

Os afetos do coração na história da cultura brasileira¹ (do século XVI ao século XVII)

Marina Massimi

Universidade de São Paulo

Resumo

Este trabalho aborda a construção de conceitos sobre os afetos na produção cultural do Brasil ao longo dos séculos XVI e XVII. A experiência emocional é interpretada, nesta perspectiva, com base na psicologia filosófica de inspiração aristotélico-tomista.

Palavras-chave: história das idéias psicológicas, história das paixões, psicologia e cultura brasileira.

Conceptual approaches to emotions in the history of Brazilian culture (16th and 17th centuries)

Abstract

The present study has dealt with the conceptual view of the psychological phenomenon of emotions in the Brazilian literature throughout the 16th and 17th centuries. The experience of emotions is interpreted according to the psychological theory based on the Aristotelic-Thomistic tradition.

Key words: history of psychological ideas, psychology and culture, passions.

“Paixão”, palavra comum em nosso linguajar atual para designar uma impetuosa afeição por alguém ou por algo, afeição incontrolável e intensa, às vezes desmedida. Para alguns, da paixão é preciso cuidar-se e às vezes precaver-se. Para outros, pelo contrário, é a paixão que nos devemos entregar na busca de uma intensa, se bem que passageira, felicidade. Para muitos, ela é a fonte da beleza da vida, para outros a causa dos aborrecimentos.

Não era assim concebida e vivenciada a paixão pelos homens de outras épocas da história...

Adentrando-nos pelas sendas do passado da cultura brasileira e em suas raízes lusitanas, percebemos que em outros tempos este termo era utilizado com outra e mais ampla significação. E é desta significação que queremos nos ocupar aqui para entender suas semelhanças e suas diferenças com nosso modo de atuar e de ver o mundo.

Para os que viviam no Brasil dos séculos XVI e XVII, experimentar uma paixão era sinônimo de

“sentir”, de ter sentimentos. Para os homens daquela época, ser afetados por uma paixão significava emocionar-se, viver uma emoção. A paixão em suma designava aquele âmbito da dinâmica psicológica das pessoas que hoje em dia nos indicamos com o termo “emoção”.

Ao considerarmos a produção cultural escrita elaborada no Brasil, encontramos uma ampla gama de obras dedicadas ao tema. Aliás, o interesse por esta dimensão tão poderosa e ao mesmo tempo frágil da experiência humana, parece ser predominante naquele contexto. Este trabalho pretende oferecer algumas contribuições a respeito, percorrendo algumas entre as mais significativas etapas da história cultural do Brasil, no período colonial, mas também evidenciando a continuidade destas concepções na tradição da cultura popular. Desejando que ao longo deste percurso nossos ouvintes se apaixonem e se emocionem pela beleza do caminho.

1. Trabalho apresentado no simpósio *As paixões e o conhecimento psicológico na cultura luso-brasileira*, durante a XXIX Reunião.

Endereço para correspondência: e-mail mmarina@ffclrp.usp.br

As paixões no ocidente: breves acenos de uma longa história

O domínio das paixões é universal tanto quanto a experiência humana. Pois, como declamará Padre Vieira em seu púlpito,

“... os olhos vêem pelo coração, e assim como quem vê por vidros de diversas cores, todas as coisas lhe parecem daquella côr, assim as vistas se tingem dos mesmos humores, de que estão, bem ou mal, affectos os corações.”²

O tema das paixões é uma presença constante na história da cultura ocidental. Platão, Aristóteles, Sêneca, Demócrito, Cícero, Agostinho, Tomás, para citar alguns entre os autores mais importantes da cultura clássica e medieval, interrogaram-se sobre o assunto. Aqui queremos apenas referir-nos a uma concepção da paixão que mais direta influência teve na história da cultura brasileira: a teoria formulada pelo filósofo grego Aristóteles e posteriormente revisitada e reinterpretada no século XIII por São Tomás de Aquino (a assim chamada doutrina “aristotélico-tomista”). Essa concepção exerceu uma função fundamental sobre o pensamento filosófico e literário do Brasil colonial e por isso será importante lembrá-la nos inícios de nosso percurso.

Segundo a definição dada por Aristóteles, as paixões são fenômenos inerentes à potência passiva da alma: por isso, padecer consiste em ser movido. A experiência da paixão, portanto, depende da existência de um ser caracterizado pela mobilidade, e da presença de um agente exterior que o induz à reação, ao movimento. As paixões são componentes importantíssimos da vida psíquica, juntamente com o entendimento e a vontade: por isso, é preciso aprender a bem cuidar delas harmonizando-as com o conjunto do psiquismo humano: nesta perspectiva é que o tratado das paixões de Aristóteles faz parte dos livros da *Retórica*, sendo que o conhecimento da

dinâmica dos fenômenos afetivos permitiria ao orador suscitar-las ou pacificá-las em seus ouvintes (Lebrun, 1995).

A capacidade de realizar a harmonia é a “virtude”: o homem age corretamente do ponto de vista moral, ou seja, é virtuoso, na medida em que é capaz de equilibrar as suas paixões, dominá-las, ou seja, submetê-las ao controle da parte mais elevada do psiquismo que é a alma racional, a razão. Desse modo, o que hoje definiríamos como um saudável controle emocional coincide – na visão aristotélica – com a construção do “hábito virtuoso”.

A visão aristotélico-tomista é retomada pela Segunda Escolástica ibérica do século XVI: por esta corrente filosófica os fenômenos emocionais (definidos como “afeições” ou “paixões”) são considerados danosos quando de intensidade excessiva, por dificultar o bom uso da razão. O que acarreta a necessidade de um controle e de uma sorte de “higiene” das paixões, tendo por finalidade o bem estar individual e social. Além do mais, na literatura de viagem ibérica da época, a observação das paixões no comportamento próprio e dos outros é fundamental, tendo em vista inclusive o reconhecimento dos fatores essenciais para a definição da condição humana.

As paixões e seus “remédios”: excursus pela literatura jesuítica dos séculos XVI e XVII

A descrição e a conceituação de “paixões” tais como o medo, o amor, a tristeza, entre outras, são temas recorrentes na literatura jesuítica produzida no Brasil dos séculos XVI e XVII. Em relatos de viagens, cartas, sermões, encontram-se inúmeras referências ao assunto.

Qual seria a significação do conceito de “paixão” no contexto da cultura jesuítica dos séculos XVI e XVII? Para responder a esta questão, buscaremos traçar o caminho da construção de idéias e práticas acerca do tema, ao longo da história dos primórdios da Companhia de Jesus.

2. A. Vieira, “Sermão da Quinta Quinta-feira da Quaresma”, *Sermões*, Vol. 4, p.111.

O interesse manifestado pelos jesuítas quanto ao tema das paixões é de natureza teórica e prática, tendo as emoções um papel fundamental no comportamento individual e social. Nesta perspectiva, o conhecimento, o controle e a manipulação destas revelam-se um instrumento muito importante para os objetivos religiosos, sociais e políticos da Companhia.

Ao considerar a história da espiritualidade da Companhia de Jesus em suas origens, observa-se que o fundador Inácio de Loyola, no processo de sua conversão religiosa, reinterpreta os valores da cavalaria espanhola – aos quais tinha sido educado – à luz do ideal apostólico. Homem “medieval do XVI século” como foi por muitos definidos, Inácio coloca o serviço a Deus como a meta última, norteadora da dinâmica existencial, concebendo assim toda a vida humana, inclusive a dimensão psicológica, como “perfeita” na medida em que orientada para tal ideal. Este objetivo e o caminho para alcançá-lo não são inicialmente derivados por Inácio de um conhecimento prévio de teor teológico ou filosófico e sim da experiência por ele mesmo vivenciada antes e, sobretudo, depois de sua conversão. Somente num segundo momento, Loyola procura alicerçar o conhecimento atingido da experiência em fundamentos teológicos e filosóficos.

A educação das dimensões psicológicas da personalidade para que elas sejam orientadas ao objetivo último do serviço a Deus implica no trabalho de “mortificar as paixões e a vontade” – conforme indica o próprio subtítulo do principal escrito de Loyola – os *Exercícios Espirituais*: “Exercícios espirituais para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida sem ser determinado pela influência das afeições desordenadas”.

Para Inácio, a vida espiritual com seus movimentos e seus dramas acontece no âmbito da realidade psicossomática do ser humano: por isso, o principal cuidado consigo mesmo acarreta a exigência de reger esta vida psicofísica segundo uma ordem que propicie o crescimento do espírito.

Trata-se de ordenar ou reformar a vida e os *Exercícios Espirituais* são propostos como um instrumento para isso.

Nesta óptica, a “ordenação dos afetos” (ou paixões) – expressão recorrente no discurso inaciano – não visa tanto um caminho ascético quanto o uso livre das “potências naturais”, para dispor-se ao serviço de Deus.³ A ordenação consiste no equilíbrio, ou meio-termo, ideal que Inácio deriva da tradição aristotélico-tomista. Desse modo, os excessos (bem como os defeitos) são considerados como nocivos, conforme Inácio explicita nesta carta:

“O que até aqui tenho dito para despertar a quem dormisse e fazer correr mais a quem corresse pouco, não quisera fosse ocasião de descuides no extremo oposto de fervor indiscreto. Porque as enfermidades espirituais não provêm só do frio, como a tibieza; vêm também do calor, como o demasiado fervor. (...) Por faltar esta moderação, muitas vezes o bem se converte em mal, a virtude em vício, e seguem-se muitos erros e inconvenientes contrários à intenção de quem assim caminha”. (Cartas de Inácio de Loyola, Vol. 2, pp. 48-50, Carta a Padres e Irmãos de Coimbra de 7 de maio de 1547).

Tal equilíbrio implica também uma harmonização da vida interior com a vida corporal. Por causa disso em várias cartas Inácio repreende os excessos na penitência e alerta acerca da necessidade de cuidar do corpo.

Os meios para realizar a ordenação da vida interior e dos afetos em particular são vários: o principal é a obediência ao superior, como a Cristo que é o modelo ao qual o homem é chamado a conformar-se. Com efeito, através da obediência, a ordem sobrenatural torna-se presente dentro da natureza humana. Além do mais, para Inácio a obediência é o dinamismo próprio da vida como tal, em suas

3. Vide *Exercícios Espirituais*, par.177, item 20, o ideal de “Tranquilidade”.

diversas dimensões: individual, social, política e animal. Esta visão é claramente inspirada nos ideais políticos do humanismo, que concebe a sociedade em analogia com o corpo humano sendo governada por uma cabeça à qual os membros devem obedecer (vide Serés, em Huarte, 1989)

Por outro lado, Inácio atinge o conhecimento dos meios para a “ordenação dos afetos” naquela tradição de saber que ao longo da história da cultura ocidental denominou-se de “Medicina do ânimo”. Esta, enraizada na própria Filosofia e Medicina da Grécia antiga, expandiu-se ao longo da Idade Média inclusive nos âmbitos da cultura popular, sendo retomada pelos pedagogos humanistas e pelos médicos e filósofos renascentistas. Inácio estudou na Universidade de Paris e freqüentou os ambientes culturais de Alcalá e Salamanca, onde este tipo de conhecimentos era muito difundido⁴. Imbuído, portanto, deste saber, utiliza-se freqüentemente dele para orientar o trabalho de direção espiritual dos religiosos. Com efeito, são inúmeras as referências à Medicina do ânimo – e às analogias desta com a Medicina do corpo – que aparecem em suas cartas sendo constante a utilização de termos médicos para referir-se às dinâmicas espirituais ou psicológicas.

Considerando o plano específico das paixões, ou afetos, Inácio afirma que para serem ordenados elas devem depender do domínio do entendimento e da vontade. No nível do entendimento, a “ordenação” realiza-se na medida em que toda a vida interior é alicerçada num fundamento que dá sentido e orientação à existência.⁵ Este ideal fundamental é

algo não mecanicamente determinado, mas sempre fruto de uma livre escolha, ou eleição, presuondo-se então a primazia da liberdade e seu papel essencial no processo da “ordenação” da vida interior. No nível da vontade, o ideal desencadeia o desejo. E por sua vez, o desejo⁶ ordena os afetos dirigindo-os para seu justo alvo definido pelo ideal escolhido. O reconhecimento do ideal pelo entendimento é o fator que desencadeia a moção da vontade e o conseqüente movimento dos afetos.

A concepção de paixões formulada por Inácio é fundamentalmente inspirada na doutrina aristotélico-tomista. Tal embasamento é explícito na teoria das paixões construída pelos filósofos jesuítas posteriores: esta remete-se fundamentalmente à visão inaciana, mas evidencia com mais clareza seu fundamento filosófico.

É nos comentários dos filósofos jesuítas de Coimbra sobre os textos aristotélicos *De Anima*, *Parva Naturalia*, *Ética* e *Nicomaco*, que se pode encontrar a elaboração de uma teoria psicológica das paixões. Como se sabe, esses tratados foram elaborados entre 1592 e 1607, tendo em vista as finalidades didáticas: seriam esses os manuais utilizados para o ensino da filosofia nos Colégio das Artes dos jesuítas em Portugal e no Brasil. Os comentários das respetivas obras aristotélicas, os tratados, foram popularmente denominados de *Conimbricenses*, pelo fato de terem sido escritos por docentes do Colégio das Artes de Coimbra.

A teoria das paixões elaborada nesses textos constitui-se numa peça importante na articulação de

4. A obra do médico quinhentista Juan Huarte, da Universidade de Salamanca, constitui-se numa síntese de toda esta tradição. (1989)

5. No caso do jesuíta, o fundamento é o serviço de Deus, ou em outros termos, a afirmação da glória de Deus no mundo, na conformação à pessoa de Cristo.

6. É especialmente importante nesta dinâmica, o conceito de desejo. Este termo é um dos que mais comparece no vocabulário da literatura espiritual jesuíta, fator principal que articula e ordena a dinâmica psicológica aos objetivos da vida espiritual (ideal). A este termo Loyola dedica várias anotações nos Exercícios e nas Constituições (Verhecke, 1984; Costa, 1994).

Ao mesmo tempo, porém, Inácio aponta para a possibilidade do equívoco na leitura indispensável do próprio desejo: trata-se do “engano”, experiência freqüente na existência humana. O desejo é ambíguo podendo ter caráter ilusório. O engano pode ser reconhecido (“desengano”) na medida que existem alguns sintomas de sua falsidade na vida psicológica do sujeito que o experimenta: sentimentos de fraqueza, de inquietação, de angústia que, normalmente, seguem-se ao desejo enganoso.

um conhecimento psicológico que, apesar de fundamentar-se na tradição filosófica aristotélico-tomista, assume significação e função próprias, no contexto da antropologia renascentista.

A discussão sistemática e abrangente acerca das paixões acha-se nas *Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Moral a Nicomaco de Aristóteles*, em que se contem alguns dos principais capítulos da *Moral*, elaboradas pelo jesuíta Manoel de Gois (1593). Notadamente, a Sexta Disputa aborda a discussão “*Dos estados da alma que se chamam paixões*”. As paixões são definidas por Gois, como *inclinações (ou movimentos) do apetite sensitivo*, segundo a concepção aristotélico-tomista.⁷ Tais movimentos, provenientes da apreensão do bem ou do mal, produzem alguma mutação não natural do corpo. Em decorrência do fato de que o apetite sensitivo distingue-se em dois tipos: – o concupiscível (pelo qual o sujeito inclina-se para as coisas que convêm aos sentidos evitando as prejudiciais) e o irascível (que repele os impedimentos e os obstáculos ao bem) – existem dois tipos diferentes de

paixões: as paixões do apetite concupiscível e as do apetite irascível. Em alguns casos essas paixões são entre elas conflitantes, como por exemplo a ira e a concupiscência.

Quanto à localização dos apetites sensitivos e, portanto, das paixões, a opinião do autor do tratado é a de que, conforme as teorias hipocrática e aristotélica, as paixões tenham sede no coração, por dois motivos derivados da experiência. Em primeiro lugar, seja o afeto da ira seja o da cobiça, causam perturbações no coração; além do mais, o coração é a origem e a fonte de todas as operações vitais e portanto, também, dos apetites, dados pela natureza para conservar a vida e afastar os perigos. Nesta perspectiva, evidencia-se uma relação muito estrita entre a teoria das paixões e a teoria humoralista. Apesar das paixões serem definidas como fenômenos psíquicos, a hipótese de sua localização orgânica estabelece uma determinação humoral e, portanto, física, na gênese das paixões.⁸

Na *Quaestio Quinta*, os mestres de Coimbra apresentam diversas classificações das paixões,

7. No Livro Primeiro do De Anima, Aristóteles define as paixões enquanto afeições da alma, todas conjuntas com o corpo, portanto formas caladas na matéria. Quando a alma experimenta uma paixão, o corpo sofre uma modificação. Assim, Tomás sintetiza na *Suma Theológica*, a definição de paixão, seguindo Aristóteles; “Diz Agostinho: os movimentos da alma a que os Gregos chamam *pathé* e os latinos, como Cícero, perturbações, outros os denominam afeições ou afetos, e outros, ainda, como em grego e mais expressivamente, paixões. Donde se conclui claramente que as paixões da alma são o mesmo que afeições, e como estas pertencem manifestamente à parte apetitiva e não à apreensiva, conclui-se que aquelas residem mais na primeira que na última.” (1980, Vol. 3, p. 1201)

Para Aristóteles, a definição de cada paixão implica três elementos: o hábito, ou a disposição favorável que possibilita a experiência da paixão, as pessoas a respeito das quais vivenciamos a paixão e os objetos que a suscitam. Tais fatores são essenciais para a definição de paixão. No quadro da teoria aristotélico-tomista, as emoções não são fenômenos de tipo moral, pois independem de nossa escolha para o bem ou o mal, e sim movimentos da alma, sendo que a excelência, ou a deficiência moral, seriam disposições da mesma. Somente os seres próximos da perfeição de Deus não sofrem as paixões e em particular o medo, pois, conforme escreve Tomás; “a paixão implica numa deficiência, pois é própria do ser potencial. Logo, os seres que se aproximam da perfeição primeira – Deus – pouco têm de potencialidade e de paixão; e o contrário se dá consequentemente com os que dele mais se afastam.” (idem, p. 1202)

8. A incerteza quanto à definição da natureza destes fenômenos perpassa, na realidade, muita literatura dos séculos XV e XVI, sendo que, por exemplo, o já citado Dom Duarte, no *Leal Conselheiro*, (1437-38) já assinalara o problema. Neste texto, Dom Duarte propõe uma interessantíssima discussão acerca da teoria humoralista que atribui a tristeza ao excesso do humor melancólico. Para ele, é importante resguardar-se “do sobreposamento dalguns humores que desgovernam o corpo”, mas acredita que “algumas vezes vem por el a tristeza, mais nom sempre” (ed. 1973, p. 107). Assim Dom Duarte substitui a interpretação da tristeza em termos da teoria humoralista, uma teoria propriamente psicológica da tristeza, em termos de desequilíbrio psíquico. Notadamente, para ele, trata-se de um distúrbio do apetite (o sujeito “mal deseja”).

propostas pelos filósofos posicionando-se a favor da aristotélica. A classificação proposta contempla onze paixões, divididas em dois grupos: as seis paixões que dizem respeito ao bem e ao mal e que pertencem ao apetite concupiscível (amor, desejo, deleite ou prazer, ódio, fuga, tristeza e dor) e as cinco paixões que dizem respeito ao bem e ao mal árduos e que pertencem ao apetite irascível (esperança, desespero, o temor, a audácia, a ira).

Outro aspecto, abordado pelos *Conimbricenses*, refere-se às alterações somáticas causadas pelas paixões:⁹ seguindo a perspectiva tomista estas são consideradas como efeitos da concentração ou dispersão no coração dos espíritos vitais, induzidas por mudanças bruscas da temperatura corporal. Assim, devido ao excesso de calor, os espíritos vitais subiriam até ao exterior, ou devido ao frio concentrar-se-iam nas entranhas. Tais alterações seriam, em suma, determinadas por uma modificação das qualidades primárias dos elementos (calor e frio), modificação esta causada pela alma sensitiva enquanto forma do corpo.¹⁰ ¹¹Uma consequência importante da afirmação da natureza psicossomática das paixões – para os filósofos *Conimbricenses* – é que estas não pertencem propriamente ao apetite racional. Por isso, seria impróprio definir como tais alguns afetos (por exemplo, amor, alegria, gáudio) que implicam o movimento da vontade.¹²

Quanto à questão se as paixões seriam próprias do espírito do sábio dedicado integralmente ao cultivo da alma racional, os jesuítas de Coimbra opõem-se à tese dos filósofos estoicos¹³, pelos quais seria impossível conciliar paixão e sabedoria. Os estoicos julgavam ser indigno do homem sábio “agitarse com perturbações (...) próprias dos espíritos doentes.” (*Disputas*, p. 197), considerando as paixões como “enfermidades do ânimo”. Esta doutrina, que fora formulada na Antiguidade Clássica, e retomada na Renascença, perpassa profundamente toda a história da cultura ocidental, inclusive a luso-brasileira, atingindo a cultura popular e a mentalidade comum, sendo em parte responsável pela difusão da ideia da função essencialmente negativa dos fenômenos emocionais no contexto da vida psíquica da pessoa. Na abordagem aristotélico-tomista abraçada pelos filósofos *Conimbricenses*, pelo contrário, o homem – ainda que sábio – não pode libertar-se inteiramente das paixões. A solução que eles propõem para conciliar as duas opiniões divergentes é perspicaz: entre as duas posições haveria apenas uma divergência semântica, e não de conteúdo. Assim, os filósofos da tradição estoica atribuiriam um significado mais restrito à palavra “paixão”, definindo-a não em termos de qualquer movimento do apetite sensitivo, mas apenas no nível dos motos turbulentos

9. A consideração das paixões do ponto de vista de seus correlatos somáticos aparece principalmente em outro tratado dos mestres *Conimbricenses*, a saber os *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, 1593, que como já dissemos são suplementos ao livro *De Anima* (vide *Proemium*):

10. Os efeitos somáticos das paixões são discutidos amplamente na *Quaestio Quinta* das *Disputas*.

11. *In Librum de respiratione* dos comentários aos *Parva Naturalia*, no Cap. VI (*Quo pacto inter se conveniant, et dissident cordis arteriarumque motus, et respiratio*, p. 65), tratando das variedades de frequência do movimento do pulso, afirma-se que “*praeter haec vehementes animi affectus, ciborum genus, anni tempora, coeli solique constitutio et uno verbo omnis ad frigus, et calorem mutatio pulsum respirationemque aliter afflicere consueverunt*”. As mudanças bruscas de temperatura corporal associadas à experiência emocional deve-se também ao fato de que as emoções são vivenciadas de modo diferente quanto à intensidade, nas diversas idades da vida, cada uma das quais caracteriza-se por uma diversa temperatura corporal. (*In Librum de juventute et senectute, Caput 1*, p. 68, *Varia aetatum discrimina*). Do mesmo modo, fortes emoções tais como a intensa alegria, o medo ou a tristeza, podem levar à morte física (*In Librum De Vita et Morte, Cap. VI, Quod animi perturbationes a corde oriunde interdum noxam corpori, mortemque afferant*).

12. Nisto, os *Conimbricenses* apoiam-se nas teorias de Aristóteles (cf. *proemium De Anima*), de Platão (*Filebo*), de Cícero (*Questões Tusculanas*, liv.1), de J. Damasceno (*Fé ortodoxa*, liv.2), de Agostinho (*Cidade de Deus*, lib.9), de São Tomás (*Suma*, liv.1, 2, *quaestio* 22, art.3).

13. Seneca, *Dialogues*, (1994).

que extravasam os limites impostos pelo controle da razão desviando o espírito para os vícios. Os filósofos da tradição aristotélica e escolástica, por sua vez, entenderiam por “paixões” todos e quaisquer movimentos do apetite sensitivo.

Finalizando, os autores Conimbricenses ao reafirmar sua adesão à perspectiva aristotélico-tomista, declaram as paixões serem naturais do homem. Com efeito, as paixões, se ordenadas pela razão, não são doenças do ânimo e vícios; pelo contrário, tornam-se doenças ou distúrbios do ânimo enquanto se afastarem da regra e da moderação. No primeiro caso, elas podem ter relação estreita com a virtude: “se lhes antepusermos a razão como senhora (a que se submetem com obediência civil) podem ser utilizadas para a moderação e o equilíbrio e chamadas para as obrigações das virtudes, merecendo louvor e prêmio” (ibidem).

Com efeito, a *Quaestio Nona* das *Disputas* discute as relações entre as virtudes – consideradas como hábitos inerentes aos apetites – e as paixões.¹⁴ Tal discussão acarreta também uma concepção dos nexos entre as paixões e a vontade (vide *Quarta disputa, Artigo 3*): as paixões sendo movimentos do apetite sensitivo, seriam elas determinadas pela vontade? Os filósofos Conimbricenses respondem positivamente ressaltando, porém, que a determinação da vontade exerce-se não “com poder despótico” e sim com “poder político”. Tratar-se-ia, em suma, não de uma determinação necessária e absoluta, mas de uma sobre determinação possível do apetite pela razão e pelo livre arbítrio. Cabe aqui ressaltar o já citado paralelismo entre a antropologia e a política que caracteriza o pensamento jesuítico quinhentista: uma analogia profunda é estabelecida entre o organismo do homem considerado como realidade psicossomática e o organismo político-social, analogia que apesar de ter suas matrizes conceituais na filosofia grega, por sua vez perpassa de forma peculiar toda a filosofia aristotélico-tomista

da Contra Reforma, conforme bem caracteriza Pecora (1994).

É propriamente no contexto desta analogia que o conhecimento, o controle e a terapia das paixões parecem encontrar sua função teórica e prática. Na dinâmica própria do corpo social, bem como na dinâmica do corpo individual, o “despotismo” das paixões deve ser submetido a uma “monarquia” onde o governo da razão e da liberdade atribua a cada aspecto da vida psíquica sua função e seu lugar peculiar. Seria esta uma das características salientes da “Psicologia” de marco aristotélico-tomista elaborada e praticada no âmbito da Companhia de Jesus ao longo dos séculos XVI e XVII.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1973). *Opere* (Vol. 4, pp. 101-103). La Terza: Bari.
- Aristóteles (1993). *Rethorique* (Vol. 2). Paris: Belles Lettres.
- Aristóteles (1994). *Problemata XXX*. Em P. Louis (org.), *Problèmes* (Vol. 3). Paris: Les Belles Lettres.
- Cícero, T. (1997). *Tusculanes* (2 Vols.). Paris: Les Belles Lettres.
- Costa, M. (1994). *Direzione spirituale e discernimento*. Roma: Edizioni ADP.
- Delumeau, J. (1983). *A civilização do renascimento*. Lisboa: Estampa.
- Dominguez, C. (1991). Qué son las afecciones desordenadas para Ignacio y como leerlas hoy desde la psicología. Em C. Alemany e J. A. Garcia-Monge (orgs.), *Psicología y ejercicios ignacianos* (pp. 94-108). Bilbao: Mensajero-Sal Terrae.
- Duarte, Dom (s.d.). Carta ao irmão Dom Pedro, *Monumenta Henricina* (Vol. 3, p. 105). Lisboa.
- Duarte, Dom (1973). *Leal Conselheiro e Livro de ensinaça a bem cavalgar toda sela*. Coimbra: Atlântida.

14. Conforme a definição de Aristóteles, “a virtude é o hábito electivo que consiste no meio termo, em relação a nós, regulado pela razão como o regularia uma pessoa prudente” (p. 209).

- Góis, M. (1593). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. Em Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa: Simão Lopes.
- Góis, M. (1593). *Disputas do Curso sobre os livros da moral da ética a Nicomaco, de Aristóteles em que se contém alguns dos principais capitulos da moral*. Lisboa: Simão Lopes.
- Góis, M. (1602). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. Em Tres Libros de Anima*, Venezia: Vincenzo Amadino.
- Gois, M. (1607). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu. Em Libro de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae nunc recens omni diligentia recogniti et emendati*. Venezia: Vincenzo Amadino.
- Huarte, J. (1989). *Examen de Ingenios*, organizado por G. Serés. Madri: Catedra Letras Hispánicas.
- Lebrun, G. (1995). O conceito de paixão. Em A. Novaes, *Os sentidos da paixão* (pp. 17-34). São Paulo: Companhia das Letras.
- Loyola, I. (1937). *Constitutiones societatis iesu latinae et hispanicae cum earum declarationibus*. Roma: Curia Generale Societatis Iesu.
- Loyola, I. (1974). *Autobiografia*. São Paulo: Loyola.
- Loyola, I. (1982). *Obras completas* (n. 86). Madrid: Bibliotecas Autores Cristianos.
- Loyola, I. (1986). *Texte autographe de exercices spirituels et documents contemporains* (pp. 1526-1615). Paris: Desclée de Brouwer Bellarmin.
- Loyola, I. (1990). *Cartas de Santo Inácio de Loyola*, organizadas por A. Cardoso (3 Vols.). São Paulo: Edições Loyola.
- Loyola, I. (1994). *Autobiografia*, organizada e commentata da Maurizio Costa (2ª ed.). Roma: Editrice CVX/CIS.
- Loyola, I. (1996). *Esercizi spirituali*. Roma: Edizione CVX.
- Mcintyre, J. P. (1998). *Gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*. Milano: Jaca Book.
- Pecora, A. (1994). *Teatro do sacramento*. São Paulo: EDUSP/Editora da UNICAMP.
- Sêneca (1994). *Dialogues*. (De la vie heureuse; De la brièveté de la vie). (Tome II). Paris: Les Belles Lettres.
- Tomás de Aquino (1980). *Suma teológica* (Vol. 3, pt.2, n.1, questões 1-70). (2ª ed.). Porto Alegre: Editora Sulina.
- Verheecke, M. (1984). *L'itinéraire du chretien d'après les exercices spirituels d'ignace de Loyola et ses presupposes anthropologiques*. Louvain: La Neuve Diffusione Centre Cerfaux-Lefort.
- Vieira, A. (1951) *Sermões* (15 Vols.). Porto: Lello e Irmão (Originalmente publicado em 1696).

Recebido em: 30/10/99

Aceito em: 10/07/01