

PAIXÕES E DEMÔNIOS: AS FIGURAS DO MAL NA PSIQUE E SEU SIGNIFICADO NA DOCTRINA ASCÉTICA DE EVÁGRIO PÔNTICO

Elcio Verçosa Filho¹

Resumo: Hoje, séculos depois da recuperação das paixões pelos filósofos da primeira modernidade (Maquiavel, Bacon, Hobbes), é comum questionar a representação clássica, estoíca e cristã, que fala das paixões como "doenças da alma". Segundo uma representação muito difundida, originada em Nietzsche (que reivindicava para a sua filosofia a designação de "psicologia"), teria faltado aos padres e aos filósofos que os antecederam o realismo necessário para perceber que o que chamamos de alma não pode ser concebido como uma unidade pura e simples, uma "essência" ou "substância", sendo o Eu o resultado ou a expressão imprevisível de processos que, a princípio, se desenvolvem além ou aquém do alcance da nossa consciência e que a determinam - isto é, de processos inconscientes. O objetivo deste ensaio é testar a validade dessa visão no caso historicamente concreto da doutrina ascética do monaquismo oriental (os padres do deserto) e, com ela, do conceito de cristianismo (Práktikós, I,1), pela discussão do problema da natureza passional do homem e da impassibilidade no Praktikós de Evágrio Pôntico. Em consequência, a expectativa é obter uma representação mais clara e mais exata do pensamento clássico sobre a alma na complexidade da sua constituição e vicissitudes.

Palavras-Chave: alma, Evágrio, monarquismo, paixões, demônios

Abstract: Today, centuries after the reevaluation of the passions set forth by the early modern philosophers (Machiavelli, Bacon, Hobbes) it has become almost a cliché to challenge the classic representation (Christian and Stoic) that speaks of the passions as the "diseases of the soul. According to a most widespread representation, originated by Nietzsche (who claimed that his philosophy was actually a "psychology"), the fathers and the philosophers who preceded them lacked the realism that is needed to realize that what we call the soul cannot be conceived as a unity pure and simple, an essence or "substance", with the I coming about as the unpredictable result or the expression of processes which, in principle, take place and develop beyond the reach of the conscience, actually determining it. The purpose of the present essay is to test the validity of this vision in the historically concrete case of the ascetic doctrine of Eastern Christian Monasticism, discussing the problem of Man's passionate nature and the possibility and the meaning of impassibility in Evagrius of Pontus' Logos Praktikós. As a result, we hope to attain a clearer and more accurate representation of the classical thought on the soul, exploring the complexity of the soul's constitution and shortcomings.

Keywords: soul, Evagrius, monasticism, passions, demons

¹ Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, Pós-Doutorando em História da Filosofia pela USP, professor de Filosofia da FAAP-SP; vercosafilho@gmail.com

Esse ensaio não pretende oferecer uma exposição exaustiva do pensamento do monge de fala grega Evágrio Pôntico, apenas uma breve introdução a ele através da discussão - essa mesma também sumária e essencialmente descritiva - do primeiro estágio da sua doutrina espiritual, a *praktikh*, e, mais especificamente, do tratado a ela dedicado: o *Lo,goj Praktiko.j* (“Tratado Prático”)². Autor prolífico, de hábitos intelectuais muito peculiares, Evágrio é comumente conhecido, ao lado de Basílio de Cesaréia, como o primeiro grande sistematizador da disciplina monástica cristã. Seria excessivo chamá-lo (o que vale da mesma forma para Basílio), como fazem alguns, de “o pai do monaquismo”, uma vez que esse título pertence, a justo título, à figura semi-mítica de Santo Antão, que o próprio Evágrio reconhecia como o verdadeiro *Abba* e iniciador de todos os monges. Mas não é nem um pouco exagerado dizer que o seu trabalho de preservar por escrito, refletir e sistematizar, com a ajuda das categorias herdadas da Paidéia grega, a vivência eminentemente experimental das primeiras gerações de monges anacoretas – muitos dos quais sequer sabiam ler e escrever - foi crucial para transformá-la numa tradição de vida e de pensamento que deixou uma marca indelével na história do cristianismo em todas as suas áreas de difusão. Uma tradição que permanece viva até hoje, especialmente no âmbito do cristianismo oriental, mas também nas ordens monásticas do Ocidente (como os trapistas, por exemplo), entre muitas outras ramificações da Igreja universal.

Evágrio nasceu, provavelmente, no ano de 345 na cidade de Ibora, no Helesponto (daí o epíteto “pôntico”), correspondente à região da atual Dardanelos, na Turquia³. Ele era filho de um bispo rural, homem de algumas posses, tendo sido ordenado leitor por ninguém menos que São Basílio, bispo de Cesaréia. Com a morte de Basílio, em 379, Evágrio passa a viver na companhia de Gregório de Nazianzo, grande retor e conhecedor da cultura helênica, tornando-se um de seus discípulos prediletos. Foi provavelmente na convivência com Gregório que ele adquiriu a vasta cultura e a arte do discurso que seus escritos em toda parte testemunham. A próxima notícia que temos dele o coloca em Constantinopla na companhia de Gregório, eleito bispo da comunidade ortodoxa da capital do império em 380, no auge da polêmica contra os arianos.

² Neste artigo, para sintetizar as remissões, a obra será indicada sob o formato “(TP [capítulo])”, bem como breves menções a suas contrapartes (ver nota 6 deste artigo).

³ Para uma exposição detalhada da biografia de Evágrio e suas fontes devo remeter o leitor à última obra do seu maior estudioso, Antoine de Guillaumont, *Un Philosophe au Désert, Évagre le Pontique*, Vrin, Paris, 2009, pp. 13-98.

Depois da renúncia de Gregório, no ano seguinte, Evágrio continua como diácono servindo ao novo bispo, Nectários, sempre ao lado da ortodoxia contra os poderosos discípulos de Arius. Por essa época, ele se apaixona por uma mulher casada pertencente à aristocracia, com quem mantém um relacionamento amoroso que causa escândalo e coloca em risco a já frágil posição da comunidade de que faz parte. Mesmo assim, ele a princípio parece determinado a não romper a relação. Até que, um dia, teve uma visão enquanto rezava, na qual se via preso pelos guardas imperiais, e um anjo o aconselhava a deixar a cidade o mais rápido possível. O episódio leva Evágrio a fazer um juramento de fidelidade ao Evangelho e deixar Constantinopla em direção a Jerusalém. Na Palestina, ele encontra Melânia, a velha, tomando refúgio no monastério fundado por ela e Rufino, que se tornará seu amigo e tradutor, no Monte das Oliveiras.

Nesse ponto, as narrativas biográficas de que dispomos dão conta de que Evágrio ainda não se mostrava preparado para seguir o juramento de humildade feito por ocasião da sua fuga, retomando seu antigo caminho de pecado caracterizado, além da luxúria, por demonstrações de vã glória e orgulho – provavelmente a reação de um homem cultivado que se vê cercado de religiosos e religiosas simples e ignorantes, como aqueles que povoavam os monastérios palestinos. Como resultado da sua recaída, diz-se que ele teria sido vítima de uma febre que durou praticamente seis meses. Ao relatar a verdadeira natureza da sua doença para Melânia, percebida como uma infecção ou prostração da alma pelas paixões, seguida do castigo e purificação divinos, esta o teria feito prometer abandonar os caminhos mundanos e abraçar definitivamente a vida monástica para a qual, entendia-se, ele era vocacionado - o que o levou a receber o hábito de Rufino e partir para o deserto de Scete, no Egito, onde passaria os últimos quatorze anos da sua vida.

Na realidade, Evágrio parece ter chegado ao Egito em 383, passando dois anos na Níttria antes de mudar-se para as Kélia (de “celas”, indicando a comunidade dos monges anacoretas no deserto), cerca de 20 quilômetros ao sul da cidade mais próxima, onde os anacoretas haviam feito a sua habitação. No deserto, seus principais mestres e professores foram Macário de Alexandria e Macário do Egito, também chamado O Grande, discípulo direto de Santo Antão, e a quem Evágrio chamará, no capítulo 93 do “Tratado Prático”, de “vaso de eleição”, e ainda *praktikw,tatoj dida,skaloj* (TP 29), o mais prático ou experimental de todos os mestres (ou simplesmente o mestre “deveras experimental”). Com efeito, é uma marca central da obra de Evágrio a sua pretensão de constituir-se na simples transposição para a página escrita do ensinamento oral e “prático” dos primeiros

monges do deserto (cf. “Carta a Anatólio”, 9), da sua prática de combate espiritual e de divinização por meio da prece. Pelo pouco que se conhece da vida desses dois mestres, que nada deixaram por escrito – há apenas alguns exemplos de suas palavras e instruções nos assim chamados “*Apothegmata Patrum*”, coleções de ditos de sabedoria dos monges mais célebres -, especula-se que Evágrio tenha aprendido do primeiro os segredos da prática ascética e a severidade da disciplina física⁴, enquanto o segundo o teria ensinado especialmente a arte do reconhecimento das manobras demoníacas (o discernimento dos espíritos) e os métodos eficazes de obter uma boa oração.

No ambiente monástico, Evágrio escreveu praticamente todas as suas obras e cartas até encontrar a morte, em 399 ou 400, aos 54 anos, provavelmente devido a complicações no trato digestivo, resultantes de um severíssimo regime alimentar. O destino e a recepção da sua obra formam um capítulo à parte que não cabe discutir aqui⁵. Para os nossos propósitos, basta dizer que, apesar de sofrer terrivelmente as consequências da controvérsia origenista e das condenações de autoridades individuais (Epifânio de Salamina, São Jerônimo e Teófilo de Alexandria) e institucionais (o Segundo Concílio de Constatinopla em 553) de algumas das teses a ela associadas - particularmente no âmbito da metafísica, da cristologia e da escatologia -, o que desgraçadamente levou à interrupção da transmissão de muitos dos textos gregos originais (em especial na tradição bizantina), ela foi preservada. Se não na integridade, ao menos na essência, nas bibliotecas das comunidades monásticas nestorianas, siríacas, armenas e, em ambiente bizantino, no Monte Athos.

Quanto ao seu pensamento, Evágrio exerceu grande influência sobre o seu próprio tempo e deixou um legado duradouro por meio da incorporação das suas ideias, e sua

⁴ Cf. Robert. E. Sinkewicz, “Evagrius of Pontus, the Greek Ascetic Corpus”, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. XIX.

⁵ Para uma lista completa das obras de Evágrio e a exposição detalhada do acidentado percurso da transmissão dos seus textos e os problemas de autoria (depois das condenações derivadas da controvérsia origenista, no século V, grande parte da sua obra foi transmitida sob o nome de Nilo de Ancira) primeiro em grego, e depois em siríaco, copta e armênio, ver Antoine Guillaumont, “Un Philosophe au désert, Évagre le Pontique”, Vrin, Paris, 2009, pp. 99-160. Além das várias edições e traduções para línguas modernas dos seus textos (dentre as quais vale destacar as edições críticas grego-francês publicadas pela Sources Chrétiennes), hoje é possível encontrar praticamente toda a sua obra *online*, no original grego e em tradução para o inglês, disponibilizada pelo frei dominicano Luke Dysinger em http://www.ldysinger.com/Evagrius/00a_start.htm, com links para outras fontes e uma extensa bibliografia. Há, também, disponível em livro, uma excelente tradução para o inglês do “*Corpus Asceticum*” de Evágrio (que não inclui o “*Gnóstikos*” e os “*Kephalaia Gnostikà*”) realizada por Robert E. Sinkewicz para a Oxford Early Christian Studies (“Evagrius of Pontus, The Greek Ascetic Corpus”, Oxford University Press, Oxford, 2003).

reelaboração por autores e mestres espirituais do calibre de João Clímaco, Máximo Confessor, João Crisóstomo, Simeão o Novo Teólogo, Diádoco de Poticê e, enfim, por praticamente toda a tradição mística e monástica do oriente cristão (de novo, grego, armeno, copta e siríaco), passando para o monaquismo latino através da obra ascética de João Cassiano, especialmente suas “Conferências”.

O monge

A bem da verdade, Evágrio não tem uma doutrina pessoal no sentido usual do termo, segundo o qual se diz que Aristóteles, Zenão, Espinosa ou Kant, por exemplo, possuem uma doutrina ou um “pensamento”. Pelo menos é isso que ele mesmo parece pensar. A sua obra, deveras rica e multifacetada, parece não ser para ele mais do que a exposição mais ou menos sistemática da “filosofia verdadeira” que ele identifica ao cristianismo, considerado inseparavelmente como sabedoria (conjunto de doutrinas reveladas) e modo de vida. Com efeito, Evágrio principia, sem mais, a sua primeira grande obra⁶, que trata do primeiro estágio no caminho dessa sabedoria (o primeiro estágio da *vera philosophia christiana*), com uma definição do que é o cristianismo, inserindo seus pensamentos no contexto maior da religião cristã.

Logo no primeiro capítulo (*kephalaion*) do “Tratado Prático” ou “Do monge”, ele escreve: “O Cristianismo é a doutrina do Cristo, nosso salvador, que se compõem da prática, da física e da teologia” (*TP* 01)⁷. Seu objetivo declarado é, portanto, expor tão exatamente quanto possível o que o “cristianismo” é ou vem a ser. Por mais que essa postura seja, em certa medida, própria de quem quer que se ponha a escrever em nome de uma tradição que transcende o seu próprio ponto de vista individual, para ficar só no ambiente cristão no qual Evágrio se insere, pode-se dizer que é precisamente isso o que

⁶ Na carta a Anatólio, que serve de prólogo ao seu “Tratado Prático”, Evágrio diz: “Condensamos e dividimos o ensinamento prático em cem capítulos (*kefalai, oij*), e o ensinamento gnóstico em cinquenta e mais seiscentos”. A primeira parte, composta de cem capítulos, corresponde ao “Tratado Prático”, a segunda, com cinquenta capítulos, corresponde ao “Gnóstico ou Aquele que se tornou digno da ciência”, e a terceira, com seiscentos capítulos, refere-se aos “*Kephalaia Gnostikà*” (“Capítulos Gnósticos” -KG). Para o gênero literário preferencial de Evágrio e suas fontes - à exceção dos escólios aos Salmos e ao Eclesiastes, Evágrio compôs toda a sua obra em estilo gnômico, transmitindo reflexões, definições, preceitos e instruções em curtos capítulos ou *kephalaia* vagamente conectados entre si. Conferir A. Guillaumont, “Un Philosophe, etc.”, Op. Cit., p. 161 e ss e o estudo introdutório à sua edição do “Tratado Prático”, Éditions du Cerf, Paris, 1971 (SC 170), p. 113 e ss. É essa edição que usamos como base aqui.

⁷ Nos referimos ao “*Traité Pratique ou Le Moine*” (doravante *TP*), texto grego; trad. e notas de Antoine Guillaumont, Éditions du Cerf, 1971 (SC 171).

pretenderam com as suas obras e discursos a quase totalidade dos padres contemporâneos e anteriores a ele, assim como os grandes teólogos que vieram depois. Não deixa de ser curioso, considerando a profunda originalidade que comumente se reconhece na sua doutrina, que Evágrio se represente a si mesmo como alguém que meramente desdobra ou desenvolve, na perspectiva sistemática de um conjunto de definições, um pensamento que, a princípio, não é exatamente seu ou de mais ninguém, mas a doutrina da verdade e da salvação *tout court*.

Isto é assim, com toda evidência, por ele estar convencido de que a ninguém é dado viver, e, logo, conhecer melhor o que o cristianismo (*Cristianismo*,j) significa do que o monge, o homem que tomou a doutrina e a vida do Cristo que ele imita como o norte da sua própria existência concreta em todas as suas dimensões. De modo que a ninguém mais do que o monge, o anacoreta, é dado saber o que o cristianismo – a “doutrina do Cristo” - realmente é. De fato, como já foi sugerido mais acima a propósito da sua biografia, não há como entender a obra de Evágrio fora do contexto do monaquismo anacoreta do século IV, especialmente na forma que ele assumiu nos desertos do Egito e da Palestina, e sem refletir sobre o significado que esse movimento teve efetivamente ou sobre o modo como Evágrio o concebeu; em uma palavra, sem saber o que significa, no sentido evagriano, ser um monge.

Em poucas palavras, o movimento monástico do século IV teve como impulso inicial o refreamento da perseguição aos adeptos do cristianismo desenvolvida pelas autoridades do império romano ao longo dos dois primeiros séculos da nossa era, e a inserção da Igreja nascente, em caráter institucional, na sociedade pagã⁸. O evento capital (na realidade, uma seqüência deles) nessa mudança de postura das instituições estabelecidas em relação à Igreja e à religião cristã, e da própria ideia de vida cristã nesse contexto, é conhecido de todos: a conversão do imperador romano Constantino (datada por volta do ano 313, com o assim chamado “Édito de Milão”, que estabelecia a liberdade religiosa), consumada no ano de 324 com a derrota de Licínio (com quem dividiu o governo de Roma por um tempo) e a unificação do império sob o seu poder. A partir desse momento, o martírio, que até então vinha sendo tomado como o modelo da perfeição no

⁸ Para os detalhes dessa história, estudada numa variedade de obras sobre os primeiros tempos do cristianismo, recomendo a leitura do primeiro volume da monumental história da mística cristã de Bernard McGin (“A History of Western Christian Mysticism: a four volume series”), “The Foundations of Mysticism. The Presence of God: Origins to the Fifth Century” (vol. 1), Crossroad, New York, 1991, cap. 5 (“The Monastic Turn and Mysticism”), pp. 131-188.

seguimento de Cristo⁹, passou a ser improvável ou impossível, o que fez com que os discípulos mais ardentes se afastassem das alternativas de devoção oficiais e procurassem outras formas de imitação do salvador.

Dentre esses discípulos, teve grande destaque a figura de Santo Antão, considerado o primeiro, tanto no sentido cronológico, quanto no de ser o protótipo do anacoreta, a se retirar para uma vida de solidão, trabalho e prece em uma caverna no deserto do Egito - chegando a atingir, aos olhos do seu tempo, um grau tão eminente de santidade e sabedoria, que atraiu a atenção de muitos no mundo agora cristianizado para o modo de vida, essencialmente novo, que o teria levado a um estado de tão elevada perfeição¹⁰.

Em torno da figura quase mítica de Antão (ou Antônio) se formaram as primeiras comunidades de monges do deserto, os monges solitários ou anacoretas, que em pouquíssimo tempo se multiplicaram ao longo da bacia do Nilo (onde viveu o próprio Antão) e na Palestina, ao mesmo tempo em que os primeiros movimentos monásticos cenobíticos – incentivados e teorizados por Basílio da Capadócia, entre outros – se espalhavam especialmente na área de influência do cristianismo de fala grega, mas também em diversas outras regiões do mundo cristianizado. No caso dos monges anacoretas inspirados pela prática ascética de Antão, falar em “comunidades” tem algo de paradoxal, uma vez que se tratava de uma reunião mais ou menos ordenada de solitários num mesmo espaço geográfico – um número indefinido de monges habitando sozinhos (geralmente em cavernas naturais ou rusticamente escavadas e constituídas) nas franjas do deserto, a algumas dezenas de quilômetros das principais cidades egípcias, e a certa distância uns dos outros, numa configuração “social” concebida para potencializar a solidão e minimizar os encontros ao mesmo tempo em que preservava a possibilidade de ajuda mútua quando necessário.

Ao que consta, praticamente todas as obras e textos que temos de Evágrio, com a exceção de algumas cartas, foram compostos ao longo dos últimos quatorze anos da sua vida, tempo em que habitou entre os monges da maior dessas comunidades, em que foi

⁹ O testemunho mais acabado dessa primeira modalidade de *imitatio Christi* é, como se sabe, a “Exortação ao Martírio” de Orígenes.

¹⁰ De fato, de grande importância para a disseminação do movimento foi a composição de uma *Vita Antonii* por Santo Atanásio de Alexandria, que serviu de inspiração a muitos dos que partiram para o deserto para seguir os passos de Antão.

instruído e instruiu os mais novos na disciplina monástica – até a sua obra inteiramente dependente de uma tradição que era exclusiva ou eminentemente oral. Enfim, perseguiu o novo ideal monástico de perfeição – a vida na *h`sucia*, na “quietude”, longe do mundo e dos homens, baseada no trabalho, na penitência (jejum, abstinência sexual, etc.), na prece, no estudo das Sagradas Escrituras e, em tudo isso, no combate espiritual exposto pela primeira vez, justamente por Evágrio, nos termos que estamos para ver¹¹.

Com efeito, a definição de cristianismo que acabamos de reproduzir, e que abre o primeiro dos grandes escritos de Evágrio, nos leva à natureza mesma da sua obra, inseparavelmente teórica e prática, constituída de *Paidéia* grega, meditação contínua das Sagradas Escrituras e experiência pessoal de conversão na figura do Cristo num processo classicamente descrito como “divinização”. O que cumpre antes de mais nada compreender, é que o monge Evágrio escreve essencialmente sobre monges e para monges¹², considerados não como um segmento específico do cristianismo, mas como o próprio paradigma do cristão, aquele que efetivamente se lança nos passos do Salvador, em busca da perfeição que Ihe é possível.

Numa leitura mais contextualizada, pode-se dizer que a definição do cristianismo que Evágrio dirige aos seus pares – e que determina, é absolutamente necessário observar, todo o caráter da sua obra - é válida e instrumental principalmente para o seguidor integral do Cristo, para aquele que se vê disposto a seguir o pedagogo divino em todas as conseqüências que esse seguimento pode ter, qualquer que seja a situação pessoal em que ele possa se encontrar. Levando esse contexto em consideração, nos tornamos conscientes, de saída, que nem a todos é dado seguir, praticar ou viver inteiramente todos os passos que ela prevê. Mas isso só reforça a noção de que ela contém, e pretende conter, paradigmaticamente, como uma imagem magnificada, tudo o que está envolvido no seguimento do Cristo, do ponto de partida, a *praktiké*, até a meta final da *theologia*.

¹¹ Para uma descrição detalhada da vida dos monges nessas comunidades e das obras de Evágrio destinadas a instruir a vida cotidiana dos “irmãos” ver A. Guillaumont, “Um philosophe au désert”, Op. Cit., pp. 177-204.

¹² Evágrio define reiteradamente a sua instrução como um ensinamento esotérico, apenas parcialmente revelado, que não pode ser transmitido a qualquer um, mas somente aos mais perfeitos. Logo depois de apresentar a seqüência de escritos que constituem a sua trilogia sobre o cristianismo, Evágrio diz: “Nós ocultamos algumas coisas, obscurecemos algumas outras, para ‘não dar aos cães o que é santo e não jogar pérolas aos porcos’ [Mt 7,6]. Mas o que dizemos será claro para aqueles que se lançaram nesse caminho” (TP Prólogo, 9).

Conservemos, daqui para frente, essas duas dimensões em mente – a saber, as duas acepções, uma mais geral, referente à religião em si ou ao monge como *hupodeigma* do cristão perfeito, e outra mais restrita, que se dirige à vida cotidiana do monge e seu combate próprio - da definição evagriana de “cristianismo”, e examinemos, a partir delas, de que maneira as palavras de Evágrio podem falar não somente ao monge, ou mesmo aos simples fiéis na variedade dos graus de desenvolvimento espiritual que eles logram atingir no seio da Igreja, mas a todo ser humano enquanto tal.

A meu ver, a universalidade da mensagem de Evágrio, considerando que Evágrio tenha, de fato, algo de universal a nos dizer (e eu estou longe de ser o único a estar convencido de que essa universalidade realmente se verifica), reside principalmente na sua fenomenologia da psique humana, na sua visão acerca da constituição, do funcionamento, das características, das dores e delícias da alma, uma visão de tamanha riqueza, profundidade e sutileza que é suficiente para desmentir, por si só, todas as acusações modernas e pós-modernas que falam em superficialidade ou banalidade da psicologia cristã derivada do platonismo¹³. Ao estudar a *praktiké* de Evágrio, como passaremos a fazer a partir de agora, veremos que é o contrário disso que é justo concluir.

A Praktiké

A prática e a física, prossegue Evágrio no mesmo “*Lógos Praktikós*” imediatamente depois de dar a sua definição do cristianismo, essa última entendida como “a ciência verdadeira dos seres” (*gnw/sewj tw/n o;ntwn avlhqou/j*), correspondem ao que ele chama de “reino dos céus” (*basilei,a ouvrnw/n (TP 2)*), enquanto o “reino de Deus” (*basilei,a Qeou/*) é a meta da teologia, a ciência da Trindade, correspondente ao último e

¹³ Evidentemente tenho em mente de maneira mais viva as acusações de Nietzsche em “Para além do Bem e do Mal”, “Genealogia da Moral” e muitos dos fragmentos compilados sob o título “A vontade de Poder”. Com efeito, para o filósofo alemão tudo o que se disse sobre psicologia antes dele, não apenas no âmbito do cristianismo, não passou de banalidades e observações superficiais.

definitivo passo do caminho do monge¹⁴, e que, portanto, sozinha constitui a meta daquilo que Evágrio descreve, já no princípio, como a religião ou a doutrina cristã¹⁵.

De saída podemos observar que, para Evágrio, a meta final do cristianismo, a sua realização, não é, estrito senso, a salvação pela fé ou pelas obras, mas a beatitude que vem do conhecimento de Deus como Trindade, e, no plano psicológico, que se constitui no tema próprio do nosso estudo, a integridade da alma – a *avpa, qeia*- que é a sua condição *sine qua non*¹⁶. Isto é assim por um motivo doutrinário maior que, nesse ponto, ainda no primeiro tratado, dedicado à prática, não é explicitado¹⁷: porque apenas essa beatitude e essa ciência correspondem à natureza da criatura racional - apenas ela é, no dizer de Evágrio, *co-extensiva à substância do intelecto*, ultrapassando a sua “incurruptibilidade”, ou seja, o seu caráter imaterial – incorporeal, *asomathos* - destacado pela filosofia (platônica, principalmente) ou pela pura razão; apenas ela completa e arremata o processo de restauração da alma (que, de outra perspectiva, mais concreta, corresponde justamente ao que Evágrio chama de “Cristianismo”), criada originalmente como *nôus* ou intelecto para a contemplação, o louvor e a união com o Criador.

A primeira etapa desse processo, a restauração da alma despedaçada pelas paixões, é chamada por Evágrio de *praktiké*, da qual ele nos dá algumas definições. No “Tratado Prático” encontramos apenas uma definição direta, já perto do final da obra, no capítulo 78, na seção destinada às considerações esparsas sobre a “prática” (*Qewrh, mata praktika*), que ele vem de expor nos setenta capítulos anteriores. Ali, com efeito, ele diz: “A prática é o método espiritual (*me, qodoj pneumatikh.*) que purifica a parte apaixonada (*paqhtiko.n me,roj*) da alma” (TP 78). E no segundo livro do que poderíamos chamar de a sua trilogia cristã ou monástica, ele diz: “A meta da *praktiké* é purificar o intelecto e torná-lo não suscetível de paixões” (*Gnóstikós*, 151).

¹⁴ Os três estágios ou as três partes dessa doutrina são expostos em três obras principais, sem prejuízo de uma variedade de outros textos acessórios a elas: a “prática” é o objeto do *logos praktikós* que estamos estudando; a física (e, em parte, a teologia) do “*Gnóstikós*” ou “Aquele que se tornou digno da ciência” e a teologia (mas também a física) dos “*Kephalaia Gnostikà*” (“capítulos gnósticos”), que juntas cumprem o caminho da exposição completa do cristianismo anunciado nesse primeiro tratado e em outros escritos de Evágrio.

¹⁵ Eis a citação: “O reino de Deus é a ciência da Trindade Santa, co-extensiva à substância do intelecto e ultrapassando a sua incurruptibilidade” (TP 3).

¹⁶ “A ação dos mandamentos não basta para curar perfeitamente as potências da alma se as contemplações (*qewri, ai*) que correspondem a ela não se sucederem no intelecto” (TP 79).

¹⁷ Com efeito, apesar do “Tratado Prático” ser primeiro tanto na ordem da vida e da exposição da doutrina quanto no sentido de ter sido composto, provavelmente, antes dos outros que tratam da física e da teologia, ele depende em muitos pontos deles para ser compreendido em toda a sua dimensão.

De acordo com essas definições, as principais a ocorrer em sua obra, a *praktiké* consiste num processo ou método de purificação do *no/uj* ou intelecto pela purificação do *me,roj paqhtiko.j* que o obscurece. Com efeito, Evágrio, nesse ponto seguindo uma antiga tradição derivada de Platão (especialmente o “Fedro” e a “República”), representa a alma (*yuch/*) como um todo constituído de três partes em constante interação: a parte desejante (*evpiqumhtiko,n*), a parte irascível (*qumiko,n*) e a parte racional (*logistiko,n*), que se constitui propriamente no “eu” do homem e que corresponde, num regime de estrita sinonímia, ao que ele chama de intelecto ou *nôus*.

Voltaremos a falar das partes da alma mais abaixo, ao tratar da *apatheia* como termo da *praktiké* e da psicologia de Evágrio dos pensamentos e paixões. Nesse momento, cumpre observar que essa purificação (*kaqa,rsij*) de que ele fala, esse método, embora guarde semelhanças com a purificação das paixões teorizada no pensamento moral dos filósofos pagãos, especialmente o estoicismo (do qual, aliás, Evágrio toma de empréstimo grande parte do jargão da sua psicologia¹⁸), é, como todo o resto, concebida no contexto da vida do monge e das condições em que ela se dá.

A prática é a ética própria do monge que vive na solidão¹⁹. Essa característica é, com efeito, fundamental para entender o seu significado como disciplina ou método espiritual. No último capítulo da parte introdutória do “Tratado Prático”, Evágrio deixa esse ponto bastante claro, ao dizer:

Contra os anacoretas, os demônios combatem sem armas (literalmente: “nus” - *gumnoiv*); mas contra aqueles que se exercem na virtude nos mosteiros e nas comunidades, eles armam os mais negligentes entre os irmãos. Ora, essa segunda guerra é bem menos pesada que a primeira, uma vez que não é possível encontrar sobre a terra homens mais amargos que os demônios, ou que possam assumir de uma só vez toda a maldade deles. (TP 05)

¹⁸ Cf. a introdução de A. Guillaumont para o “Tratado Prático”, SC 170, p. 100.

¹⁹ No esquema filosófico e mesmo teológico tradicional, anterior a Evágrio, com Clemente e Orígenes, as três partes da filosofia (e, nesses dois autores, do cristianismo) são a ética, a física e a teologia. Para as diferenças e continuidades entre o conceito evagriano de prática e as representações filosóficas anteriores da ética como parte da filosofia cf. *Ibid.*, p. 38 e ss. A esse respeito é curiosa a elevação da “prática” que ele opera em relação aos filósofos pagãos: o que em Platão, Aristóteles e nos estóicos é representado como um modo inferior de vida, relacionado ao trabalho manual e mesmo à condição de escravidão, é visto por Evágrio como uma etapa fundamental do progresso para a perfeição, numa autêntica subversão da avaliação clássica do trabalho físico e manual que Evágrio promove a outro status, provavelmente inspirado nas características de humildade, pobreza voluntária e vida de serviço que marcam o modo de vida do monge, cristão e homem perfeito.

A passagem significa que a ética do monge – a *praktiké* – se dá exclusivamente, na solidão da cela, no plano da psique ou do combate espiritual, sem pessoas, eventos ou objetos interpostos (“sem armas”). Com efeito, Evágrio faz questão de deixar bem claro que a *hesuchia* ou *anacorese*, embora corresponda à prática das virtudes, entendida em seu efeito purificador, não é para qualquer um. Não é como uma fuga do mundo que o adepto poderá entregar-se a essa modalidade intensamente radical e concentrada de busca de perfeição. Aquele que assim proceder estará cometendo um grande erro, que pode ser fatal para o seu progresso no espírito. É preciso que o cristão já tenha atingido algum grau de perfeição na prática ordinária das virtudes em sua vida no mundo para que tenha alguma chance de ser bem sucedido nessa luta mais violenta e mais perfeita que o monge empreende sozinho, no plano da vida interior: quem não foi capaz de vencer os demônios operando através dos objetos (*pragma,ta* que inclui, como mostra o capítulo que acabamos de citar, também as outras pessoas) nem tente seguir para a anacorese porque não será capaz de vencê-los em pensamento (*kata. dia,noian*), essa sendo uma luta infinitamente mais difícil que a primeira.

E isso por motivos que, a princípio, são bastante óbvios. No capítulo 48, Evágrio diz: “Da mesma forma que é mais fácil pecar interiormente que em ação (*kata. dia.noian a'marta,nein tou/ kat' evne,rgeian* (i.e., “em obras”)), assim também a guerra interior (*kata. dia.noian po,letoj*) é mais difícil que aquela que se faz por meio dos objetos (*dia. tw/n pragma,twn*)”²⁰. Porque, continua ele, “o *nôus* é coisa fácil de se mover e difícil de reter diante da atração das imaginações interditas”²¹.

Essas reflexões estabelecem de maneira categórica a anacorese como busca de perfeição, um estágio mais avançado no progresso espiritual (embora seja o primeiro para o monge hesicasta), e não como fuga dos problemas do mundo. Quem quiser buscá-la como simples “fuga do mundo” estará condenado ao fracasso de antemão. Isso tanto é verdade que não era incomum, como não é até hoje, que os candidatos preferenciais a anacoreta fossem justamente os clérigos e monges seculares, chamados por Evágrio de *kosmikoi*, aqueles que vivem no mundo e que já perseguem, de maneira menos profunda e mais imperfeita, o ideal da vida segundo o Cristo.

²⁰ “O homem monge é aquele que afastou-se do pecado que se realiza pelas ações, o espírito monge é aquele que afastou-se do pecado constituído pelos pensamentos que estão no nosso espírito” (“Antirrético”, Prólogo).

²¹ Em grego, *avnomouj fantasi,aj*, literalmente, “fantasias contra a norma” ou “contra a lei”.

Pensamentos, paixões e demônios

Como sugere a última citação que fizemos, o grande objetivo da disciplina ou método monástico chamado de *praktiké* é estabelecer o *nôus*, o intelecto, no estado irênico de contemplação divina, em sua unidade original – o que é atingido, muito caracteristicamente, quando o monge obtém a graça da “prece pura”, a prece sem imagens ou distrações e quando o intelecto se entrega à “atividade que lhe é própria”, justamente a contemplação da Trindade divina ou *theologia*.

Mas trata-se, como a própria necessidade de um “método” sugere à evidência, de uma empresa deveras difícil, porque, como Evágrio não se cansa de repetir, o intelecto é coisa fácil de se mover. No dizer de Cassiano (“Conferências” VII, 4) ele é *semper mobilis et multum mobilis*. Ele vagabundeia pelas coisas e imagens que se colocam diante de si e se concentra muito dificilmente. Muito embora Evágrio e Cassiano, seu continuador latino, tomem essa mobilidade do intelecto em sentido pejorativo (algo que é muito mais técnica e propriamente psíquico do que a *curiositas* agostiniana), ela foi observada desde Tales de Mileto, constituindo, como sabemos, em Aristóteles, a característica fundamental do *nôus*, que é primeiro na medida mesma em que, sendo ato puro, é capaz de mover-se a si mesmo. É precisamente por essa sua propriedade de mover-se a si mesmo, e, sobretudo, por causa dela, que o *nous* foi capaz de provocar, de moto próprio, a sua própria queda (*a proto kinesis* que dá origem ao mundo na cosmologia origeniana adotada por Evágrio²²), movendo-se para longe do amor divino e da integridade que marcava a sua condição original (cf. *TP* p. 611, n).

Ninguém menos que Gregório de Palamás disse que não há nada no mundo mais móvel e mais difícil de reter do que o *nôus*, porque ele mesmo é movimento ou capacidade de movimento, que só encontra repouso e, portanto, unidade, na sua relação com o Criador. É preciso, diz o teólogo bizantino do século XIV, forçar o espírito a voltar-se para si mesmo (ele se refere à posição sentada e à inspiração regular e repetitiva na oração hesicasta) para evitar que ele “escorra para fora pelos sentidos” (*Defesa dos Santos Hesicastas*, p. 90).

²² Para as cosmologias de Orígenes e Evágrio e sua visão da criação do mundo visível como remédio para a queda dos intelectos produzidos na primeira criação divina, cf. Guillaumont, “Um Philosophe au désert”, *Op. Cit.*, p. 343 e ss.

Como diz Evágrio no capítulo 15, sob o efeito dos “pensamentos” o *nous* vagabundeia. Só a meditação das Escrituras, a vigília e a prece²³ têm o poder de fixá-lo na sua “ordem natural”²⁴. O remédio para a mobilidade natural do intelecto é, por isso, o estado excelente (*exis aristé*), que Evágrio estabelece como o termo da *praktiké*, o estado de *apatheia* que estudaremos mais abaixo à guisa de conclusão²⁵. Como sugere a citação acima do capítulo 15, o índice maior da condição fragmentada e dividida da alma, da agitação não-natural do *nôus* constantemente distraído é a multiplicidade dos “pensamentos” que invadem o monge na solidão da cela (onde ele se recolhe para dar guerra aos demônios “nus”, sem pessoas interpostas, e onde, por isso, a alma se mostra plenamente na sua miséria atual), empurrando-o em direções contrárias e levando-o a perder-se no múltiplo e no insubstancial.

Essa divisão corresponde à condição da alma porque, como já foi dito, no estado presente o *nôus*, que compõe o centro da alma e a verdadeira identidade do homem enquanto “criatura racional” (*lo, gikon*), encontra-se caído da sua condição original. A sua queda o teria levado a associar-se a um corpo (o que foi, para Evágrio, ao contrário do que pode parecer, nada menos que um favor da Providência divina, uma espécie de “suporte” para que os intelectos caídos e “resfriados” em psiques pudessem voltar para o lugar divino de onde nunca deveriam ter saído), o que fez com que se lhe ajuntasse desde fora algo que, originalmente, não fazia parte da sua constituição. Esse algo é justamente “o mundo” tal como o conhecemos e os objetos que o compõem, que se apegam ao *nôus*, e que o fazem apegar-se a eles, precisamente através do corpo ao qual ele foi “ajuntado” de maneira acidental. Nesse regime que é o nosso o *nôus*, já em si naturalmente volúvel, se vê continuamente solicitado a sair de si mesmo e projetar-se nas coisas do mundo, em especial sob o efeito da “sensação” corporal, afastando-se e esquecendo-se da sua unidade em Deus e apresentando-se, em todo o rigor da expressão, num estado doentio que é “contra a natureza”.

Não é por outra razão que Evágrio começa a sua análise dos “pensamentos” (*lo, gismoï*), como vimos os objetos do combate do monge na *praktiké*, por uma análise

²³ “A prece permite ao *nous* exercer a atividade que lhe é própria” (*Prece* 83).

²⁴ João Cassiano exprime a mesmíssima ideia em latim na décima das suas “Conferências” (X,14 SC 54, p. 95): “*Tria sunt quae vagam mentem stabilem faciunt, vigiliae, meditatio et oratio*”. A ideia de uma mente ou de um *nous* vagabundo, agitado, distraído, que tem que ser fixado, estabilizado, unificado, concentrado, aparece em todo lugar na tradição monástica e espiritual do Oriente cristão.

²⁵ “O assento do *nous* é o estado excelente que mantém aquele que nele se encontra inamovível ou difícil de mover” (*Comm. Prov.*, 18,16).

da sensação²⁶. Segundo essa análise, em muitos pontos devedora da psicologia estoica, os estímulos dos objetos exteriores, tanto as pessoas quanto as coisas, põem a alma em movimento (*ki,nesij*), estimulando a sua parte apaixonada, correspondente às partes desejanse e irascível, resultantes justamente da inerência do *nôus* caído num composto corporal, e produzindo, com isso, imagens às quais se associa um determinado conteúdo emocional que, por sua vez, detém o intelecto como um prisioneiro numa espiral de distrações e preocupações mundanas, exteriores e não próprias à sua verdadeira condição. É da prisão do intelecto implicada nesse movimento – e no regime desse movimento, que governa o cosmos visível - que o monge tem de se livrar ao longo da ascese, tirando, de certa forma, o cosmos da alma, e alcançando com isso a liberdade e a espontaneidade que, segundo a sua própria natureza, deveria gozar.

É precisamente esse estado de coisas que a *praktiké* pretende remediar, especialmente quando se constata que Evágrio a entende, com grande *pathos* platônico²⁷, como “separação da alma do corpo”: “Separar o corpo da alma pertence somente Aquele que os uniu; mas separar a alma do corpo isso pertence àquele que tende para a virtude. Nossos Pais²⁸, com efeito, nomeiam a anacorese exercício da morte (*mele,thn qana,tou*) e fuga do corpo” (TP 52).

Nessa passagem, “separar a alma do corpo” significa purificá-la, ordená-la pela prática das virtudes (cf. também *Enéadas* I, 9), praticar a morte dos filósofos de que fala Porfírio. E é sintomático que Evágrio substitua, no ponto crucial do texto, a palavra *philosophia*, central na descrição platônica (e gregoriana) da ascese, pelo termo *anacoresis*, que é a condição precípua da *praktiké* (sem a qual, isto é, sem cuja purificação, não existe, para Evágrio, qualquer possibilidade de ciência ou sabedoria verdadeira). Estamos diante do mesmo raciocínio que fará Máximo Confessor afirmar que a filosofia segundo o Cristo é preparação para a morte, subvertendo sobremaneira o sentido original que a expressão tem originalmente no *Fédon* e na tradição platônica de maneira geral.

²⁶ “O que se ama (*evra//*), se busca necessariamente, e, o que se busca, luta-se para obtê-lo; e se todo prazer começa pelo desejo, o desejo nasce, por sua vez, da sensação, porquanto o que não tem parte na sensação está isento de paixão” (TP 04).

²⁷ Cf. “*Fédon*” 67 c e 68 a.

²⁸ Como observa Guillaumont, com essa expressão ele provavelmente está se referindo a Gregório de Nazianzo, de quem foi discípulo direto, e talvez também a Clemente de Alexandria, o autor cristão que retomou, num outro sentido, a fórmula platônica e neo-platônica que ele acaba de reproduzir.

Retornando à análise da psicologia evagriana, embora ele não raro utilize a palavra “pensamento” em sentido pejorativo (normalmente no plural, “pensamentos”, da mesma forma que “demônio”, na sua pena, é sempre “demônios”), cabe observar que não são os objetos ou as imagens psíquicas que eles produzem através dos sentidos corporais que são “maus” em si – para Evágrio, nada do que Deus criou, no princípio ou providencialmente (isto é, na primeira ou na segunda criação), como o “corpo”, ou as partes “acidentais” da alma, desejante e irascível, ajuntadas ao *nôus* como consequência da criação do cosmos visível, pode ser considerado “mau”²⁹: objetos e imagens (da mesma forma que as partes “corporais” da alma) são simplesmente “naturais”. O que é mau e figura do mal na psique é precisamente o fato de que a alma se apegue a essas imagens, pensamentos e representações, que ela se deixe envolver no regime do movimento exterior, que não é o seu *proprium*, o *proprium* da alma, que ela se detenha sobre eles de modo apaixonado, esquecendo-se de que a sua verdadeira natureza é a simplicidade e a unidade.

Com efeito, ainda no capítulo 6 do “Tratado Prático”, ao introduzir o tema dos “pensamentos”, Evágrio diz: “Que os pensamentos perturbem ou não perturbem a alma, isso não depende de nós; mas que eles se detenham ou não se detenham, que eles

²⁹ “Aqueles que erram ao nutrir demasiadamente bem a sua carne e que, ‘preocupando-se com ela, excitam os seus desejos’ (Rm 13,14), que atribuam isso a eles mesmos e não a ela. Pois eles conhecem a graça do Criador, esses que, por meio desse corpo, obtiveram a impassibilidade da alma e apreendem, em certa medida, a contemplação dos seres” (TP 53). Para Evágrio, o mal não está no corpo, que não deve ser excessivamente penalizado ou simplesmente descartado. O corpo é um dom de Deus, uma oportunidade de redenção para a alma (entendida como *nous* decaído) pecadora fragmentada pelas paixões e pela separação em relação ao Criador. Como diz A. Guillaumont numa nota à p. 622 da sua edição do “Tratado Prático”, comentando “*Kephalaia Gnóstika*” (KG) 110-113, “é, com efeito, para o seu bem e para ajudar na sua salvação que o Criador deu um corpo aos intelectos caídos. Ele, o corpo, é um instrumento indispensável para o exercício da *praktiké* e para o conhecimento sensível, do qual o homem pode elevar-se à ciência espiritual (*gnw,sij*) e, por esta via, ele serve de meio para a aquisição da *apatheia*, e quando o homem progrediu suficientemente na *praktiké* o corpo se torna um refúgio para o *nôus*, que ele defende contra os demônios.” O corpo para Evágrio é, assim, ao mesmo tempo separação e identidade. Daí também a sua veemente condenação do suicídio e da ascese excessiva. Sobre a utilidade providencial do corpo, João Clímaco, alguns séculos depois de Evágrio, mas exatamente na mesma tradição, divulgou a noção genial de que é preciso prender o *nôus* no corpo (pela inspiração) para evitar que ele se espalhe “para fora” e perca a concentração necessária para a oração. “Circunscrever o incorpóreo no corpo”, em lugar de deixá-lo espalhar-se, como ele tende a fazer, é a instrução dada por Clímaco ao anacoreta. Mas o caso é que todos esses textos nuançam em muito a condenação do corpo ou o espiritualismo exacerbado que são com frequência associados à doutrina origenista da criação do mundo visível, e da consequente junção da alma ao corpo como resultado da punição pelo pecado ou da queda dos intelectos.

desencadeiem (*kinei/n*) ou não desencadeiem as paixões, eis o que está em nosso poder” (TP 06).

De fato, por mais que Evágrio fale continuamente dos pensamentos contra os quais o monge deve sempre estar vigilante, ele está preocupado não com os pensamentos em si, mas com as paixões associadas a eles. O mal a ser combatido pela *praktiké* reside, assim, não no corpo ou na constituição da psique propriamente dita (que pode e deve ser levada, por meio da *praktiké*, à sua “ordem justa” ou interação optimal, como veremos mais à frente a propósito da *apatheia*), mas nas paixões que a desorganizam. Reconhece-se sem dificuldade, mais uma vez, nessa avaliação negativa das paixões a influência do pensamento moral estóico, que representa as paixões como “movimento (*ki,nhsij*) desordenado da alma”³⁰. O que torna a alma doente no estado presente de coisas é a sua submissão às paixões e não o que ela é por natureza – inclusive porque o que ela é por natureza está, no presente estado, na experiência que temos da nossa alma, inteiramente subvertido. Repetindo o que já foi dito numa linguagem mais técnica, as paixões (*paqh,*) significam a expropriação tanto do intelecto quanto das partes a ele submetidas do seu movimento espontâneo e da atividade que lhe é própria, colocando-o num estado de passividade ou padecimento – justamente o significado do termo *pa,qoj* na língua grega – e, portanto, anti ou contra natural.

Embora no que foi dito mais acima se tenha enfatizado, sobretudo, a ligação do mecanismo das paixões com os estímulos dos sentidos e, portanto, com a natureza corporal sugerida pela cosmologia evagriana da queda dos intelectos na segunda criação (a criação do mundo visível), a verdade é que para Evágrio existem paixões do corpo, correspondentes propriamente à inerência corporal da alma, mas também paixões da alma, que se relacionam com os objetos próprios da alma e que são, pelo menos no sentido imediato e não específico (considerando que todo “pensamento” perturbador é, na sua raiz, imagem que vem dos sentidos), não-corporais.

A esse propósito, ele diz: “As paixões da alma tiram a sua origem dos homens, e as do corpo a tiram do corpo. E as paixões do corpo são combatidas pela abstinência (*evgkrateia*), e as da alma pelo amor espiritual (*avga,ph pneumatikh,*)” (TP 35). A passagem nos leva a pensar que as paixões da alma são paixões especificamente “sociais”, que têm como objeto a maneira pela qual as preocupações com o que dizem e fazem os

³⁰ Zenão, Armin, SVF, I, p. 50, #205.

outros seres humanos perturbam e distraem o intelecto. Desse gênero são as perturbações ligadas às partes irascível (*qumoj*) e intelectual (*lo,goj*) da alma, como a cólera, a tristeza, a acedia, a vã glória e o orgulho, que estudaremos em detalhe a seguir.

Nesse momento, o importante é tornar tão clara e sem ambigüidade quanto possível a configuração da psicologia que serve de base à disciplina evagriana da *praktiké*. No que diz respeito à inerência do *nous* num corpo e a sua interação com as partes da alma que falam dessa inerência corporal, é sobretudo relevante observar que o caráter providencial da segunda criação - segundo o qual a criação do cosmos visível teria sido a maneira concebida pela divindade para conduzir, num processo de educação progressiva, os intelectos caídos de volta ao seu estado original de unidade em Deus (obtida justamente por meio da *theologia* como contemplação da Trindade e último estágio do “cristianismo”) -, estabelece o composto “alma” numa perspectiva de hierarquia e de “saúde” que no estado atual das coisas se encontra subvertida, tornando a alma doente pelas paixões. E todo o problema reside justamente aí: no estado fragmentado e prisioneiro em que se encontra o composto humano, quem deve comandar (o *nôus*, o eu verdadeiro) não é quem efetivamente comanda, e quem deve seguir (os desejos e o *thumos*) encontra-se rebelado contra aquele que foi criado para ser o seu diretor. Assim, a alma se apresenta num estado caótico, desordenado, no qual o mais baixo domina o mais alto; e as partes, assim como os movimentos que a elas correspondem, interagem num verdadeiro estado de guerra, que despedaça a alma, solicitando-a em múltiplas direções; uma situação doentia que muitos, na ignorância ensejada pelas forças que governam o mundo (*ta.j kosmika.j evpiqumi,aj*), ainda ousam chamar de saúde e prazer.

No capítulo 24, Evágrio faz uma descrição completa, a propósito do *qu,moj*, desse estado presente de subversão:

A natureza da parte irascível (*fu,sij qumou*) é combater os demônios e lutar em vista do prazer, qualquer que ele seja. Da mesma forma os anjos nos sugerem (*u`poba,llontej*) o prazer espiritual e a beatitude que lhe segue, para nos exortar a voltar a nossa irascibilidade contra os demônios. Estes, do seu lado, nos conduzem para os desejos do mundo (*ta.j kosmika.j evpiqumi,aj*) e constroem a parte irascível, indo contra a sua natureza, a combater os homens, e isto para que o intelecto seja obscurecido e decaia da ciência, tornando-se um traidor das virtudes. (TP 24)

Daí a absoluta necessidade de uma disciplina que proceda a uma re-orientação, a uma terapia da alma, que, ultrapassando as forças da terra (esse é o sentido da expressão

paulina *kosmikas epithumias*, “desejos do mundo”: da mesma forma que a substância do intelecto é “co-extensiva” à Santa Trindade os desejos e as paixões são “co-naturais” ao mundo visível), reordene as partes do homem para reconduzi-lo à sua condição “natural”.

Antes de passarmos ao exame dos oito pensamentos genéricos e sua relação com as partes da alma, examinemos nesse momento mais de perto o que Evágrio entende por “pensamentos” e “demônios”, a fim de nos aproximarmos de uma melhor compreensão da sua psicologia. Embora haja espaço para alguma indeterminação e ambigüidade em tudo o que ele diz a esse respeito, Evágrio costuma utilizar a palavra “pensamento” num sentido bastante técnico e específico: por “pensamentos” (*logismoi*) ele se refere à presença do mundo exterior na alma, seja através dos sentidos – no caso das pessoas do mundo ou dos monges cenóbicos que estão constantemente expostos ao contato social –, seja na alma do monge mediante a lembrança ou as memórias (*mnemai*) apaixonadas que ele guarda desse mesmo mundo e desses contatos na sua solidão.

Como já tivemos oportunidade de observar quando falamos, pouco acima, das condições da ascese, o raciocínio é o seguinte: o mundo está presente às pessoas normais, que vivem no mundo, por meio da apreensão dos sentidos ou da simples *representação* das coisas do mundo (comida, cheiros, palavras, feições, corpos, ações, outras pessoas, etc). No monge, que está afastado, isolado, na anacorese e na *hesuchia*, ele se faz presente através das memórias dessas coisas todas já experimentadas, já apreendidas, com ou sem paixão, num período anterior³¹. De modo que, como ele diz ainda na introdução do tratado, os demônios agem no mundo por meio das coisas e das outras pessoas, ao passo que agem no monge, afastado do mundo, através dos “pensamentos”, sem disfarces, “nus”.

Muito bem, mas, em todo caso, cabe perguntar: o que significam os “pensamentos”, então? Apenas a matéria-prima, o fato psíquico que constitui a luta do monge? Se eles são mera reprodução de uma representação anterior, como é que o demônio (e a fragmentação empírica da alma que ele representa) opera aí? O que significa exatamente os pensamentos serem sugeridos pelos demônios? Significa que os demônios

³¹ Logo no princípio da parte do “Tratado Prático” dedicada às paixões (cap. 34), Evágrio trata das memórias (*mnh,maj*) apaixonadas: “Se temos de uma coisa memórias apaixonadas, é que nós acolhemos no princípio os objetos com paixão, e, inversamente, todos os objetos que acolhemos com paixão, deles temos, da mesma forma, memórias apaixonadas. Eis porque aquele que venceu os demônios operando ativamente (*evnergou/ntaj dai,monaj* (isto é, em pensamento)) faz pouco caso do que é feito por eles. Pois mais difícil que a guerra material é a imaterial” (TP 34).

atuam para sugeri-los justamente quando e porque sabem que o monge os recebeu e receberá com paixão? O que são os demônios, enfim?

O próprio Evágrio parece hesitante a respeito dessas coisas, quando se pergunta se “são as representações (*e;nnōia*) que desencadeiam as paixões ou se, ao contrário, são as paixões que desencadeiam a representação. Alguns, com efeito, são da primeira opinião e outros são pela segunda” (*TP* 37). Ele mesmo em nenhum lugar toma partido sobre a questão, embora diga, num outro texto que “entre as paixões que são desencadeadas, umas o são pela lembrança, outras pela sensação, outras ainda pelos demônios” (“*Skemmata*” 59). O que devemos entender por esse processo então?

Na minha opinião, essa hesitação, ao invés de ser um defeito ou lacuna na sua psicologia, indica, ao contrário, a surpreendente sutileza e complexidade da sua visão da psique humana. No primeiro caso - que se aplica, como facilmente se pode concluir, muito mais especificamente ao monge solitário que tem a sua vigília ou sua prece perturbada por representações estranhas de coisas, objetos ou pessoas que estão ausentes do seu campo de visão -, a hesitação parece advir justamente da constatação, intensamente prática, de que a alma é muito menos dependente do seu ambiente externo do que a princípio somos levados a crer. De modo que, ao monge que combate os demônios sem disfarces, isto é, sem a co-presença física do mundo que serve de instrumento para eles, a alma parece ter uma agência e uma iniciativa que não se apresenta com clareza às pessoas comuns, que vivem em meio às coisas e à estimulação contínua dos sentidos que delas provém e que, em razão desses estímulos e sua exterioridade, são facilmente levadas a sentir-se em contínuo estado de reação.

No segundo caso, que fala de paixões que são desencadeadas não pela lembrança ou pela sensação, mas diretamente pelo que ele chama de demônios, a psicologia de Evágrio parece ainda mais notável, elevando-se acima da visão dos seus contemporâneos (e mesmo de muitos dos nossos) na medida em que reconhece a autonomia de certos estados psíquicos típicos e recorrentes, que parecem ter uma lógica e uma agência próprias, compondo uma personalidade até certo ponto autônoma no interior da nossa própria personalidade, como um segundo, ou, nos casos extremos, vários “eus” em luta pelo domínio da personalidade total – algo semelhante ao conceito junguiano de “complexo”. E um complexo, como hoje sabemos por meio da psicologia moderna, não existe sem um forte conteúdo emocional – numa palavra, sem paixão.

Seja como for, os demônios, para além do papel que desempenham na cosmologia evagriana (para Evágrio os demônios são intelectos que caíram mais e mais fundo, por causa do orgulho, da cólera e da amargura, em relação aos homens, que ocupam um lugar intermediário – um “mundo” intermediário - entre demônios e anjos), aparecem como a figura dessa divisão psíquica fundamental que constitui o ser humano na experiência que ele tem da própria psique – uma divisão que é dolorosa e ameaçadora precisamente porque as partes separadas, os “fragmentos”, demonstram ter uma certa autonomia, cada qual usando de uma artimanha e de uma lógica que lhe é própria por meio da qual fazem a “guerra” continuamente contra o monge e entre si -, uma psique que muitas vezes e na maior parte do tempo parece quase impossível de unificar num todo coerente e com alguma estabilidade, pelo menos para a maioria de nós, colocando em dúvida, inclusive, a existência de algo que possamos legitimamente chamar de “eu”.

O caráter eminentemente experimental desse conhecimento da psique fragmentada e tempestuosa fica bem claro quando examinamos a noção evagriana de discernimento dos espíritos, esboçada no capítulo 43. Conhecemos os demônios, diz ele ali, “a partir dos pensamentos e conhecemos os pensamentos a partir dos seus objetos” (TP 43). Em “Pensamentos” 2, ele dá um desenvolvimento ulterior à mesma ideia:

Todos os pensamentos demoníacos introduzem na alma representações de objetos sensíveis e o *nôus*, tendo recebido a sua impressão, carrega em si a forma desses objetos; agora ele reconhece pelo próprio objeto o demônio que se aproxima; por exemplo, se há no meu espírito o rosto daquele que me fez mal ou desonrou é a prova de que o pensamento do ressentimento [cólera] me visita; ou, ainda, se há a lembrança de riquezas ou de glória, a partir do próprio objeto se reconhecerá evidentemente aquele [demônio] que nos pressiona; e paralelamente quando se trata de outros pensamentos é pelo objeto que descobrirás qual demônio está ali e sugere as imagens. (PG 79, 1021 B-C).

Toda a descrição sugere que os “pensamentos” de que fala Evágrio não correspondem a conceitos ou “nomes”, mas são uma espécie de movimento imaginativo e muito pouco “intelectual”, qualquer que seja o sentido que se queira dar a esse termo, que têm a sua própria autonomia. Seja como for, o que vale enfatizar é que esse discernimento das *technai* (manobras, artimanhas) demoníacas, contra as quais o monge combate na *hesuchia*, é um dado da experiência que o monge adquire não pelo estudo dos filósofos ou qualquer tipo de teoria psicológica abstrata, mas pela atenta observação dos movimentos da própria alma no combate que se trava continuamente na solidão.

Se um monge quer conhecer por experiência os cruéis demônios e familiarizar-se com a sua arte (*te, cnhj*), que ele observe os seus pensamentos, que observe as suas tensões, as suas distensões, seus entrelaçamentos, seus momentos, que demônios fazem isto ou aquilo, que demônio se sucede a que outro demônio e qual não se segue a outro; e que procure saber junto ao Cristo as razões dessas coisas. Com efeito, os demônios não conseguem suportar aqueles que se dedicam à prática com ciência, desejosos que são de ‘atacar nas sombras os que têm um coração reto. (TP 50)³²

Os oito pensamentos genéricos

Combater o movimento desordenado que faz o estímulo sensorial produzir o pensamento, estimular o desejo e, por meio deste, desencadear a paixão, é todo o programa da *praktiké* ou da ascese evagriana no seu sentido predominantemente experimental. Na parte central do seu “Tratado Prático” Evágrio divide as perturbações da alma em “oito pensamentos genéricos”, que estão na origem, como se sabe, da concepção clássica, desenvolvida por Gregório Magno, dos sete pecados capitais.

Oito são ao todo os pensamentos genéricos que compreendem todos os pensamentos: o primeiro é o da gula, depois vem o da fornicação, o terceiro é o da avareza, o quarto da tristeza, o quinto da cólera, o sexto da acedia, o sétimo da vã glória, o oitavo o pensamento do orgulho. (TP 06)

Por pensamentos “genéricos” (*genikw, tatoi*)³³, Evágrio quer indicar não somente que eles são os pensamentos mais gerais, que incluem exaustivamente todos os outros que podem aparecer, mas também que são os geradores de todos os outros pensamentos capazes de perturbar o monge na *hesuchia*, mais especificamente durante a prece. É importante observar que há diferenças bastante marcadas entre a doutrina de Evágrio sobre cada um dos pensamentos genéricos que compreendem e geram todos os demais pensamentos “demoníacos”, e a noção comum que se tem a respeito dos sete pecados capitais. No mais das vezes, essas diferenças dizem respeito àquele caráter específico ou técnico dos seus escritos, preceitos e instruções, ao fato de eles serem dirigidos aos monges solitários e relativos à experiência que eles têm das dificuldades da anacorese, dos obstáculos que a sua natureza sensual potencializada pela ação dos demônios colocam à sua frente no caminho de perfeição espiritual.

³² A citação é de SI 10,2.

³³ A expressão é de origem estoica, usada na classificação das paixões. Cf. Armin, *SVF*, III, p. 94 e Clemente de Alexandria (de quem Evágrio provavelmente tomou de empréstimo a expressão), *Pedagogo*, I, 101, 1.

O pensamento da Gula (*gastrimargi,aj*), por exemplo (TP 07), não é, em Evágrio, como comumente se o representa, a disposição ou compulsão de se fartar de comida desmedidamente ou de ter os olhos maiores que a barriga, como prescreve a expressão popular. Trata-se, antes, de uma tentação no sentido próprio e autêntico do termo, da apreensão ou receio, que acomete o monge na cela, de que todo o seu esforço de ascese seja em vão, de que a dura disciplina a que ele se submete voluntariamente apenas prejudique a sua saúde sem levá-lo a lugar algum. Como ocorre com praticamente todos os “pensamentos” contra os quais o monge tem de combater, o pensamento da gula é entendido por Evágrio como uma artimanha dos demônios que, movidos pela amargura e o ciúme (para Evágrio os demônios são criaturas racionais nas quais a cólera e a amargura são os elementos dominantes), fazem de tudo para levar o anacoreta a desistir da vida que escolheu, impedindo-o, desse modo, de rezar como ele teria de fazer para chegar à meta da simplificação progressiva e união com Deus.

O pensamento ou demônio (Evágrio usa amiúde as duas expressões como sinônimos) da luxúria ou fornicação (*pornei,aj*), tratado no capítulo 8, também tem uma conotação que aponta para a inutilidade da ascese, sugerindo ao monge, através da imaginação (sempre ela), que o regime de abstinência (*evgkratei,a*) a que ele se dedica não o levará a nada, mas somente à perda do que a vida tem de melhor. De maneira significativa, Evágrio representa o demônio da fornicação fazendo o monge inclinar-se diante das imagens dos belos corpos (“corpos variados”) sugerindo uma atitude não apenas de distração e disseminação da alma no mundo, mas de verdadeira idolatria sob a coação do desejo.

Na representação do terceiro demônio ou pensamento, a avareza (*filargugi,a*), esse caráter específico da tentação na ascese ou contra a ascese fica ainda mais evidente. O *logismós* da avareza nada tem que ver, na versão de Evágrio, com o impulso para a acumulação compulsiva e irrefletida de bens, mas com o pensamento de uma velhice de privações, que teria de ser remediada enquanto é tempo pelo acúmulo de economias (ainda que modestas) e a aquisição de alguma propriedade que garanta ao monge uma posição confortável no tempo em que não puder mais trabalhar e prover o necessário para si³⁴. Com efeito, o pensamento ou demônio de que o monge solitário tem de se proteger

³⁴ “A avareza sugere uma longa velhice, a impotência das mãos para o trabalho, as fomes que assim se produzirão, as doenças que sobrevirão, as amarguras da pobreza, e a vergonha advinda de receber dos outros aquilo de que se necessita” (TP 09).

não é exatamente aquilo que o simples fiel representa, ou costumava representar (quando se acreditava nessas coisas), como a perdição da alma: para o monge, a perdição da alma é justamente comportar-se de maneira morna, dividida, como faz o simples fiel, permitindo-se concessões que o tirariam do caminho de perfeição no qual se lançou. Estamos claramente diante de uma atitude maximalista, que não se resume ao aspecto moral, mas que fala do desapego mais completo às coisas do mundo em troca dos bens propriamente espirituais (que para Evágrio, lembremos, redundam no conhecimento de Deus).

Esses três primeiros demônios ou pensamentos genéricos são relativos ou correspondem à parte mais baixa da alma, a parte desejante (*evpiqumhtikh,*) que está ligada especificamente à inerência do intelecto num composto corporal. O seu remédio é a abstinência (*evgkratei,a*), o jejum, o evitamento das tentações, e, como todo o resto, o trabalho e a prece.

Os pensamentos relativos à parte irascível, que, como vimos, correspondem aos “pensamentos” ou “paixões” da alma mais especificamente, são um tanto mais complexos, e mais semelhantes ao que conhecemos como tais.

A tristeza (*lu,ph*), por exemplo (*TP 10*), descrita como conseqüência necessária e inevitável da frustração dos desejos ou como resultado da cólera, é algo bem mais próximo da experiência que cada qual tem dos movimentos da própria psique. Em “Oito espíritos de malícia”, Evágrio dá dela a seguinte descrição: “Aquele que domina as paixões dominou a tristeza, mas aquele que foi vencido pelo prazer [*h`donh,*] não escapará aos seus laços... Aquele que ama o mundo será muitas vezes entristecido... Mas aquele que despreza os prazeres do mundo [*tw/n h`donw/n tou/ ko,smou*] não será perturbado pelos pensamentos da tristeza” (*PG 79, 1156 D e 1157 B-C*)³⁵.

³⁵ A descrição do mecanismo da tristeza dada no capítulo 10 do “Tratado Prático” é um primor de observação psicológica e por isso merece ser reproduzida por inteiro: “A tristeza sobrevém às vezes pela frustração dos desejos, às vezes ela é uma conseqüência da cólera. Quando é pela frustração dos desejos, ela sobrevém do seguinte modo: certos pensamentos, tomando a frente, levam a alma a lembrar-se da casa, dos pais e da existência de outrora. E quando eles percebem que, longe de resistir, a alma se põe a segui-los, e que ela se dilata interiormente nos prazeres, então eles se apropriam dela e a mergulham na tristeza, lembrando-lhe que as coisas de outrora [i.e., do tempo em que o monge não vivia na solidão, ou seja, em que ele não era monge] não existem mais e não podem mais existir agora em razão da vida que agora é a sua; e a alma infeliz, quanto mais dilatou-se com os primeiros pensamentos, mais é abatida e humilhada pelos segundos” (*TP 10*).

A mesma coisa acontece com a cólera (*ovrgh.*), que pode ser mais bem entendida como uma irritação genérica da parte irascível da alma (*qumoj*), e que se expressa seja como a reação – em geral obsessiva e recorrente, na forma de amargura - contra um agravo recebido, seja como disposição geral a revoltar-se contra uma situação de fato ou contra a intenção de um terceiro. Descrita, a partir de Aristóteles (“*De anima*”, 403 a 26) e dos estóicos, como a *kinesis* patética por excelência, a cólera é o pensamento ou a paixão demoníaca por excelência exatamente porque, sendo mais movimento do que as outras, é a maior razão de distração e de impedimento do esforço de integração e unificação da alma representado pela ascese e, no interior desta, pela oração. Segundo Evágrio, a cólera, paixão eminentemente social, “torna a alma furiosa ao longo de todo o dia, mas é, sobretudo, durante a prece que ela se apodera do *nôus*, representando-lhe o rosto daquele que o agravou” (TP 11). A cólera perturba o *nôus* na sua atividade própria ou normal que é a contemplação: “Nada leva o *nôus* a desertar como o *thumos* quando ele é perturbado” (TP 21). Na “fisiologia da alma” descrita por Evágrio no seu “*Lógos praktikós*” a cólera tem por efeito o crescimento do *thumos* e por isso nos faz “tender para o estado demoníaco; com efeito, os demônios nada mais são que seres racionais nos quais predomina a parte irascível” (KG I, 68, ed. Guillaumont, p. 49). Ele diz: “O demônio é a natureza racional que, em razão do excesso de *thumos*, decaiu do serviço de Deus” (KG III, 34, (p. 111))³⁶. É por isso que o anacoreta deve evitar com todas as suas forças recolher-se na *hesuchia* em estado de cólera, sendo muito mais proveitoso para ele fazer as pazes com o irmão que o agravou – vale dizer, usar a caridade - e deixou a sua alma presa àquele momento ou situação de irritação³⁷.

Os remédios contra o pensamento, a paixão ou o demônio da cólera são a misericórdia ou compaixão, *evlehmou, nh*, e a doçura ou mansidão, *prau/tej* (cf. cap. 20), porque essas condutas contrárias diminuem o *thumos* que a cólera faz crescer (literalmente, faz “ferver”). A ideia é tomada de empréstimo da ética estóica, que determina a prática das ações contrárias – as virtudes – para combater os vícios

³⁶ Na “Carta 56” Evágrio escreve: “Nenhum vício *faz tornar o intelecto demônio* como a cólera, em razão da perturbação da parte irascível; o Salmo [57,5] diz, com efeito: ‘sua cólera é à semelhança da serpente’; não pense que o demônio seja outra coisa que o homem perturbado pela cólera” (Grifos meus). Para Evágrio, segundo a própria Escritura (Ef 4,26), a paixão ou a disposição doentia do *thumos* é uma porta aberta ao demônio.

³⁷ Ver *Pensamentos* 22: “Que ninguém se retire para a anacorese com cólera, orgulho ou tristeza, e não fuja dos irmãos quando é atormentado por essas paixões: destas paixões nascem, com efeito, os extravios – *ekstasis* – do coração”.

correspondentes³⁸. Desnecessário dizer que a cólera muito tem que ver com a vã glória ou com uma estimacão exagerada de si mesmo e do próprio valor, uma hipersensibilidade da vaidade que deságua num estado de superexcitação da imaginação³⁹.

Com efeito, a cólera é o vício próprio da parte irascível da alma, do *thumos*. “A *physis* do *thumos*”, diz Evágrio num texto que citamos integralmente mais acima, “é combater os demônios e lutar em vista do prazer – *h`donh/j avgwni,zesqai-*, qualquer que ele seja” (II 24). Como veremos mais abaixo ao falar da noção evagriana da *apatheia* como a alma “segundo a natureza”, da mesma forma que o corpo não é um mal, também nada tem de maligno o prazer. Em Evágrio a ascese não se constitui, ou pelo menos não é entendida, como uma simples mortificação. Ao contrário, o prazer é sempre a meta (como ocorre com os filósofos antigos, o prazer é um signo de que a natureza se realizou), mas ele pode ser o prazer sugerido pelos demônios, *parà physin* (ou seja, o prazer com o que não é igual ao bem, com o que não realiza a natureza), ou pelos anjos, o puro prazer da contemplação noética ou, num grau mais alto, da gnose da Trindade inefável.

Quando usado segundo a natureza o *thumos*, e, conseqüentemente a cólera, não só são bons, como absolutamente necessários à boa ordem da alma e ao progresso espiritual: “Este é, com efeito, o uso que se deve fazer do *thumos*: combater a serpente com ódio” (PG 791105 c-d cf. TP 42). A desordem, a doença e, portanto, a condição maléfica ou demoníaca advém quando a cólera, o impulso apaixonado, se torna o agente, apropriando-se da personalidade e aprisionando o *nôus* - quando a parte se apropria do todo, enfim. *Ceder* à cólera é usar o *thumos* “contra a natureza” (cf. TP 23), é submeter-se ao demônio

³⁸ Sobre o combate à cólera e sua relação com o *thumos*, assim como a ideia de que a excitação do *thumos* é responsável pelos pesadelos, uma noção encampada por Evágrio (cf. TP 54-56), ver “República” IX, 572 a-b.

³⁹ Nesse sentido, ver o cap. 22, que repousa sobre uma observação psicológica de grande acuidade, digna de um Dostoievski: Quando os demônios conseguem perturbar o *thumos* por um pretexto qualquer eles nos sugerem que a “anacorese é bela”, ou seja, que o isolamento é a melhor opção, alimentando o rancor e a irritação da alma pela imaginação constante da pretensa ofensa e pelo remoimento imaginativo da raiva, uma irritação que poderia ser remediada pela caridade exercida no contexto social. É precisamente a situação do homem do subsolo, cuja alteração do *thumos* ultrapassa o rancor na direção da pura e simples revolta. Ao contrário, quando é a parte concupiscente que é excitada, os demônios sugerem a sociabilidade, o comércio com os corpos desejados, a fim de criar ocasiões de concretizar o seu intento ou mesmo de apenas intensificar a excitação concupiscente, aumentando a distração do *nous*. Diante disso, diz Evágrio, cumpre não obedecê-los, mas fazer – como prescreve a ética estóica e também o simples bom senso – exatamente o inverso. Ver também “Elogio” 5: “Quando a irritação enche de amargura os irmãos que vivem em comunidade, então os pensamentos [i.e., os demônios] os levam a exaltar a felicidade do solitário para que, tornando vã a paciência de que deram prova, ela [i.e., essa felicidade] os separe da caridade” (PG 79, 1100B).

e mergulhar a alma na injustiça e é contra esse estado que o monge deve lutar quando combate o pensamento da cólera que se insinua, apoderando-se de si.

A respeito da insistência de Evágrio no pensamento da cólera e na necessidade de grande vigilância em relação a ele, é interessante fazer duas observações. A primeira é a impressão de que a cólera, enquanto manifestação do *thumos* por excelência, parece remeter à ideia, emprestada de Orígenes, da psique como “amor resfriado”⁴⁰ – é indubitável que Evágrio compreende a cólera, que não obstante se apresenta na figura de um movimento intenso, como o contrário do amor. E a segunda é que essa preocupação reiterada com as afecções do *thumos*, quando contrastada com o pouco espaço que Evágrio dedica aos pensamentos ou demônios especificamente corporais (a avareza, a fornicação e a gula), demonstra o quão menos importante são para ele os pecados relacionados com a natureza propriamente sensual, a exígua atenção que ele dá à concupiscência carnal ou sexual que, como sabemos, ocupa um lugar tão importante no pensamento moral agostiniano e, por extensão, na disciplina moral do cristianismo latino. A atenção de Evágrio parece dirigir-se mais intensamente para os obstáculos propriamente psíquicos que se colocam no caminho do monge para a santidade, definida caracteristicamente por ele como gnose ou conhecimento. Embora reconheça a abstinência e a prática das virtudes ordinárias como condição fundamental para o progresso nesse caminho, elas não passam disso, isto é, de uma condição necessária, porém não suficiente, para o progresso na perfeição.

Mas a maior preocupação de Evágrio no que toca à disciplina da *praktiké*, o pensamento genérico de que ele trata mais extensamente, é sem dúvida o pensamento da *avkhdī,aj* (TP 12), chamado por ele, a partir dos “Salmos (91,6)”, de demônio do meio-dia (*meshmbrino.j*) e o mais pesado de todos (*baru,tatoj* (TP 28)) de todos os demônios. A acedia parece caracterizar de maneira especial todo o peso da condição monástica, ou, de maneira mais geral, o peso da alma ou da condição humana sem disfarces, na experiência brutal da sua prostração. Descrita como uma aversão (*mi,souj*) geral e sem objeto (ou melhor, um estado de alma em que todos os objetos, e todos os outros pensamentos, no sentido de Evágrio, não só podem como efetivamente têm lugar), um

⁴⁰ Refiro-me à cosmologia origenista, abraçada por Evágrio, que, afirmando a transformação dos intelectos caídos em psiques em razão da negligência do amor a Deus (o afastamento do “fogo divino”), tenta derivar a palavra “psique” do verbo grego *psichestai*, “resfriar”, representando a alma como uma espécie de intelecto – amor – resfriado, no caso do *thumos*, um movimento sem orientação. Cf. Orígenes, “*De Principiis*”, II, 8, 3.

estado de peso insuportável, de estagnação e paralisação da alma, mais especificamente do *thumos*, a acedia parece configurar-se como pensamento de pensamentos, paixão de paixões (o *pathos kat'exoken*), o estado passivo e prostrado, não ativo e não espontâneo por excelência. Pela descrição que dele oferece Evágrio, é como se o demônio do meio-dia contivesse todos os outros demônios em si, compondo um estado de completa saturação.

Com efeito, no capítulo 12 (de longe o mais longo capítulo dedicado a um pensamento genérico) ele diz que o demônio ou pensamento da acedia “põe em marcha todas as suas baterias para que o monge [atleta de Cristo] abandone a sua cela e fuja do estádio” (TP 12), ou seja, para que ele abandone a etapa primeira e fundamental do Cristianismo evagrianamente definido, a *praktiké* (“a via santa dos heróis”), que é justamente o estado caracterizado pelo combate (*avgw/n*) contra o mal. A acedia é, assim, algo como um momento decisivo: “Esse demônio não é seguido imediatamente de nenhum outro: um estado tranquilo (*eivrhnikh, katasta,sij*)⁴¹ e uma alegria inefável lhe sucedem na alma depois da luta (*avgw/na*)” (TP 12).

Por isso, à diferença do que acontece com praticamente todos os outros pensamentos, o demônio da acedia é caracterizado por Evágrio como um pensamento “complexo”. No seu Comentário ao Salmo 139, ele diz:

Os demônios nos atacam por meio dos pensamentos, colocando em movimento ora a parte concupiscível, ora a cólera, e outras vezes, no mesmo momento, a parte irascível e a parte concupiscível, das quais nasce o pensamento que é dito complexo; e este não sobrevém senão no momento da acedia, os outros chegando por intervalos e se sucedendo uns aos outros. O pensamento da acedia, nesse dia, não é seguido de nenhum outro pensamento, primeiro porque ele dura, e depois porque tem em si quase⁴² todos os outros pensamentos. (*Comm. In Ps 139,3*)

A acedia é, assim, o *pathos* das *pathé*: o retrato da alma impotente e cortada em pedaços, “como faz o cão com uma corça jovem” (TP 23)⁴³, prostrada diante da sua

⁴¹ O Estado tranquilo é o estado normal do *nous* quando ele não é movido pela paixão (TP 57).

⁴² Com as exceções da vã glória e do orgulho, que evidentemente não cabem nesse contexto ou nesse momento de peso e prostração.

⁴³ Vale a pena reproduzir todo o texto do capítulo: “Não te abandones ao pensamento da cólera, combatendo interiormente [*kata dianoian*] aquele que te entristeceu [*lelupekoti*], nem ao pensamento da fornicação [*porneia*], imaginando continuamente o prazer. De um lado, a alma é obscurecida, do outro, ela é convidada a deixar-se abrasar na paixão; nos dois casos, teu *nous* é manchado; e, como, no momento da prece, tu te representas essas imagens e não oferece a tua prece pura a Deus, logo te expões ao demônio da acedia, que viceja precisamente nessas disposições e põe em pedaços a alma, como faz um cão com uma corça jovem” (TP 23).

própria divisão⁴⁴. Com efeito, quando entendido no seu contexto próprio o capítulo 23 diz exatamente que a cólera e a fornicção expõem a alma à acedia porquanto se opõem como obstáculos à atividade natural do intelecto (elas “obscurecem”⁴⁵ e “mancham” o intelecto), à prece (elas trazem *eidola*, imagens, para a prece que tem que ser pura e sem imagens), à espontaneidade da alma no seu estado normal, saudável, entavando a sua *economia* e colocando-a, dessa forma, sob o jugo da guerra dos desejos, das paixões ou dos demônios (que se traduz, de maneira significativa e característica, como uma guerra entre os *eidola*) que caracterizam o seu estado caído, atual. Por isso, pode-se dizer que a acedia, pensamento “complexo”, é, no pensamento de Evágrio, a suprema figura do mal na alma.

Os principais remédios contra a acedia são a perseverança (*u`pomnh*)⁴⁶ e as lágrimas. “Pesada”, diz Evágrio, “é a tristeza, e irresistível é a acedia, mas as lágrimas diante de Deus são mais fortes que uma e outra” (“À Virgem”, 39 apud *TP* 27 p. 562)⁴⁷. É o que a tradição ascética e espiritual do Oriente chamará de o dom da compunção. Com efeito, a acedia é tão pesada que ao monge assolado por ela nada mais resta que permanecer sentado na cela – ou seja, resistir simplesmente, o que resume todo o significado da perseverança nessa situação – e chorar: não há nada, num sentido imediato, que ele possa fazer a não ser entregar, em sacrifício, a sua impotência a Deus.

Mas, como tudo o mais em Evágrio, que pode ser definido como um otimista ontológico nos termos do pensamento clássico cristão (tudo o que Deus fez e faz é “bom”), a situação não deve ser entendida apenas em seu aspecto negativo. Com efeito, esse sacrifício e essa prostração irresistível torna a acedia preciosa para o monge, na medida em que a lembrança da própria impotência, que a experiência da acedia ensina da maneira mais brutal, ajudará o solitário que conseguir chegar até o fim do caminho a lembrar-se de que a vitória não foi produzida somente por seus próprios esforços, pela sua auto-suficiência, de que ela é um dom da misericórdia divina, protegendo-o, portanto, do demônio do orgulho, que ataca precisamente o monge que está próximo de atingir o

⁴⁴ Para outra imagem dos demônios partindo aos pedaços a alma, ver *TP* 44.

⁴⁵ “O ressentimento obscurece o *nous* daquele que reza e cobre de trevas as suas preces” (*Prece* 27 PG 79, 1172 B).

⁴⁶ A perseverança diz respeito à determinação de permanecer firme na cela em meio ao assalto dos demônios, em especial “o mais pesado de todos”, sem “abandonar a cela e fugir do estádio”, como se diz no cap. 12. Cf. *TP* 28. Essa virtude se completa com a esperança, *élpis* (ver a próxima nota).

⁴⁷ O dom das lágrimas (e também a esperança – “esperar em Deus” Sl 41,6) é um remédio inspirado nos Salmos (6, 7; 41,4). No sentido inverso, o espírito da acedia afasta as lágrimas (“Monges” 56 apud p. 563).

estado de perfeição⁴⁸. A *acedia* ensina ao monge que o estado de impassibilidade, a perfeição que lhe é possível, nada tem que ver com o que os filósofos chamavam de autarquia.

A *vã glória* (*kenodoxia*, *TP* 13)) é descrita por Evágrio como um pensamento muito próximo do orgulho: uma representação imaginativa (mais uma vez, como ocorre em todos os demais casos, a reflexão sobre a *vã glória* deixa bem claro o caráter imaginativo do que Evágrio chama de “pensamentos”), a sucessão de *vãs esperanças* a respeito da própria santidade e, de maneira mais geral, da fama ou reputação (*doxa*) de santidade que o monge deseja obter. O movimento da alma próprio à *vã glória* deixa o monge combatente numa espiral de esperança (orgulho) e frustração (tristeza), numa dinâmica de bipolaridade, ora carregado em espírito (*kata dianoian*) pelas *vãs esperanças* de glórias mundanas, ora frustrado pela perspectiva ou constatação da sua não-realização. A representação da própria grandeza pode inclusive, mediante a arte demoníaca, desaguar no rebaixamento total, indicado por Evágrio como o surgimento do pensamento humilhante da fornicação no momento mesmo em que o monge imagina a multidão tocando as franjas do seu hábito em apoteose.

Como ocorre em muitos outros casos que já tivemos oportunidade de examinar, a análise evagriana da *vã glória* atesta a extrema fineza da sua observação psicológica, o quanto o seu discurso sobre a alma, a sua “psicologia”, se fundamenta no terreno sólido do auto-exame, da apreensão das artimanhas da psique e daquilo que não hesitaríamos em chamar de conhecimento de si. “Difícil escapar do pensamento da *vã glória*”, escreve ele, “pois justamente o que fazes para livrar-se dele se torna para ti uma nova fonte de *vã glória*” (*TP* 30). Assim acontece, por exemplo, com o dom das lágrimas, remédio para a *acedia*: “alguns”, diz Evágrio, “ao tirar vaidade das suas lágrimas, transformam em paixão o remédio das paixões” (Prece 7 e 8). E, ainda, no capítulo 31: “Eu observei que o demônio da *vã glória* é expulso por quase⁴⁹ todos os demônios⁵⁰, e que, quando caem

⁴⁸ Outro remédio recomendado por Evágrio contra a *acedia*, que faz o pobre monge solitário agoniar-se com uma duração demasiadamente longa da vida (*TP* 12), é agir como se devesse morrer amanhã (cf. *TP* 29). Esse ensinamento, diz ele, lhe foi passado pessoalmente por ninguém menos que São Macário do Egito, *pratikôtatos didáskalos*.

⁴⁹ Evidentemente, todos menos o orgulho.

⁵⁰ Pelo simples motivo de que o monge não poderá vangloriar-se de ser um pecador, como muitos fazem hoje em dia, no interior dos mosteiros ou não.

aqueles que o expulsam [isto é, quando o monge os vence], ele se aproxima impudentemente e expõe aos olhos do monge a grandeza das suas virtudes” (TP 31).

A vã glória e o orgulho são os demônios ou paixões próprias da parte racional da alma (ou que afetam a parte racional da alma, isto é, que dependem da reflexão), que sobrevivem quando todos os outros demônios menores foram vencidos (cf. “*Skemmata*”, 47). Sobretudo, a vã glória é a paixão ou o pecado típico da falsa sabedoria. Como diz Evágrio (TP 32), aquele que atingiu a ciência (gnose) verdadeira está imune a ela, porque o prazer da ciência é muito maior do que aquele proporcionado por qualquer auto-referência imaginativa de grandeza que se possa conceber. É o pecado ou o vício preferido do professor, do falso sábio ou do sofista – como diríamos hoje em dia, a vã glória é o pecado costumeiro do intelectual.

O demônio do orgulho (*u`perhfanij*) é o demônio intelectual por excelência, ou seja, a paixão mais própria do *nôus* (ou aquela que o afeta exclusivamente). Considerando a doutrina evagriana da criação do cosmos visível (segunda criação) como tendo sido propiciada pela queda dos intelectos criados na origem (a primeira criação), pode-se dizer que o orgulho foi a primeira de todas as paixões, a única que poderia ter afetado um intelecto puro, sem corpo – um voltar-se do intelecto para si mesmo -, a ponto de fazê-lo afastar-se da contemplação de Deus. Ele é, assim, o demônio mais grave e mais perigoso de todos (no sentido de ser o mais prenhe de conseqüências), inclusive e talvez principalmente porque tem como alvo o monge *apathos* que se encontra no limiar da perfeição e que já andou um bom caminho na gnose. No capítulo 14 do *Tratado Prático* Evágrio escreve:

O demônio do orgulho é aquele que conduz a alma à queda mais grave. Ele a incita, com efeito, a não reconhecer a ajuda de Deus, mas a crer que ela é ela própria a causa das suas boas ações, e a olhar do alto os irmãos considerando-os não inteligentes porque ignoram isto a seu respeito. Sucodem-lhe a cólera, a tristeza e, o que é o último dos males, a perdição do espírito, a mania, a visão de um bando de demônios no ar (TP 14).

Na representação que dele faz Evágrio, o demônio do orgulho é, sobretudo, aquele que leva o *nôus* a blasfemar (cf. TP. 43, 46 e 51), vexando o monge *ápathos* (isto é, já vitorioso das outras paixões) durante a oração. No “Antirrético VIII”, Evágrio diz que esse demônio se lança, no momento da oração, “com cólera e ousadia e profere uma grande blasfêmia contra Deus e contra os seus santos anjos. Eles sabem o que eu quero

dizer, os que foram tentados por ele”. Essas blasfêmias ensejadas ou sugeridas pelo demônio do orgulho são muito apropriadamente descritas como heresias ou erros teológicos (isto é, o erro próprio do herege, o erro obstinado), que representam coisas, em particular conceitos, indignos sobre Deus – o que torna o orgulho particularmente perigoso, na medida em que afasta o monge para longe da verdade e o faz afundar no erro como nenhuma outra paixão é capaz de fazer.

Como exemplos de “blasfêmias” sugeridas pelo demônio do orgulho, Evágrio menciona a negação do livre arbítrio, a ideia de que pecamos involuntariamente e que, por conseguinte, o julgamento divino é injusto, o perguntar-se se Deus está ou não em nós; considerar os demônios como deuses (isto é, a idolatria em qualquer das suas formas, mais ou menos sutis); ou ainda negar o benefício que Deus nos fez ao nos dar um corpo. De uma maneira mais geral, o orgulho implica a negação da graça e do socorro divino, a representação da própria auto-suficiência e, por conseguinte, o fechamento da alma para Deus.

Esse fechamento é, segundo Evágrio, fatal para a alma, que tende a ser dominada pelas partes em conflito e pelos pensamentos em luta, sucumbindo à própria fragmentação sem esperança de uma unidade possível. O último estágio do orgulho é, evidentemente, o desespero e a morte da alma em total isolamento, sufocada pela miséria sem saída que ela teima em não reconhecer (na medida em que não reconhece que, para ela, a única alternativa de integridade é a sua integração em Deus). Em mais uma demonstração de grande acuidade psicológica, Evágrio diz que os “pensamentos orgulhosos privam o *nôus* da *parrhesia* no momento da oração” (“Antirrético VIII”, 10 e 28), o que equivale a dizer que o orgulho ou a presença dele retira do *nôus* a “licença ou franquia de falar” (o significado original de *parrhsi,a*) diante de Deus, o soberano, justamente porque o impede de reconhecê-lo como soberano, recusa que é própria do orgulhoso, como quer que ele seja concebido. Considerando a afirmação do ponto de vista da coerência interna da visão psicológica e religiosa de Evágrio, trata-se de uma grande, de uma imensa intuição: com efeito, se o único modo de falar ao Deus soberano é suplicando a ele (*proseukés theou*), não pode falar-lhe, evidentemente, quem não se coloca na posição de suplicante – precisamente o caso daquele que sucumbe às sugestões do demônio do orgulho!

O remédio contra o orgulho são os pensamentos que “engendram a humildade” (*tapeinofrosu,nhn... evmpoiou/sin*) – a lembrança das faltas passadas, da antiga servidão

das paixões (lembança na qual, como dissemos, a experiência da acedia cumpre um papel fundamental), e a noção de que se atingiu a *apatheia*, o cume da integridade psíquica e espiritual, entendido como a vitória sobre a fragmentação empírica da alma e sobre a vida no pecado *segundo o mundo*, pela misericórdia do Cristo, e não pelo mérito ou esforço pessoal exclusivamente (TP 33). Enfim, o remédio contra o orgulho é compreender que não há nada do que se orgulhar, que tudo que se tem é dado, uma vez que o orgulho, para Evágrio, é sobretudo a recusa em “reconhecer o socorro divino” (TP 14), o que para um monge dedicado à *praktiké*, que persevera no seguimento do Cristo, é nada menos que fatal.

***Apatheia*, caridade e gnose**

A meta da *praktike*, que é ao mesmo condição para a gnose (a “verdadeira ciência dos seres” - *fusikh*,) e, com ela, para a *theologia*, é descrita por Evágrio como “impassibilidade”, *avpa,qeia*, da qual ele oferece ao longo da sua obra uma variedade de definições: “flor da prática”, “mãe” e “filha” da caridade (TP 81), “porta da gnose”, “estado irênico da alma” (TP 58), “Sabá da alma racional” (KG IV, 44)⁵¹, realização da imagem de Deus e do modo de vida angélico, que nesse ponto apenas interpreta Evágrio, *Integritatis Culmen*⁵².

O conceito de *apatheia* tem uma longa história na filosofia antiga à qual, aqui, não podemos senão aludir. A identificação entre *apatheia* e perfeição é geral no pensamento clássico, em primeiro lugar aplicada à divindade (entendida “como se deve”, sem antropomorfismos), e depois à perfeição moral do homem. Significando literalmente “ausência de paixões”, essa identificação entre *apatheia* e perfeição depende, evidentemente, da avaliação que se faça das paixões. Em Platão, por exemplo, nesse ponto, assim como em muitos outros, fonte remota de Evágrio, as paixões são doenças oriundas de um princípio desejante (*to epithumetikon*) e de um princípio de irascibilidade (*to thumikon*) que se opõem, como inimigos, ao princípio razoável (*to logikon*) (“República” IV, 439d-441c), que deve trazê-los, como mostra a metáfora da carruagem

⁵¹ A *apatheia* é o Sabá da alma racional: “O sabá é o repouso da alma racional, no qual ela está naturalmente disposta a não violar os limites da natureza” (KG IV, 44).

⁵² Cassiano, *Instituições Cenobíticas* 11.

no “Fedro”, na rédea curta, na medida em que se constitui no elemento hegemônico ou na parte da alma hierarquicamente superior.

Nesse mesmo sentido, o conceito de *apatheia* conheceu grande voga entre os estóicos, sem deixar de estar presente também no conceito aristotélico do homem feliz como o homem autárquico e que tem controle de si (*sophronumous, enkratos*), conceito do qual partiram os discípulos da Stoa. Como vimos, para os estóicos, a tendência geral é de uma avaliação negativa das paixões, com algumas exceções de “bons afetos” que confirmam a regra, como a alegria, a circunspeção (*eulabeia*) e a força da vontade.

Mesmo diante das contradições da imagem bíblica de Deus, descrito antropomorficamente como passível de arrependimento, ciúme, cólera ou piedade, e especialmente da paixão divina do Cristo⁵³, os primeiros autores cristãos não hesitaram em falar na *apatheia* como representação da soberana liberdade da divindade, como foi o caso de Inácio de Antioquia, por exemplo, ao evocar “o impassível que por nós se fez passível” (“Carta a Policarpo” III, 2). Mas de todos os padres anteriores a Evágrio, é sobretudo Clemente, provavelmente sob a influência da filosofia moral estóica, que transpõe a representação da divindade soberana como *apathos* para o ideal de perfeição moral do ser humano e inclusive como condição para o conhecimento de Deus, inaugurando justamente a linha de interpretação que Evágrio irá desenvolver.

Com efeito, e nesse caso seguindo de perto não apenas Clemente, mas também a melhor tradição filosófica que lhe antecedeu, para Evágrio, a *apatheia* ou ausência de paixões nada tem que ver com o que conhecemos como “apatia”. A vitória sobre as paixões obtida pelo monge por meio da *praktiké* está longe de representar insensibilidade, indiferença ou estagnação anímica. Muito pelo contrário, é somente na *apatheia* que a alma encontra a sua verdadeira saúde e a sua verdadeira liberdade – a sua verdadeira *atividade* -, precisamente porque somente esse estado “irênico”, não perturbado, corresponde à unidade e integridade que caracteriza a alma “segundo a natureza”, isto é,

⁵³ John Milbank, que assina o verbete “paixões” no “Dicionário Crítico de Teologia”, coloca nos seguintes termos o entendimento ortodoxo da paixão de Cristo, a especificidade teológica do sofrimento redentor do *logos* divino: “um sofrimento sem passividade nem ressentimento, certamente imposto de fora, mas que consiste em um dom oferecido livremente de dentro, e que revela a constância [i.e., a imutabilidade] do amor” (DCT, 882), que desse modo não é concebido como paixão (=passividade), mas como atividade soberana – a atividade soberana.

na intenção primeira da sua constituição original. O meio mais seguro de compreender tão precisamente quanto possível o que a *apatheia* significa para Evágrio é refletir sobre o que ele diz a respeito da interação entre as três partes da alma, das funções específicas de cada uma delas, de como essa interação se dá empiricamente no regime psíquico fragmentado que conhecemos e, finalmente, tentar se figurar os termos em que, ao fim da disciplina de unificação e do processo de “desimaginação” (para usar um termo da mística de Mestre Eckhardt: *entbildung*) nos quais consistem a *praktiké*, ela pode e deve se dar.

Quando fazemos isso percebemos que não há, em Evágrio, como, aliás, é o caso em grande parte do pensamento moral predominante na filosofia antiga, uma simples rejeição do movimento e uma conseqüente defesa da imobilidade, da apatia ou da indiferença em relação aos sentimentos ou ao mundo exterior. A equação que identifica paixões com doença e, portanto, a ausência de paixões com a saúde, revela derivar, quando se a considera apropriadamente, de uma apreensão da psicologia humana que é bem mais sutil e bem mais profunda do que o seu retrato caricatural, em negativo, normalmente nos leva a crer. Ao invés do esquema movimento/imobilidade, paixão/apatia, na verdade uma falsa polaridade, o que está em jogo no estabelecimento da *apatheia* como meta e imagem de perfeição é a distinção entre dois tipos de movimento, um movimento desordenado e contra a natureza (*para. fu, sin*), apaixonado, parcial, unilateral, desorientado, fútil e aprisionante (numa palavra, demoníaco), que deve ser evitado e combatido, e um movimento ordenado, harmônico, espontâneo, equilibrado, “justo”, ativo, livre, significativo, que assim o é porque é segundo a natureza (*kata. fu, sin*), e que por isso deve ser procurado.

Dois textos de Evágrio, distantes um do outro tanto no espaço quanto no tempo, parecem estabelecer os termos da sua formulação própria da *apatheia* como saúde da alma tão exatamente quanto se a possa conceber. No capítulo 86 do “Tratado Prático”, ele diz: “A alma racional (*yuch. logikh.*) age segundo a natureza (*kata. fu, sin evnergei/*) quando a sua parte concupiscível (*me, roj evpiqumhtiko.n*) tende à virtude⁵⁴, quando a sua parte irascível (*qumiko.n*) luta por ela e a sua parte racional (*logistiko.n*) percebe (*evpiba, llei*) a contemplação (*qewri, a/*) dos seres” (TP 86). A saúde da alma que o exercício da *praktiké* curou das paixões que a despedaçavam é, portanto, descrita, não

⁵⁴ Isto é, quando o *eros* deseja ou tende para o bem (=Deus), uma ideia fundamental na antropologia de Gregório de Nissa.

como indiferença ou insensibilidade, mas, ao contrário, como um tipo específico de atividade – a atividade *kata phusin*, segundo a natureza ou a atividade natural.

Como já foi observado mais acima a propósito da avaliação negativa dos “pensamentos” em sua relação com as partes da alma, não é o corpo ou a cólera ou o *thumos* que são maus em si, mas o uso que a alma considerada como um todo faz dele – vale dizer, se ela usa o *thumos* sob o comando e a orientação do *nôus* para aquilo em vista do que o *thumos* foi criado pela Providência divina, ou se ela é usada por ele, determinando o intelecto como *cativo* da cólera ou irascibilidade⁵⁵. Com efeito, da mesma forma que a parte desejante é fundamental para o progresso espiritual quando tende para a virtude (e não quando busca comandar as outras duas partes, subvertendo a hierarquia “natural”), “o *thumos* excelente é a faculdade da alma destruidora dos maus pensamentos”; no estado apaixonado, vicioso, de doença ou de “depravação”, ao contrário, ele se transforma na “potência da alma doente destruidora dos pensamentos retos”, configurando o clássico exemplo da subversão de um dom⁵⁶.

Há, assim, um bom e um mau uso da cólera, um uso *katá phusin*, exemplificado no capítulo 42 do “Tratado Prático”, que descreve a cólera espantando os demônios para a consecução da prece pura, e um uso *pará phusin*, exemplificado pelo capítulo 23 estudado na seção anterior. Colocando o problema de outro modo, pode-se dizer que cólera é o vício próprio da parte irascível da alma, do *thumos*, mas que “a *physis* do *thumos*”, como afirma o capítulo 24, “é combater os demônios e lutar em vista do prazer (*h`donh/j avgwni,zesqai*)” (TP 24)⁵⁷. Como já foi observado na seção anterior, esse prazer buscado pelo *thumos* que opera segundo a natureza, o prazer segundo a natureza, é o indício de que essa parte da alma está funcionando nos limites e segundo a prescrição que lhe atribui a sua constituição natural – em linguagem bíblica, é um sinal de que ela cumpre o desígnio que lhe foi assinalado na criação.

⁵⁵ Por aí percebemos o quão pode ser enganosa uma interpretação literal da designação medieval do intelecto teológico, no qual a filosofia é “serva” da teologia, como *intellectus captivus*.

⁵⁶ *Skemmata* 8 (versão siríaca, ed. Frankenberg, p. 430, 8-10). “A parte irascível, como a parte concupiscível da alma e o próprio corpo, é coisa naturalmente boa que foi dada ao homem para lhe servir de apoio na guerra contra os demônios”, que justamente embaralharam a ordem natural entre essas três partes que compõem a alma (“Pensamentos” 17). Cf. “Elogio” 10: “Esse é, com efeito, o uso que se deve fazer da parte irascível: combater a serpente com ódio... Não vá subverter o uso que fazes da parte irascível para usá-la contra a natureza irritando-te contra o teu irmão”.

⁵⁷ “A parte irascível luta naturalmente em vista do prazer” (TP 99).

O segundo texto que nos esclarece sobre o conceito propriamente evagriano da *apatheia* faz parte dos “Kephalaia Gnostiká” (IV, 73). Nele, Evágrio especifica o conteúdo propriamente religioso da sua noção da impassibilidade como atividade natural das partes da alma, afirmando, em outras palavras, que a saúde da alma é estar inteiramente voltada – vale dizer, ter as três partes que a compõem inteiramente voltadas - para Deus: “Aquele cujo *nôus* está a todo tempo voltado para o Senhor, cuja parte irascível é cheia de humildade em consequência da recordação de Deus e cuja *epithumia* está toda inclinada para o Senhor, a este cabe não temer os adversários que nos circundam [no ar] fora de nossos corpos”. Este é aquele – o monge - que, por meio da *praktiké*, obteve a total reorientação da própria alma, recebendo sem paixão as memórias e os objetos que nela penetram⁵⁸, e integrando as partes que a compõem num todo harmônico expresso pelo estado irênico de impassibilidade ou *apatheia*: no qual o *nôus*, a sua verdadeira personalidade (a “alma” em sentido próprio), antes despedaçado e obscurecido pela atração e multiplicação dos *logismoi* que o distraem por arte demoníaca, pode finalmente se manifestar em toda a pureza da sua luz – que Evágrio qualifica muito caracteristicamente como “o lugar de Deus”⁵⁹.

Quando o monge vence as paixões e atinge o estado de impassibilidade, que Evágrio define no sentido prático como a prerrogativa de rezar sem imagens ou distração⁶⁰ (para Evágrio rezar, no sentido de contemplar a Deus, é simplesmente a “atividade natural” – *energeian kata phusin* – do *nôus*), chega-se ao termo da *praktiké*, que, com efeito, não chega realmente a ter um termo, pelo menos enquanto a vida do monge e a sua inerência numa natureza sensual/corporal persistirem⁶¹: mesmo no estágio mais avançado da gnose e da teologia, os estágios que, como vimos, se sucedem à *praktiké*

⁵⁸ No capítulo 38 ele escreve: “É pelas sensações que as paixões são naturalmente desencadeadas (*kinei/sqai*); e se a caridade e a abstinência estão presentes elas não serão desencadeadas; no entanto, na ausência [dessas virtudes], elas o serão”.

⁵⁹ A mística evagriana da oração pura, tematizada um pouco em todo lugar da sua obra, mas especialmente no “Tratado da Oração”, não é objeto desse ensaio e por isso não será tratada aqui. Para ela, cf. A. Guillaumont, “Um philosophe au désert”, Op. Cit., p. 298 e ss e idem, “La vision de l’intellect par lui même dans la mystique évagrienne in “Études sur la Spiritualité de L’Orient Chrétien”, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité Orientale, 66), Bellefontaine, 1996, pp. 143-150.

⁶⁰ “Quando o intelecto começa a rezar sem distração então todo o combate se dá, dia e noite, em torno da parte irascível da alma” (TP 63). Começar a rezar sem distração é o primeiro sinal de que a *apatheia* se aproxima.

⁶¹ Cf. TP 77, onde Evágrio sugere que a *praktiké* e a luta contra as paixões que ela implica não tem um termo, mas prosseguem até a morte, com o monge sempre tendo que exercitar o controle sobre as emoções que as imagens sensíveis ou pensamentos estão sempre a ponto de despertar. No capítulo 36 ele faz uma distinção ulterior entre paixões da alma e paixões do corpo, nesse caso segundo o critério da sua duração: as paixões da alma persistem até a morte enquanto as do corpo se retiram, segundo ele, mais rapidamente.

na disciplina ou filosofia cristã, existem monges mais ou menos *apathos*, sem existir, entretanto, nenhum que seja *apathos* (i.e., perfeito) pura e simplesmente – condição que pertence apenas aos intelectos sem corpo, aos anjos, e acima deles, ao Cristo e Deus. Esse fato conduz Evágrio a colocar em circulação a ideia de uma progressão na *apatheia* (ou de uma impassibilidade progressiva), sugerindo, com isso, que as etapas que compõem o *crístianismo* do monge não devem ser entendidas, com rigor excessivo, apenas como momentos em sucessão, mas como caminhos que constituem, em paralelo e em conjunto, uma filosofia ou modo de vida total.

Considerações Finais

Para concluir, penso que seria oportuno tecer algumas poucas e brevíssimas considerações sobre a doutrina evagriana segundo a qual a caridade é o termo da *praktiké* (TP 84), exigindo a impassibilidade como sua condição, e de que a *apatheia* e a caridade são, por sua vez, condições *sine qua non* da verdadeira gnose, entendida não só como teologia, mas inclusive como física⁶². No “Tratado Prático”, Evágrio define a caridade como “comportar-se para com toda imagem de Deus da mesma maneira que em relação ao Modelo, mesmo quando os demônios buscam manchá-la” (TP 89). A caridade é ao mesmo tempo “filha da *apatheia*” e conduz à *apatheia*, o que só pode ser entendido, à maneira do parágrafo anterior, pela ideia de uma impassibilidade progressiva. Mas a pergunta que se impõe a esse respeito é por que somente o *apathos* é capaz de caridade (*avgá,ph*) ou amor espiritual? O que faz com que a caridade seja incompatível com a paixão, a ponto de levar Clemente, também nesse ponto autêntico precursor de Evágrio, a afirmar categoricamente que “uma alma apaixonada é incapaz de amor (*ágape*)”⁶³?

Muito do que já foi dito até aqui pode servir de resposta a essa pergunta. Mas o que me parece definitivo nesse sentido é a noção, que percorre toda a psicologia e a ética de Evágrio, de que o amor e a virtude não são aquilo que nós, modernos, costumamos chamar de “sentimento” ou “emoção”, mas precisamente o contrário disso: é apenas

⁶² O caminho completo é descrito por Evágrio ainda no Prólogo ao “Tratado Prático” (§ 8), correspondente a uma carta endereçada a um certo Anatólios, nos seguintes termos: “a fê, filhinhos, é reforçada pelo temor de Deus, e este, por sua vez, pela abstinência (*evkra,teia*); essa última é tornada inflexível pela perseverança e pela esperança, das quais nasce a impassibilidade, que tem como filha a caridade; e a caridade é a porta da ciência natural (*gnw,sewj fusikh/j*), à qual se sucedem a teologia e, por fim, a beatitude (*makario,thj*)” (TP 08).

⁶³ Estrômatas, III, 5, 43, 1.

quando a personalidade se estabiliza, quando ela deixa de ser dominada por uma das partes em luta que buscam lhe possuir (e que, lembremos, não fazem parte da sua constituição essencial, tendo sido ajuntadas providencialmente, isto é, acidentalmente desde fora), é apenas quando ela alcança, pela vitória sobre as paixões, uma perspectiva de real integridade, de real atividade (não devemos jamais esquecer que, para Evágrio, assim como para os antigos, paixão é algo que se padece, sendo, portanto, o contrário de atividade, liberdade ou iniciativa) que ela pode aspirar à justiça e ao bem – somente uma alma boa, saudável, ordenada, “segundo a natureza”, é capaz de praticar (não exatamente “sentir”) o único amor considerado legítimo, amando o bem segundo o bem. Pois não é isso que, para Evágrio, é a caridade, o reconhecimento do bem, da imagem divina, em toda criatura de Deus?

O outro problema a ser considerado, um problema que em essência é correlato ao que acabamos de comentar, é de que modo a caridade pode ser uma condição necessária para a ciência, se é verdade que a filosofia, como a define Leo Strauss num texto famoso, é e tem de ser absolutamente “sem vergonha”, no sentido de ser autônoma e, portanto, de ter de prestar contas somente àquilo que os iluministas chamavam triunfalmente de o tribunal da razão⁶⁴. Apesar da sensação, para alguns inevitável, de que estamos diante de um paradoxo ou mesmo de uma simples falácia, a minha impressão é a de que é justamente nesse ponto que a coerência e a profundidade da visão psicológica de Evágrio Pôntico se mostram em todo o seu esplendor. Para ele, a caridade é condição para a ciência porque existem, de fato, duas ciências que, apesar da homonímia, divergem radicalmente entre si. No capítulo 45 do “Gnóstico ou Aquele que tornou-se digno da ciência” ele escreve, retomando uma doutrina de Basílio que pode ser atribuída também a Clemente e Orígenes antes dele:

A coluna da verdade, Basílio da Capadócia, disse: a ciência que provém dos homens é fortificada pelo estudo e o exercício assíduos, mas aquela que vem em nós pela graça de Deus o é pela justiça, o domínio da cólera e a misericórdia. A primeira é possível recebê-la mesmo quem está

⁶⁴ Em diversas partes da sua obra (cf., p. ex., “A Giving of Accounts” in “Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity”, SUNNY, 1997) Strauss sugere, contrariando, não sem um certo tremor, a doutrina exotérica dos filósofos clássicos, que a sabedoria é, em princípio, independente da virtude. Exatamente o contrário é verdade para Evágrio, e por razões que vão além daquelas que os filósofos clássicos, seguindo algumas das pistas (para Strauss “exotéricas”) deixadas pelo Sócrates platônico, apresentavam para sustentar a identidade entre a verdade e o bem. Evágrio é, com efeito, bastante técnico nesse sentido: para ele o remédio para a mobilidade natural do intelecto é o “estado excelente” (*evxij aristh.*), entendido como o estabelecimento ou a fixação do intelecto vagabundo nas virtudes (concebidas como contrárias ao estado de perturbação e agitação desordenada representado pelas paixões): “O assento do *nous* é o estado excelente que mantém aquele que nele se encontra inamovível ou difícil de mover” (*Comm. Prov.*, 18,16).

sujeito às paixões; mas a segunda somente os impassíveis são capazes dela, eles que, ademais, na hora da prece, contemplam a própria luz do seu *nôus* que os ilumina (GN 45).

A menção à graça que concede o segundo e, aparentemente, mais importante tipo de ciência, não deve nos enganar aqui. Sim, a gnose de que fala Evágrio, mesmo no sentido banal do conhecimento das naturezas que compõem o mundo visível - ou seja, no sentido clássico da *fusikh/ qeori,a* -, é representada como uma ciência que só é possível pela graça de Deus. Mas a diferença entre as duas ciências vai muito além da polaridade agostiniana natureza/grça e contém um aspecto intensamente concreto no sentido psicológico que empresta à nossa discussão uma qualificação ulterior. Segundo os princípios da psicologia de Evágrio, a primeira ciência – a ciência da *dia,noia* - é potencialmente falsa ou ao menos falaz, inútil em relação ao que realmente importa (o “único necessário”), sobretudo porque, nela, não é o eu verdadeiro do homem – o *nôus* - que é sujeito da ciência (e o *nous* é, evidentemente, mesmo para os filósofos, e talvez para eles em primeiro lugar, o único sujeito possível de ciência), por mais que assim se o represente, mas aquele eu aparente que, na verdade, é a manifestação disfarçada de algum demônio ou paixão – uma parte, apenas, da personalidade (a personalidade em estado de possessão), que ademais a perverte e obscurece, como vimos ser o que de ordinário acontece, segundo Evágrio, com a alma despedaçada pelos “pensamentos” e paixões.

Interpretado nesses termos, Evágrio me parece ascender a uma percepção que será crucial para toda a noção de conhecimento, de ciência ou de *philosophia* compartilhada pela mística cristã posterior a ele, uma percepção que, em seus pontos essenciais, parece coincidir com aquela “suspeita” nietzscheana de que todo conhecimento ou construção teórica (assim como todo sistema moral) nada mais é que a manifestação específica, traduzida em conceitos, de um *quantum* ou de uma vontade de poder – de um *daimon* – que toma posse da personalidade do sujeito – da sua “razão” ou “intelecto” - e se afirma, através dele, como reivindicação de verdade e conhecimento.

Com efeito, é um fato geralmente negligenciado, tanto pelos que cultivam a história da filosofia quanto pelos estudiosos do cristianismo patrístico de maneira geral, que a tradição ascética ou monástica cristã tem, sobre a relação entre as paixões e a razão no seu sentido normal de doutrinas da razão discursiva, da lógica, das cosmologias e mesmo das éticas (o que inclui, naturalmente, a teologia no sentido antigo), ou, numa palavra, dos sistemas filosóficos em geral, uma visão muito semelhante à visão da

filosofia pós-moderna ou pós-nietzscheana de que a razão teórica no seu sentido normal, isto é, não “gnóstico” (na acepção ortodoxa da gnose), deve ser vista como *função* dos desejos, das pulsões ou dos impulsos pré ou infra-rationais que a determinam como uma *razão apaixonada* – instrumento passivo de algo mais primário (as paixões ou a guerra entre elas) que a tem sobre seu poder.

Por mais estranho que possa parecer, a sutilíssima e experimentalíssima psicologia de Evágrio nos leva a concluir que, neste ponto, padres e pós-modernos concordam de maneira quase integral. Apenas a avaliação que eles fazem do fenômeno é inversa: enquanto os pós-modernos ou bem encaram essa determinação ou instrumentalidade inescapável da razão com naturalidade científica ou analítica⁶⁵ ou bem a louvam como a afirmação da vida sobre a morte (a “grande saúde” de Nietzsche), os padres e monges a deploram como possessão demoníaca e inversão da ordem natural da alma, que, em última instância, pode levá-la à destruição.

Seja como for, o fato é que para Evágrio só é capaz de verdadeira ciência o caridoso que combateu e tornou-se vitorioso sobre as paixões, aquele a quem o intelecto se determina espontaneamente (como autêntico *Eros* divino), segundo a natureza, e que não é determinado por nada parcial e fragmentado que lhe seja exterior (por nenhum “demônio” ou “complexo”, conforme a linguagem que se queira usar). Sem dúvida estamos diante de uma noção que é muito diferente da noção de *apatheia* como “autarquia”, onipresente na filosofia moral dos filósofos pagãos, uma noção na qual a afirmação da *apatheia* como condição necessária para a espontaneidade do *nôus* deve ser entendida como uma espécie de *autarquia de Deus em nós como imagem* (o *nôus* é, em nós, a imagem, o “lugar de Deus”), algo que é, num sentido muito verdadeiro, o exato oposto do significado da autarquia para a filosofia clássica pagã, ela mesmo bastante diferente do conceito moderno de autonomia.

Com efeito, o fato de a *praktiké* de Evágrio culminar na afirmação da caridade como condição e passagem – “porta” – necessária para a “ciência verdadeira dos seres”⁶⁶

⁶⁵ Cf. Hume – *Tratado da Natureza Humana*, II, 3, 3 e ss.

⁶⁶ A caridade é para Evágrio a maior de todas as virtudes (cf. TP 38, a reflexão sobre a caridade a partir do elogio que dela faz Paulo em I Cor 13,13). No seu pensamento ela é inclusive a virtude do virtuoso por excelência, Moisés (cf. Carta 56). A caridade é *ophiomakes*, isto é, ela combate a serpente (Lev 11,22), vale dizer, a cólera, que para Evágrio é, como sabemos, um obstáculo muito mais importante à integridade da alma e ao progresso espiritual do monge que os desejos do corpo, que para os platônicos, como Fílon, por exemplo, correspondiam justamente à serpente da perdição. Essa diferença mostra o quanto Evágrio se

não pode deixar de sugerir que o exame a que o filósofo – para Evágrio, o monge - precisa se submeter para tornar-se um autêntico sujeito de ciência – e, por conseguinte, um filósofo na plena acepção do termo – é algo deveras diverso, e, porque não dizer, essencialmente diverso, do *ezetazein* socrático, o que nos obriga a olhar para a noção patrística do cristianismo como *vera philosophia* de maneira bem menos ingênua e confiada do que muitos dos melhores entre nós vêm fazendo até aqui. De fato, quem quer que leve a sério o conceito antiquado de “verdade” nas coisas do espírito não se vê em condição de duvidar – e, principalmente, não tem o contrário simplesmente por certo e evidente – de que a obra de Evágrio, especialmente a reflexão sobre a espantosa profundidade da sua “psicologia”, tenha o poder de reorientar ou questionar a nossa avaliação costumeira, consolidada ou “tradicional” (firmemente estabelecida por mais de cinco séculos de crítica científica da religião) da reivindicação propriamente cognitiva da doutrina cristã.

No que consiste efetivamente essa “gnose verdadeira” que Evágrio opõe à ciência dos pagãos e que para ele se encontra acessível não ao sábio erudito, mas apenas ao discípulo perfeito, ao verdadeiro seguidor, é algo que teremos de deixar para outra ocasião⁶⁷.

Referências

distancia de alguns dos princípios fundamentais da ética do platonismo, da qual, por outro lado, ele é decerto tão devedor.

⁶⁷ Como já foi dito, a eliminação das paixões e a guerra contra os demônios não é mais do que uma parte do combate espiritual, ainda que prossiga por toda a vida. A última parte da *praktiké*, uma vez as paixões eliminadas e os demônios vencidos, é a gnose do que Evágrio chama dos *logoi* da guerra, vale dizer, o entendimento do mal que se acabou de vencer e suas razões (a compreensão dos juízos e decretos da divina providência), provavelmente nos termos do esoterismo de Orígenes, que fala de um mal no mundo em última instância passível de redenção universal. Mas essa ciência apenas o *ápathos*, o impassível, aquele em quem o intelecto começa a brilhar pode ter acesso a ela. “A anacorese é doce depois da eliminação das paixões: então tem-se somente lembranças puras e a luta não dispõe de agora em diante o monge ao combate, mas à sua própria contemplação” (TP 36), isto é, à contemplação das razões da própria luta.

- CASSIANO, João. *Institutiones*. ed. Michael PETSCHENIG in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 17, Vindobonae, 1888.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Estrômatas* in *Les Pères de L'église*, V. Sapia, Paris, 1839.
- DRISCOLL, Jeremy. *Steps to Spiritual Perfection. Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*. The Newman Press, N. Iorque, 2005.
- GUILLAUMONT, Antoine de. *Un Philosophe au Désert, Évagre le Pontique*, Vrin, Paris, 2009
- GUILLAUMONT, Antoine de. *Études sur la Spiritualité de L'Orient Chrétien*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité Orientale, 66), Bellefontaine, 1996,
- LACOSTE, Jean Yves (ed.). *Dicionário Crítico de Teologia*. Loyola, São Paulo, 2004.
- MCGIN, Bernard. *A History of Western Christian Mysticism: a four volume series. The Foundations of Mysticism. The Presence of God: Origins to the Fifth Century* (vol. 1), Crossroad, New York, 1991.
- NISSA, Gregório de. *La Vie de Moïse (Vita Moïse)*. Ed. Du Cerf, Paris, 2000 (SC 1 bis).
- ORÍGENES. *On first Principles (De principiis)*. Harper & Row, Nova Iorque, 1973.
- PÔNTICO, Evágrio. *Traité Pratique ou Le Moine* (doravante TP), texto grego, trad. e notas de Antoine Guillaumont, Éditions du Cerf, 1971 (SC 171)
- PÔNTICO, Evágrio. *Le gnostique* (SC 356). Ed. Du Cerf, Paris, 1989.
- PÔNTICO, Evágrio. *Sur le Pensées* (SC 438). Ed. Du. Cerf, Paris, 1998.
- PÔNTICO, Evágrio. *Les six centuries des "Kephalaia Gnostiké" d'Évagre le Pontique* (ed. A. Guillaumont). *Patrologia Orientalis*. T. XXVIII, Fasc. I, Firmin Didot, Paris, 1958.
- PÔNTICO, Evágrio. *Scholies à L'Ecclésiaste* (SC 397). Ed. Du Cerf, Paris, 1993.
- PÔNTICO, Evágrio. *Chapitres des disciples d'Évagre* (SC 514). Ed. Du Cerf, Paris, 2007.
- PÔNTICO, Evágrio. *Talking Back (Antirrhêtikos)*. Cirstecians Studies, Minesota, 2009.
- SINKEWICZ, Robert. E. *Evagrius of Pontus, the Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Oxford, 2003
- VON ARMIN, Hans. *Stoici Antichi. Tutti i Frammenti* (ed. Italiana do Stoicorum Veterum Fragmenta- SVF), Bompiani, Milão, 2002.