortada, uma caça feliz!” (*Bacantes*, 1169-1171)

A passagem das *Bacantes* de Eurípedes é bastante eloqüente. A loucura ou a doença da razão faz com que a mera presença dos olhos e da faculdade da visão não sejam suficientes para que a percepção oriunda da visão se produza. É o próprio corpo que se vê privado daquilo que lhe proporcionam os sentidos. A conexão entre o órgão do sentido e a realização da função que lhe compete depende inteiramente do estado de lucidez da parte racional da alma. Se esta se encontra “cegada” pela insensatez ou pela loucura, se tem olhos e não se vê, torna-se presa fácil das paixões.

O mesmo pode ser dito quanto à atitude que, em cada caso, segue diante da constatação de um mal que se padece. O doente do corpo, percebendo seu mal, deita-se, permanece tranqüilo, e em seu repouso deixa que se ocupem dele. O mesmo não acontece, porém, com os que padecem afecções da alma. É quando, então, mais multiplicam suas atividades e menos tranqüilos se mostram: quando a alma mais necessitaria de repouso, de silêncio, de relaxamento, é que, então, mais ela se agita, se debate, indo na direção contrária àquela necessária ao restabelecimento de sua saúde, de seu equilíbrio. Em fazer face a tal disposição reside o maior desafio da abordagem terapêutica:

Uma tempestade que não permite navegar é menos perigosa que aquela que impede entrar no porto; assim as tempestades da alma que não permitem ao homem se recolher e fixar sua razão agitada são as mais graves. Nave sem piloto e sem norte, em sua agitação e divagações, arrastada de cabeça baixa em corridas que indicam para os lados em zigue-zague, ela sucumbe em um terrível naufrágio e rompe sua vida (AAC, 501 D-E).

A imagem da tempestade, com freqüência utilizada por Plutarco para descrever os estados de alma, ilustra o estado de agitação interior desencadeado pelas afecções da alma. A paixão se revela assim ação, invertendo sua posição e a disposição daquele que é afetado: “Pois as impulsões constituem o princípio das ações, e as paixões são impulsões violentas.” A definição das paixões como impulsões violentas insiste no caráter ativo das paixões. De fato, já nas primeiras linhas do tratado *Se as paixões da alma são mais nefastas que as do corpo*, Plutarco reconhece que “o vício e a depravação que estão na alma são de imediato sua obra, depois ela se faz sua vítima” (AAC, 500 C).

Sobre a terapia das paixões proposta por Plutarco, temos um esboço no tratado *Do controle da cólera*. Nele, Sylla pede a Fundanus que descreva “esta espécie de tratamento médico cuja observância lhe permitiu tornar seu ânimo dócil às rédeas, delicado, doce e submisso à razão” (CC, 453 C). Através da

experiência de Fundanus, e no quadro do exame da cólera, Plutarco oferece pistas do que seria uma terapia eficaz no tratamento das doenças da alma: “ela deve encontrar em si mesma, sob seu próprio teto, e em sua própria família, o autor de sua queda” (454 B). Plutarco tem em mente a razão. Mas é necessário que também esta se encontre saudável para que possa exercer sua ação sobre as paixões. Objeto da atenção do “médico” da alma, a razão se torna, então, o alvo da terapia das paixões.

Diferente do heléboro, a razão (*ton logon*) não deve ser evacuada com a doença após o tratamento, mas permanecer na alma e conter, vigiar os juízos. Seu poder não se assemelha àquele dos remédios, mas àquele dos alimentos saudáveis, pois proporcionam um excelente temperamento e dão um apoio aos que o utilizam habitualmente. Os conselhos e as admoestações que dirigimos às paixões, quando estão no seu vigor, não intervêm senão dificilmente, com sofrimento, e não se distinguem dos aromas que despertam os epiléticos quando caem em seu mal, sem os livrar, todavia, de sua doença (CC, 453 D-E).

As paixões devem, pois, serem tratadas de modo indireto pela terapia da razão, e para isto se distinguem dois tipos de intervenção: uma de caráter paliativo e outra de caráter preventivo. A eficácia da razão no quadro dos casos agudos das doenças da alma dependerá do quanto um indivíduo tiver adquirido, pelo exercício constante, o hábito de exercitá-la (aspecto preventivo). Como ocorre com os alimentos, é o seu uso continuado que faz com que exerçam um papel fundamental na determinação de uma boa *krasis*. Em outras palavras, a atividade da razão é capaz de uma gestão das paixões da alma quando a ela nos habituamos no dia a dia, quando, então, ela nos torna receptivos às admoestações e conselhos que, de outra forma, não encontrariam a acolhida necessária a torná-los úteis. O processo de habituação se interpõe como condição para uma cura efetiva, indo além de um mero efeito paliativo. Trata-se de um processo lento e gradual, no qual, através da experiência e do exercício²⁶, o hábito se constitui.

Várias são as indicações terapêuticas apresentadas ao longo do tratado: o silêncio e o desprezo (454 F); o manter-se impassível, refugiar-se ou esconder-se como alguém que conduz sua embarcação a águas mais calmas quando da iminência de uma tempestade (455 C); a habituação do corpo ao bom ânimo através de uma vida frugal, do esforço em bastar-se a si mesmo –

²⁶ “(...) como todas as paixões reclamam um costume de domar de certo modo e submeter pelo exercício o elemento irracional e indócil da alma, é contra a cólera, mais que a toda outra paixão, que nossos servidores nos oferecem a oportunidade de nos exercitarmos” (459 D).

“àqueles que de pouco necessitam, poucas decepções advém” (461 C). Em cada um desses meios terapêuticos divisamos o empenho com a preservação da boa *krasis* do complexo corpo-alma, em outras palavras, do seu estado de equilíbrio.

A cólera (*orgê*) o ameaça, opondo-se diametralmente ao bom humor (*eukolia*). Plutarco evoca, sugerindo seu caráter paradigmático, a atitude de Sócrates²⁷ perante as “inflamações” das paixões pelas quais se via acometido:

Todas as vezes que Sócrates percebia que ele se inflamava contra um de seus amigos, habilmente, “como antes da tempestade se busca a proteção de uma enseada”, ele baixava a voz, adquiria um rosto sorridente e tornava doce seu olhar. De tal modo, inclinando-se para o lado oposto por um movimento contrário à paixão (*antikineisthai toi pathei*), ele se protegia de toda queda e de toda derrota (455 A-B).

Neste caso vemos, ainda uma vez, que a atitude recomendada consiste na intervenção precoce, com a qual se acredita ser possível evitar que um ânimo demasiadamente alterado se mostre inflexível à intervenção da razão. Ao menor sinal de exaltação do ânimo, Plutarco recomenda – como Aristóteles na *Ética Nicomaquéia* – que se faça um movimento na direção contrária (*antikineisthai*) para aliviar a tensão e temperar a paixão.

Julga, pois, Plutarco que embora as afecções da alma se mostrem mais nefastas que os males que atingem o corpo e tenham um diagnóstico e uma terapia mais difícil, esta última não é de todo impossível. Mais do que isso, Plutarco a considera legítima e necessária à vida feliz, e parece, quanto a isso, endossar as palavras por ele atribuídas a Demócrito:

Oh, homem, teu corpo também produz muitas doenças e aflições que provêm de sua natureza e padece outras tantas que o atingem de fora; mas se abres teu interior, encontrarás um depósito e um tesouro, como diz Demócrito, de males variados e de múltiplas paixões. Eles não afluem do exterior, mas têm de algum modo fontes subterrâneas, nascidas do mesmo solo, que faz jorrar o vício na sua enxurrada transbordante de paixões (AAC, 500 D)²⁸.

Trata-se, pois, valendo-se da reserva da razão, de extrair dela a força necessária à orquestração das paixões.

²⁷ Sócrates é um paradigma recorrente nos tratados éticos de Plutarco. Ele figura em vários deles quando se trata, por exemplo, de fazer a apologia da moderação (*De cobibenda ira*, 458 C) ou da sobriedade (*De garrulitate*, 513 C-D), e de considerar a atitude perante a morte iminente (*An vitiositas as ad infelicitatem sufficiat*, 499 B).

²⁸ Trata-se do fragmento 68 B 149 da edição de Diels-Kranz.

A posição de Galeno, a última que examinaremos, é de grande interesse nesse debate. Primeiramente porque parece superar tanto a ruptura estabelecida pelo autor do tratado hipocrático *Da medicina antiga* entre a atividade médica e a filosófica, como a tendência a considerar de um ponto de vista meramente físico e fisiológico as doenças da alma. Médico e filósofo, Galeno de Pérgamo insiste na conexão necessária entre o exercício da arte médica e a atividade filosófica, chegando a ponto de defender a tese de que o melhor médico é filósofo²⁹. Nos dois tratados examinados encontramos as evidências de tal posição na definição que nos oferece das paixões e na relação que estabelece entre as faculdades da alma e os temperamentos do corpo.

A formação de Galeno é eclética. Médico e filósofo, ele frequentou diferentes escolas filosóficas: iniciou-se no platonismo com Gaio e Albino, no estoicismo com Filopator e nas doutrinas peripatéticas com um discípulo de Aspásio. Em sua obra, encontramos freqüentes críticas às várias escolas filosóficas, às querelas que animavam o debate entre seus membros e entre elas, e à esterilidade de algumas de suas doutrinas. Acadêmicos, estóicos e peripatéticos, mas, também, cínicos, céticos e epicuristas são objetos de sua crítica. Ninguém escapa do crivo de Galeno: cada um afirma “de modo precipitado”, escreve Galeno, o contrário do que pretende seu vizinho a propósito de tudo, do vazio no cosmo até as demonstrações físicas sobre o peso relativo da água e da madeira. Como acreditar, então, interroga-se Galeno diante desta diversidade de opiniões, sobre o que dizem ser o fim da vida humana, ou seja, a busca da verdade?

Galeno pretende colocar em ordem a confusão de idéias e doutrinas, em outras palavras a própria filosofia. É com este espírito que se entrega ao problema da natureza e terapia das paixões³⁰ e dos erros da alma. Para tanto, interessa-se em investigar qual é o fundo último de onde se irrompem as

²⁹ No *corpus* das obras de Galeno encontramos um número expressivo de tratados que tem por objeto de discussão temas e problemas filosóficos. Dentre esses, temos, por exemplo: *De sectarum varietate ad introducendos*, *De Hippocratis et Platonis dogmatibus*, *De constitutione medicae*, *De philosophi narratione*. Um destes tratados tem precisamente por título esta relação entre a prática médica e a atividade filosófica: *Optimum medicum, eudem esse philosophum*.

³⁰ A respeito do interesse de Galeno pelo tema das paixões, A. Debru escreve: “Depuis les premiers livres du *De Placitis Hippocratis et Platonis* jusqu’aux traités tardifs de philosophie morale, les passions n’ont pas cessé d’occuper Galien pendant sa longue vie de médecin et philosophe.” DEBRU, A. Passions et connaissance chez Galien. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. *Les passions antiques et médiévales*. Théories et critiques des passions, I. Col. “Léviathan”. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 152-160, cit. p. 153.

paixões, o que exige dele, de imediato, uma precisão de caráter terminológico, ou seja, a distinção entre erros e paixões:

(...) eu, por minha vez, estabeleci, primeiramente, esta distinção, dizendo que o erro (*hamartêma*) advém de uma opinião falsa, enquanto que a paixão (*pathos*) advém de uma força irracional em nós que desobedece à razão. (*Do diagnóstico e do tratamento das paixões próprias a cada um*, 1.)

Segundo Galeno, todos os gregos e, não menos os filósofos, confundiram estas duas coisas: as paixões e os erros. Faz-se então necessário demonstrar em que consiste tal confusão. Neste empreendimento merece especial atenção a doutrina intelectualista dos estóicos, principalmente na vertente de Zenão e de Crisipo, que afirma serem as paixões conseqüências de juízos equivocados, marcados pelos arrebatamentos e pela violência, quase sempre provenientes da cultura e da sociedade³¹. Enquanto os estóicos fazem depender as paixões dos erros, Galeno insiste em distingui-los, invertendo a relação: “o erro provém de uma opinião falsa, enquanto a paixão provém de uma força irracional em nós que desobedece à razão”³². A própria ordenação do tratado espelha esta inversão ao abordar, primeiramente, as paixões e, em seguida, os erros. Tal ordem será observada, também, no momento de propor a terapia: “eu considerei que era preciso primeiro me liberar a mim mesmo das paixões”, e, explicando-se, “é possível que, por causa destas, nós nos forjemos de algum modo falsas opiniões” (*DTPA*, 3). Em outras palavras, Galeno considera que são os erros que derivam das paixões, e não o contrário. Por isso sua atenção se volta prioritariamente para as paixões.

À lista das principais paixões apresentadas pelos estóicos, dor (*lupê*), medo (*phobos*) e desejo (*epithymia*), Galeno acrescenta o arrebatamento (*thymos*), a cólera (*orgê*) e a inveja (*phthonos*). Quanto à *hedonê*, ela passa a uma posição secundária referindo-se aos prazeres corporais. Mas o esquema dos estóicos é em Galeno meramente operatório. Ele é modificado por Galeno a partir de sua experiência clínica. Com efeito, observa A. Debru, “para Galeno, o campo das faculdades da alma que explicam em particular as

³¹ ARNIM, J. ab, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsiae, I, 1905, Zenão e seus discípulos; II, 1903, Crisipo, Lógica e Física; III, 1902, Crisipo, Moral, discípulos e sucessores de Crisipo; IV, 1925, Índices, por M. Adler. Doravante indicada pelas iniciais *SVF*, seguidas da indicação do volume e do fragmento. Nesta alusão temos em mente os seguintes fragmentos: I 208-209; III 459.

³² GALIEN. *Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun*, 1. In : *L'âme et ses passions*. Trad. francesa de V. BARRAS, T. BIRCHLER e A.-F. MORAND. Col. “La Roue à Livres”. Paris: Les Belles Lettres, 1995. Doravante indicado no texto pelas iniciais *DTPA*, seguidas da indicação numérica do capítulo.

paixões provém dos mesmos métodos de investigação que o conjunto campo anatomo-fisiológico”³³. Primeiramente, distingue as paixões em excessivas e moderadas. São excessivas as paixões manifestas, ou seja, aquelas que todos são capazes de reconhecer. Estas se aproximam de uma doença da alma. São moderadas aquelas que se manifestam, por exemplo, diante da perda de bens materiais ou da honra, ou quando se come doce imprópriamente. É a partir desta distinção entre paixões excessivas e moderadas que se deve proceder ao seu diagnóstico e terapia.

Um dado da biografia de Galeno, ao qual ele próprio alude em seu texto, é significativo para compreender as reflexões presentes nestes tratados: o caráter contrastante do temperamento de seus pais. A uma mãe colérica, que chegava ao extremo de morder seus servidores, Galeno opõe o de seu pai, homem comedido, de ações nobres, o qual será erigido em modelo a ser perseguido por aqueles que querem se tornar de fato homens de bem e não apenas parecer sê-lo. Essa diferença entre ser e parecer nos permite, de resto, compreender uma das três etapas terapêuticas apresentadas por Galeno no tratamento das paixões. A primeira é da natureza da máscara: “se é impossível tornar-se isento de cólera tão logo quanto se desejaria, pode-se, pelo menos, conter a inconveniência própria a esta paixão”. À força de “camuflar” uma paixão, alguém poderá, com o tempo, ir além do mero controle de suas manifestações externas e conter ela própria. A segunda etapa, intermediária, é aquela em que alguém se vê às voltas com paixões médias, diante das quais é capaz de compreender as lições de um supervisor e pedagogo. Entretanto, tal etapa poderia não ser suficiente como terapia das paixões, pois nela se corre o risco de uma recaída. É preciso, pois, para alcançar o estado que constitui o fim último do homem, exercitar-se sempre numa espécie de ginástica constante e do controle de si:

Cada um de nós deve se exercitar quase toda a vida para se tornar um homem perfeito. Não devemos, pois, renunciar a nos aprimorarmos, nem mesmo quando, quinquagenários e corrompidos em nossa alma, sentirmos que o estrago não é nem incurável nem irreparável. Com efeito, mesmo se aos 50 anos tivermos o corpo em má disposição, não devemos entregá-lo

³³ Op. cit., p. 156. Uma apresentação deste método é objeto da atenção de A. Debru no referido texto. Um tal método postula que as refutações e as provas somente podem se apresentar por meio de fatos e experiências, e particularmente as experiências negativas, próprias ao fisiologista. A autora conclui: “Une telle méthode s’étend à tout le champ des fonctions biologiques e psychologiques. Galien s’y attache à mettre à jour et à ordonner les différences : entre les pouls, entre les fièvres, entre les symptômes, mais aussi entre les parties de l’âme ou encore les vertus” (p. 157).

à má saúde, mas, em todo caso, devemos esforçar-nos em torná-lo melhor, ainda que seja impossível possuir de novo a boa saúde. Não renunciemos, pois, a melhorar nossa alma (*DTPA*, 4).

A esse exercício se soma a intervenção do que chama de um pedagogo-supervisor, o qual teria como função nos apontar os nossos atos passionais e nos ajudar a corrigi-los. É curioso, em Galeno, o papel desse fator externo na terapia das paixões. Isso supõe, da parte de quem se submete a esse tipo de supervisão, uma disposição tal que permite que o outro aponte o que reprova em suas atitudes sem que isso suscite irritação. Em outras palavras, é necessária a convicção do benefício que lhe poderá advir do momentâneo mal-estar experimentado com as reprimendas.

As etapas aqui evocadas se assentam em sua concepção de alma de inspiração platônica. Galeno a divide em duas partes, uma racional, situada no cérebro, da qual provém, como vimos, os erros, e outra irracional, a qual subdivide em duas outras partes, a irascível e a concupiscível, situadas, respectivamente, no coração e nas vísceras abdominais (principalmente o fígado). Desta concepção depende, também, a classificação das paixões. À alma irascível correspondem o arrebatamento, a cólera, o temor, a frustração e a inveja; à alma concupiscível, o desejo. E, enfim, a terapêutica, em que a alma irascível, por sua natureza mais maleável, pode atuar como aliada da alma racional e ajudá-la a fazer face às fraquezas da alma concupiscível. Voltando às três etapas terapêuticas antes mencionadas, Galeno associa a alma racional ao pedagogo-supervisor, a alma irascível ao homem que se encontra a meio caminho e já é capaz de ouvir lições, e, finalmente, a alma concupiscível, que em razão de suas fraquezas, é incapaz de ser punida ou de raciocinar.

Galeno, porém, observa que a alma racional também pode estar deficiente. À deficiência da alma racional, ele chama “erro” (*hamartêma*). Inversamente ao que dizem os estóicos, são quase sempre as paixões que se encontram na sua origem³⁴. No *De Placitis Hippocratis et Platonis*, observa C. Gill, Galeno acusa Crisipo de ter sido incapaz “de estabelecer rigorosamente

³⁴ A interpretação que faz Galeno da doutrina estóica, particularmente de Crisipo, tem sido objeto de debates interessantes. Christopher Gill, por exemplo, em um artigo intitulado “Galien a-t-il compris la théorie des passions?”, afirma que, por mais que Galeno constitua uma fonte importante para a reconstituição da teoria estóica das paixões, ele “não transmite fielmente nem as idéias de Crisipo nem aquelas de Possidônio”. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. *Les passions antiques et médiévales*. Théories et critiques des passions, I. Col. “Léviathan”. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, p. 145-152, cit. p. 145. Limitamo-nos aqui a remeter o leitor para o texto de Ch. Gill.

uma distinção entre um erro e uma paixão” e de “não poder efetivamente definir o sentido em que uma paixão é ‘irracional’”³⁵. De fato, depois de mostrar que no termo *álogos* “o *a* nega e retira a significação da palavra da qual ele é o prefixo [o *alpha* privativo em *álogos*]”, ele diz que “quando o movimento da alma desobedece à razão, ele é irracional na última significação, que abarca a ausência total da razão” (*PHP*, 4.4.21-22). Contudo a relação entre erros e paixões não é assim tão simples. O próprio Galeno parece, por vezes, oscilar em seu texto. É também complexa sua tipologia dos gêneros de erros. Parece-lhe difícil sustentar uma separação radical entre as deficiências da parte irracional da alma, as paixões, e os erros próprios à alma racional. Vejamos, por exemplo, a passagem a seguir:

Suponhamos que alguém tenha escolhido como opinião ser um benfeitor para os homens, pensando ser este um fim verdadeiro, mas, uma vez tomado pelo sono, pela preguiça, pela busca do prazer ou por qualquer razão semelhante, ele se descuide em ajudá-los: sua falta provém da paixão (*DTPA*).

Neste primeiro caso, temos uma ação motivada pela alma racional na postulação de um fim verdadeiro, comprometida pelas afecções provenientes da alma irracional. Em contraponto a esta situação, Galeno apresenta uma segunda:

(...) aquele que julgou ser bom não conceder prazer e serenidade senão a si mesmo e que, por isso mesmo, abstém-se de ajudar seus próximos ou seus concidadãos quando estes são vítimas de uma injustiça, cai no erro, não por paixão, mas por causa de uma vil opinião (*DTPA*).

A questão é, então, mais complexa. Segundo Galeno, mesmo após ter deliberado em vista de um fim verdadeiro, um indivíduo pode se ver traído pelas paixões, o que não pode, pois, ser apontado como um erro. Do mesmo modo, um homem pode se ver traído por uma falsa opinião ou deliberação e se ver entregue às paixões, sendo, nesse caso, vítima de um erro e não de uma paixão. Tal consideração sugere que a separação entre erros e paixões não é assim tão rígida na determinação de nossos atos, e que de certo modo, para além da tripartição da alma, subsiste sua unidade no modo como a alma intervém na modelagem do caráter das ações humanas. Encontra-se, então, em questão, uma relação do tipo meios-fins, em que se atribui a escolha dos fins à alma racional, ao mesmo tempo em que se reconhece que os meios particulares necessários à sua realização são igualmente determinantes. Logo,

³⁵ Op. cit., p. 146.

estamos diante de uma responsabilidade compartilhada pelas partes racional e irracional tanto na esfera do erro como na da paixão, o que faz com que a terapia de um se veja, de algum modo, implicada na terapia da outra. E isto, embora ele insista que a opinião falsa é a causa dos erros e que esta se deve unicamente à parte racional da alma.

Podemos dizer que, no quadro do tratado examinado, a terapia das paixões em Galeno implica uma dupla frente de intervenção: a alma racional e as partes irracionais da alma. O que há de significativo quanto à questão que perseguimos, sobre a possibilidade de agir sobre as paixões, é o reconhecimento de que não apenas tal ação é possível e conduz o homem à sua perfeição ou realização, como mostra o papel fundamental desempenhado por ambas as faculdades da alma na gestão dos erros e das paixões. Galeno prescreve o conhecimento de si, que se traduz como o exercício da alma racional no conhecimento das paixões da alma irracional, como condição para uma terapêutica das paixões, envolvendo, assim, a alma como um todo, embora nela se reconheça a proeminência da razão.

Diante das diferenças que pudemos identificar na reflexão sobre as paixões e, mais particularmente, no que concerne à possibilidade de uma gestão das paixões, pergunta-se ao termo deste breve exame: acreditavam estes autores na possibilidade de uma intervenção da razão na esfera das paixões? Consideravam legítima a empresa humana neste terreno? Parece-nos que a maneira como se concebe a alma humana, sua natureza, e o entrelaçamento, ou não, de suas dimensões racional e irracional, é determinante para a maneira como se compreende a própria natureza humana e o destino do homem. Torna-se inevitável para o homem, no caminho a perfazer para sua realização, equacionar essa complexa trama que constitui seu bem e seu mal. Três discursos, três respostas, mas uma convicção parece ser comum aos três autores: a de que a nossa lida com as paixões, em qualquer perspectiva que a consideremos, implica sempre um exercício da razão, um conhecimento de si que, mais do que exigir a alma como preço, explicita a virtude de um homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNIM, J. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Lipsiae, 1905.
- DEBRU, A. Passions et connaissance chez Galien. In: *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, I. Paris: PUF, 2002.
- DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989.

- FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Athènes: Dioné, 1995.
- MOREAU, P.-F. Les passions: continuités et tournants. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.; RENAULT, L. (Org.). *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, I. Paris: PUF, 2002.
- PHILIPPSON, R. Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen*. *Hermes*, v. 67, fasc. 1, 1932.
- PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- PLUTARCO. *Oeuvres morales*. Paris: Les Belles Lettres, 1975.
- SCHUHL, P.-M. (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962.
- STAROBINSKI, J. Préface. In: *Galien, L'âme et ses passions*. Introduction, traduction et notes par V. BARRAS, T. BIRCHLER et A.-F. MORAND. Paris: Les Belles Lettres, 1995.