



A ASCESE DAS EMOÇÕES EM EPICTETO E EM EVÁGRIO PÔNTICO

Marcus Reis Pinheiro
Universidade Federal Fluminense
Dept. e Programa de Pós-Graduação em Filosofia

RESUMO: As emoções (*páthos*) tanto em Epicteto (55-135 d.c.) quanto em Evágrio Pôntico (346-400 d.c.) são consideradas frutos de equívocos da alma humana frente aos objetos que se nos apresentam. Em ambos, há técnicas e exercícios ascéticos cujo objetivo é superar as emoções. Salta aos olhos de quem se aproxima destes pensadores que as continuidades e rupturas entre as duas propostas são muito ricas e delicadas. Tendo isto em vista, o objetivo deste projeto é pesquisar e descrever alguns elementos que configuram a teoria das emoções nos estoicos em geral e em Epicteto em particular e compará-los com a teoria dos (maus) pensamentos (*logismoi*) em Evágrio. Assim, temos três partes principais do projeto: analisar e descrever a teoria das emoções nos (1) estoicos e em Epicteto, depois em (2) Evágrio e por fim, (3) traçar paralelos, rupturas e continuidades nestas teorias.

PALAVRAS-CHAVE: Emoções, Estoicos, Epicteto, Evágrio Pôntico

RESUME: Les émotions (*páthos*) chez Epictet et chez Evagre sont considérée comme des consequences des malentendu de l'âme humaine devant les objects qui nous sont présentés. Dans les deux, il y a des techniques et des exercices ascétiques dont le but est de surmonter les émotions. C'est évident pour ceux qui s'approchent de ces penseurs que les continuités et les ruptures entre les deux sont très riches et délicates. Dans cet horizon, l'objectif de ce projet est d'étudier et de décrire certains éléments qui configurent la théorie des émotions dans les stoiciens en général et dans Epictet en particulier et de les comparer avec la théorie des (mauvaises) pensées (*logismoi*) à Evagre. Ainsi, nous avons trois parties principales du projet: analyser et décrire la théorie des émotions (1) dans les stoiciens et dans Epictet, après (2) dans Evagre et, enfin, (3) établir des parallèles, des ruptures et des continuités dans ces théories.

MOTS-CLES: Émotions, Stoiciens, Epictet, Évagre le Pontique.

Introdução

O que são as emoções? Qual a sua origem? Haveria um modo de superá-las ou controlá-las, especialmente no caso em que são causas de aflições humanas? Na história da filosofia, diversos autores se voltaram para essas questões e o presente artigo se propõe investigar uma época muito rica nas teorias sobre as emoções e uma de suas transformações mais importantes: aquela do mundo pagão para o mundo cristão. Voltaremos nossa atenção para uma época crucial da formação do ocidente: os primeiros séculos da era cristã, examinando um autor muito influente do estoicismo romano – Epicteto (55-135 d.c.) – e outro do monasticismo cristão – Evágrio Pôntico (346-400 d.c.). A sua importância diz respeito especialmente à história das práticas de si, isto é, das diferentes formas em que se apresentam os exercícios espirituais (em um linguajar de Pierre Hadot) ou do cuidado de si (naquele de Foucault) nas escolas helenísticas e sua absorção pelo cristianismo primitivo.

A relação entre Epicteto e Evágrio se estabelece na esteira das relações entre estoicismo e cristianismo, já há muito tempo assinaladas (ver, por exemplo, SPANNEUT, 1957). Sem precisar entrar em detalhes, podemos apenas indicar que o próprio termo mais utilizado para descrever o Cristo, *logos*, normalmente traduzido por Verbo e eminentemente presente no evangelho de João, tem claramente raízes estoicas passando pela influência de um judaísmo já influenciado pelo estoicismo (Filon de Alexandria). Mas no caso particular em que ora estudamos, vale indicar que Epicteto foi muito lido no momento do cristianismo nascente e seus livros constituíram uma espécie de ponto de contato direto entre as práticas espirituais filosóficas das escolas gregas e cristãs (ver especialmente o trabalho extremamente erudito de BOTER, 1999). No entanto, dois aspectos de suas filosofias estão literalmente em sintonia: (1) a distinção ética capital de Epicteto entre o que está ou não em nosso encargo, isto é, sob nossa responsabilidade, e (2) o objetivo máximo da ascese em ambos os autores, isto é, a *apátheia*, a ausência de emoções. Estes dois aspectos se apresentam explicitamente em suas filosofias (sendo obviamente uma influência de Epicteto sobre Evágrio) e antes de continuarmos vale descrevê-los sumariamente.

Por um lado, em Epicteto essa distinção entre o que está em nosso encargo e o que não está é o fundamento para as avaliações morais. Ele nos apresenta uma distinção

radical entre o mundo exterior, determinado pelo destino, e o mundo interior, lugar da nossa responsabilidade moral. Na medida em que tudo o que ocorre externamente está rigidamente controlado pela lei do destino, tudo ali nos é indiferente moralmente. Assim, só nos resta modificar nossos aspectos psíquicos, isto é, nossos *juízos, desejos e impulsos*, frente a este mundo externo, moldando nossa natureza interna no modo mais adaptado ao mundo externo em que está inserida. A transformação a ser realizada pelo homem que deseja alcançar a felicidade é da ordem das expectativas (internas) frente ao mundo (externo)

Da mesma forma, em Evágrio, a tensão entre as tentações dos *logismoi* (pensamentos) demoníacos e nosso assentimento frente a eles é descrita com a mesma distinção (veremos a citação exata mais à frente). Que haja pensamentos demoníacos que nos tentem, isto não depende de nós. No entanto, deixá-los *permanecer* em nossa alma e permiti-los *mover* nossas emoções, isto é uma ação nossa e, portanto, de nossa responsabilidade. Evágrio em seus textos procura descrever e detectar o tipo de pensamento demoníaco que está por trás de cada tentação (em forma de imagens e argumentações) para habilitar outros monges a se defenderem delas. Assim, Evágrio muito provavelmente absorve de Epicteto esta distinção ética sobre o que está ou não em nosso encargo.

Com relação à centralidade do termo *apátheia* em ambas filosofias, deve-se primeiro tomar cuidado com o que se entende por emoção neste contexto. O termo *apátheia* é formado por *páthos*¹ e este nos é fundamental, pois sobre ele recai grande parte das elucubrações filosóficas sobre o que nós hoje em dia entendemos por emoção. O objetivo para os estoicos da busca filosófica por felicidade é o estado de *apátheia*,² isto é, um estado tal em que o homem não é perturbado por paixões, pelas emoções. Neste termo, *apátheia*, temos uma das claras influências da filosofia estoica sobre o cristianismo nascente, especialmente em sua corrente vinculada ao monasticismo. Assim, já podemos sublinhar que tanto em Epicteto quanto em Evágrio, as *páthe*, as

¹ Na entrada do dicionário Liddle and Scot, temos: **I.** *anything that befalls one, an incident, accident, Hdt., Soph.2.* *what one has suffered, one's experience, Aesch.*; in pl., **Plat.**: —commonly in bad sense, *a suffering, misfortune, calamity, Hdt., Aesch.*, etc.; **ἀνήμεστον π.** *ἔρδειν* to do an irreparable mischief, **Hdt.II.** of the soul, *a passion, emotion, such as love, hate, etc., Thuc., Plat.*, etc.**III.** *any passive state, a condition, state, Plat.*: in pl. *the incidents or changes to which things are liable, τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν π. id=Plat.*, etc. **IV.** *a pathetic mode of expression, pathos, Arist.*

² Ver VI, 117 de Diógenes Laércio, na parte ética de sua vida sobre Zenão. Sobre *apatheia* ver Michel Spanneut: *Apatheia ancienne, apatheia chrétienne, Ière partie: L'apatheia ancienne.* In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II Band 36/7, Berlin 1994, S. 4658f., 4684.*

emoções, são vistas negativamente, isto é, como estados degenerativos ou equivocados da alma humana. Os dois autores, portanto, vão propor diversas técnicas de superação e treinamentos de ascese para que o homem não seja dependente de suas emoções e possa alcançar certo grau de tranquilidade frente aos mais diversos infortúnios, típicos da vida humana, como a morte, a dor, a doença, etc. Vale apenas indicar, como forma de diferenciar o uso entre os dois autores, que para Evágrio, *apátheia* é o objetivo do primeiro estágio, a vida ascética, em que através das virtudes, o monge alcança a serenidade frente às emoções. Ele ainda não é aquele objetivo da vida *gnóstica*, em que se alcança a *gnose*, isto é, o conhecimento místico³ da Trindade.

Assim, tendo já introduzido as duas aproximações mais claras dos sistemas de Epicteto e Evágrio, passemos para o desenvolvimento propriamente do nosso texto. Nosso objetivo neste artigo pode ser subdividido em 3 partes: apresentar o que se entende por emoção – sua origem e suas características - e as técnicas de superá-las em uma primeira parte (1) em Epicteto e em uma segunda parte (2) em Evágrio e, então, em um terceiro momento, (3) estabelecer quais as continuidades e rupturas sobre estes temas nestes dois autores.

As emoções (*páthos* no singular, *páthe* no plural) para os estoicos (Diógenes Laércio VII 110 – 117, utilizaremos as letras DL para indicar este texto) tem origem em julgamentos⁴ de valor sobre as representações (*phantasiai*). Emoções como o medo, o desejo e a raiva seriam elas mesmas um julgamento de valor que atribuo voluntariamente à determinada representação (*phantasia*) que me ocorre na alma. De acordo com os estoicos (incluindo Epicteto), o homem é acometido incessantemente por representações (*phantasiai*) e reage frente a elas julgando-as. Assim, ao perceber uma pessoa bonita, por exemplo, alguém pode julgar que é um bem ter relações sexuais com ela, passando então a desejá-la e a agir de acordo com esse desejo: deve sofrer todas as decorrências de estar sentindo uma emoção. As emoções, portanto, são juízos (*krisis*) de valor atribuídos a uma representação (*phantasia*). Vale frisar que a representação

³ Para uma boa introdução ao pensamento místico de Evágrio, ver o capítulo “A virada monástica e a mística” do livro de McGinn (2012), especialmente quando ele descreve diretamente o sistema de Evágrio.

⁴ Vale indicar que Sorabji faz distinções interessantes entre Zenão e Crisipo, já que o primeiro diria que as emoções estão conectadas com certos julgamentos de valor e Crisipo diria que as emoções são elas mesmas julgamentos. (SORABJI, 2006, p. 93-108).

pode ser sensível, nascendo diretamente de um dos cinco sentidos, ou pode ser fruto de nossa imaginação e pensamento. Assim, ao me lembrar da pessoa bonita e novamente julgando se tratar de um bem poder me relacionar com ela, as mesmas emoções e desejos podem surgir em mim, sendo que neste caso não há um referente exterior à representação em minha alma.

As emoções sendo, portanto, juízos atribuídos a representações, são resultados de um ato deliberado do sujeito: o juízo. Neste sentido, também está sob nossa responsabilidade modificá-lo caso sua emoção correspondente nos perturbe, pois a perturbação é fruto do fato deste juízo ser equivocada, um erro. Modificando-se o juízo, a pessoa deixaria de sofrer determinada emoção e se tornaria livre das opressões que tal emoção lhe acarretasse. Assim, os estoicos defendem que as emoções não são pulsões involuntárias e irracionais, mas são produtos de nossa liberdade em assentir ou não às representações que nos ocorrem. Percebe-se que o sofrimento humano fruto das emoções não provém do mundo exterior, mas da relação que o sujeito forma com esse mundo exterior: são nossos julgamentos e opiniões sobre o mundo que geram em nós a infelicidade e é de nossa responsabilidade modificar essas opiniões.

De acordo com os estoicos, somente a virtude pode ser considerada um bem⁵, na medida em que ela é o elemento suficiente para nos colocar na disposição apropriada frente ao cosmos. Uma das principais definições de virtude é “viver de acordo com a natureza”⁶ e o homem alcança a felicidade, *eudaimonia*, quando vive assumindo a responsabilidade da parte que lhe cabe no desenrolar das realidades deste mundo.

O determinismo radical e seus problemas em relação à responsabilidade humana por seus atos não precisa ser desenvolvido aqui, mas vale indicar que a liberdade estoica não está atrelada a escolha propriamente dita. A liberdade consiste em assumir a vida que nos foi entregue, sendo a imagem utilizada para explicar a liberdade aquela do cão amarrado a uma charrete⁷: quando se anda na mesma velocidade da charrete, a vida fica boa e harmoniosa, quando se tenta ir contra o determinismo ao qual se está atrelado, como o cachorro que tenta se desatar da coleira, o homem é arrastado de qualquer modo, e leva uma vida perturbada e infeliz. Assim, a liberdade consiste em caminhar na mesma velocidade da charrete ao qual se está atrelado, isto é, viver em harmonia com a natureza da qual fazemos parte.

⁵ DL VII 94

⁶ DL VII 87.

⁷ LS 62a. LS = LONG, A. A.; SEDLEY, D.N. (orgs). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Muitos dos juízos equivocados, vale frisar, tem sua origem em um movimento natural que é o impulso de autopreservação. Assim como os animais em geral, o homem nasce procurando cuidar do que é próprio, transformando o mundo ao seu redor em algo adaptado a sua própria sobrevivência. O homem é constituído naturalmente com um impulso à *oikeiosis*⁸, isto é, à apropriação do entorno para que lhe seja útil a sua vida e ao crescimento da humanidade. Em um primeiro nível, as realidades que serão consideradas boas pelos homens são aquelas que auxiliam na expansão da vida humana, como bens materiais, saúde, prazeres corpóreos, boa fama, etc. No entanto, o homem possui também em si parte do *logos* universal e por isso consegue ascender até uma compreensão mais elevada da totalidade e perceber quais elementos dentre aqueles prejudiciais para a preservação de sua vida individual fazem parte de uma trama maior de acontecimentos cósmicos. Assim, a morte individual ou de entes queridos, mesmo sendo indesejada do ponto de vista particular, pode ser necessária do ponto de vista da totalidade. O sábio estóico então, pela sua compreensão racional da totalidade, vai além da perspectiva individual e consegue dar o assentimento correto a eventos incontornáveis como a morte. Desta forma, ele não se perturba com aquilo que não pode modificar, isto é, com a trama intrincada do destino, e alcança, assim, a impertubabilidade, a *ataraxia*, levando uma vida serena e em harmonia com o cosmos. Em sua visão ampla do todo, o sábio compreende que mesmo a morte, prejudicial no nível individual, em um nível mais amplo faz parte da beleza e harmonia da totalidade. O estoico sabe que deve considerar todos os eventos do mundo externo como indiferentes para se alcançar a sua felicidade, como veremos mais à frente. O que realmente importa para se tornar um homem harmonioso é aceitar inexoravelmente o determinismo imposto pela totalidade.

Antes de entrar propriamente em Epicteto, vale descrever um pouco mais o modo como as emoções são classificadas e definidas nos estoicos antigos. De acordo com Diógenes Laércio (VII, 110), Crisipo faz uma distinção em quatro emoções gerais que abarcariam outras emoções subordinadas. Seriam elas a dor (*lýpe*) e o prazer (*hedoné*), o medo (*phobós*) e desejo (*epithymía*). O critério de sua divisão é o tempo em que aconteceria o fato relativo a cada emoção. A dor e o prazer estariam em relação a fatos presentes, o medo e o desejo, a fatos futuros. Há também características físicas

⁸ Ver Diógenes Laércio VI, 85, logo no início da parte ética da vida de Zenão.

interessantes relativas a essas quatro emoções gerais. Aquelas vinculadas a fatos presentes causam uma contração (dor) ou uma expansão (prazer) física. Neste sentido, a reação física destas é de ordem interna e do próprio corpo do sujeito. Já aquelas vinculadas ao futuro, são causa de impulsos para agir, o medo um impulso a fugir e o desejo um impulso a perseguir o objeto relativo a elas.

Podemos ver que as emoções são descritas como sendo constituídas por dois juízos: um que afirma que a representação do fato é boa ou ruim e outra que afirma que é correto reagir frente a esta representação, sendo que a reação das emoções relativos a fatos presentes são internas e corpóreas e a fatos futuros são impulsos a agir. Vale frisar que estas emoções são juízos equivocados na medida em que julgam como bons ou maus certos fatos que não são virtudes ou vícios, lembrando que somente estes são verdadeiramente bons ou maus.

As quatro emoções básicas são também subdivididas em outras emoções⁹, mas não precisamos nos alongar nas suas classificações¹⁰. Só vale como comparativo ao sistema de Evágrio, pois ele também é um grande catalogador de emoções, como veremos.

Por outro lado, há também as três boas emoções, as *eupátheiai*, correlatas às (más) emoções: a alegria, a cautela e a vontade. As boas emoções são juízos corretos sobre fatos presentes e futuros e na medida em que somente a virtude é um bem e somente o vício é um mal, as *eupátheiai* estariam relacionadas com a sua presença ou ausência: a alegria (*chára*) (correlata ao prazer) estaria relacionada com a presença da virtude (fato presente), a cautela (*eulábeia*) e a vontade (*boúleusis*) (correlatos ao medo e ao desejo) com a possibilidade de a virtude estar presente ou ausente no futuro. Deve-se salientar que não haveria a boa emoção correlata à dor, pois na cosmologia estoica não há propriamente presença de um mal no mundo, sendo assim, nunca haveria um juízo correto sobre a presença do mal no mundo.

⁹ DL VII 112-115

¹⁰ No grupo da **dor**, temos a piedade (*éleos*), inveja (*phthónos*), ciúmes (*zelos*), rivalidade (*zelotypia*), peso (*ákhthos*), irritação (*enókhlesis*), perturbação (*anía*), angustia (*odýnē*), distração (*synkhysis*). Relativo ao **prazer**, temos encantamento (*kélesis*), prazer pela desgraça alheia (*epikhairekakía*), deleite (*térpsis*), relaxamento (*diákhysis*). Relativo ao **medo**, temos terror (*deíma*), nervosismo (*óknos*), vergonha (*aiskýnē*), consternação (*ékplexis*), pânico (*thorýbos*), agonia (*agonía*). No grupo do **desejo**, temos sensação de falta (*spánis*), ódio (*mísos*), (*philoneikía*), raiva (*orgé*), desejo sexual (*éros*), ira (*menis*), ressentimento (*thymós*)

Vamos nos voltar agora a Epicteto. Em seus textos, sua filosofia aparece de forma pouco sistemática e não é fácil distinguir qual é exatamente o seu tratamento para as boas e más emoções. No entanto, a distinção já indicada entre os fatos que estão ou não em nosso encargo é central no seu tratamento das emoções. Seguindo o determinismo estoico, Epicteto apresenta como fundamento para toda a sua filosofia uma consciência profunda da distinção entre realidades que podemos ou não modificar. Em Epicteto, as emoções se apresentam como decorrências dos fatos que estão em nosso encargo (*eph'hemín*), especialmente por termos escolhido (*proairesis*) julgar tal ou tal representação de determinada forma. Assim, também está sob nossa responsabilidade nos livrarmos do julgamento que fundamenta a emoção.

Epicteto deixa muito claro o cerne daquilo que está sob nossa responsabilidade: *o bom uso das representações (chréomai tês phantasías)*, uso este que se baseia em nossos juízos sobre as representações e se desdobra nos desejos e impulsos decorrentes deste juízo. Todo o mundo exterior, origem das representações, não é nossa responsabilidade por estar subordinado ao determinismo do destino. A ética estoica, incluindo aí Epicteto, afirma que o mundo exterior é da ordem do indiferente: o cargo que temos, a quantidade e o tipo de bens que possuímos, a nossa fama e poder, todos são indiferentes frente a minha felicidade. Nem mesmo o fato de eu ter filho ou não, o fato de eu ser amado ou não pelos meus, nada disso é essencial para a minha tranquilidade de espírito, pois se o fosse, esta tranquilidade estaria subordinada ao mundo exterior e não estaria sob minha responsabilidade. Assim, aquilo que realmente está sob nossa responsabilidade é o juízo que conferimos à representação e neste sentido um bom uso das representações é sua correta compreensão e correlata atribuição de juízos verdadeiros.

Interessante notar como Epicteto nos apresenta as *phantasiai* como realidades persuasivas e nos alerta para o perigo de darmos nosso assentimento a qualquer representação¹¹. Levando em conta o que dissemos sobre o primeiro impulso ético ser pela autopreservação, as representações que nos chegam pelos sentidos ou pelo pensamento tendem a nos seduzir para que exerçamos esta autopreservação sem limites e sem levarmos em conta o plano do destino no âmbito cósmico. Assim, caso pensemos que nossa morte está perto, esta representação tende a nos convencer a tentar não morrer, pois ela nos seduz a julgarmos a morte como um mal. Como já assinalamos, o

¹¹ Ver, por exemplo II, 22,6 “Pois você é frequentemente perturbado pelas *phantasiai* e dominado pelo seu traço persuasivo (*pithanótetes*)”.

estoico busca sim os preferíveis, isto é, aqueles elementos que são favoráveis a sua própria vida, e por isso busca, sem apego emocional, afastar-se da morte. Mas caso isso não seja possível, ele aceita a morte como alguém que restitui ao dono o que lhe foi emprestado: o corpo e todas as suas posses são em verdade empréstimos que possuímos temporariamente e quando chegar o momento correto de restituirmos o que nos foi ofertado, o homem justo não se mostra rancoroso nem perturbado¹². Este aspecto persuasivo das representações será retomado quando tratarmos das atividades dos demônios em Evágrio que, através das representações incitam o monge à tentação de afastar-se de sua ascese. Já apresentamos assim um ponto de semelhança entre Epicteto e Evágrio: do mesmo modo que as representações procuram convencer o homem a julga-las apressadamente, os demônios também nos incitam representações para nos desviarmos do caminho para a impassibilidade, *apátheia*.

Uma palavra sobre a *apátheia* e as ações apropriadas, o *kathékon*. Já se pode perceber pelo que descrevemos até aqui que ao se alcançar o estado de impertubabilidade, a *ataraxía*, o sábio estoico também se livra das emoções que são juízos equivocados sobre a realidade exterior. A *apátheia* é a característica do sábio estoico e não se deve confundi-la com apatia nem uma mórbida indiferença. Já os antigos estoicos (DL VII, 117) indicavam que há um sentido em que o termo *apátheia* é pejorativo e Epicteto também vai nesta linha “Depois, há o assunto das ações apropriadas (*kathékonta*), pois eu não devo ser *apáthe* como uma estátua, mas devo manter minhas relações [...]”¹³.

Precisa-se compreender com cuidado o que o termo *kathékon*, ação apropriada, quer dizer, pois nele repousam importantes tópicos da ética estoica¹⁴. Cada ser humano nasce em uma posição específica tanto dentro do cosmos como dentro da sociedade em que vive e há um cuidado especial em se realizar, na medida do possível, a sua parte na “peça teatral”¹⁵ que é a vida. A ressalva “na medida do possível” é importante, pois o sábio estoico, tendo consciência de que o mundo exterior está fora de sua responsabilidade, também não se aflige quando percebe que não será possível determinada realização. Sua função enquanto homem é buscar ser o melhor possível. Mas caso ele seja impedido de exercer o melhor, ele aceita de bom grado o que for

¹² Sobre a morte em Epicteto, ver a dissertação de mestrado “A tanatologia em Epicteto” de Fernanda Lopes de Oliveira, 2017, Universidade Federal Fluminense.

¹³ Discursos III, 2, 4.

¹⁴ Ver por exemplo o capítulo 59 do LS, inteiramente dedicado a referências sobre o tema do *Kathekon*.

¹⁵ Ver *Manual XVII*.

possível de se fazer, pois quem limita sua ação é o destino. Caso sua filha esteja doente, por exemplo, sua função própria enquanto pai é proporcionar o cuidado necessário para sua cura. Mas, caso ela venha a falecer, o estoíco treinou a si mesmo a aceitar a morte com algo necessário ao cosmos e por isso não se perturba com esse fato. Neste sentido, o sábio estoíco é *apáthes*, isto é, não perturbado por emoções equivocadas e ao mesmo tempo zeloso com as atividades próprias de sua função dentro do todo de que faz parte.

Terapias das emoções em Epicteto

No que resta desta primeira parte, trataremos de alguns procedimentos terapêuticos de Epicteto para superar as perturbações causadas pelas emoções. Apresentaremos sumariamente um tipo de terapia: passar as emoções em um teste.

Na medida em que as emoções tem um princípio cognitivo, isto é, elas são juízos de representações, um dos procedimentos a se realizar para superá-las é buscar esclarecer qual é o juízo que as fundamenta. Pode-se fazer uma relação deste procedimento com o *elenchos* socrático, isto é, o exame minucioso dos argumentos que fundamentam um juízo sobre um determinado fato. Assim, passam-se as *phantasiai* em teste, isto é, testa-se que tipo de juízo verdadeiro lhe é possível atribuir. Epicteto faz uma comparação com o modo como se testa as moedas para se verificar se são verdadeiras ou falsas. Da mesma forma, deve-se testar o que nos diz uma representação, se o juízo que supomos ser correto para descrevê-la é verdadeiro ou falso. “Assim, a primeira e mais importante tarefa do filósofo é testar (*dokimázein*) as representações e discerni-las, nunca aplica-las antes de havê-las testado” (*Entretiens* I, 20). Mais à frente, veremos de que forma Evágrio também propõe uma investigação da origem das representações que surgem ao monge para se verificar que tipo de demônio está as incitando e a que tipo de vício a representação nos está persuadindo.

Vejamos um exemplo deste teste das representações. Em um primeiro momento, a exigência é que não se reaja imediatamente frente a elas, mas sugere-se que a pessoa se mantenha firme e reflita sobre os fundamentos de sua reação. Neste princípio de abstinência de resposta imediata frente às representações, encontramos uma exigência de restrição das respostas impensadas que normalmente se oferecem aos dilemas da vida e exige-se que a pessoa reflita sobre tais respostas.

A imagem do pai e da filha doente, já apresentada aqui e desenvolvida em *Entretiens* I, 11, descreve o tipo de teste que é realizado frente as nossas reações imediatas. Trata-se de um pai que foge quando soube que a filha estava em um estado de saúde grave e depois vai procurar Epicteto para se aconselhar sobre sua atitude. Epicteto procede como Sócrates com seus discípulos, fazendo perguntas sobre os fundamentos de suas ações. O pai responde que é natural um pai que ama sua filha ficar perturbado e fugir perante a possibilidade da morte da filha. Com a premissa de que nada que é natural pode ser perturbador, Epicteto conduz a refutação com base em uma análise da ação apropriada (*kathékton*) de um pai perante a filha doente. Refuta em uma longa argumentação que não foi pelo afeto que sente pela filha que o pai fugiu de perto dela, mas pelo motivo que é a causa de todas as ações humanas: nos parece melhor (*doxan autoi*) agir da forma que agimos. A nossa própria opinião (*dogma*) do que é melhor a ser feito é a causa de nossas ações e culpar outro por elas é fugir da própria responsabilidade.

Em meio a este raciocínio, Epicteto cita Aquiles e seu lamento (*pentheîn*) perante a morte de Pátroclo. Ele assinala que Aquiles age assim, pois isso lhe pareceu melhor e não é a morte do amigo a causa do seu sofrimento, mas sim a opinião de que reagir desta forma é o melhor e o adequado. Da mesma forma, o pai foge não por causa da doença da filha, nem pelo seu amor por ela, mas por causa de sua perturbação psíquica (emoção) que provém de sua opinião sobre esses. Assim, Epicteto termina sua refutação dizendo que o que se deve investigar (*episkepsis*) para se averiguar a causa de nossa perturbação e sofrimento não são os objetos exteriores, mas sim as opiniões (*dogmata*) que escolhemos ter sobre os fatos que nos ocorrem. Nós mesmos somos mestres de nossas opiniões e está sob nosso controle modifica-las. Assim, a tarefa de uma transformação de nossas emoções e perturbações está na investigação das opiniões que são suas causas e ao se descobri-las, trabalhar sobre si mesmo para transformar estas opiniões.

Parte Evágrio

Na parte seguinte, trataremos sobre Evágrio e sua teoria das emoções. Assim como fizemos com os estoicos e Epicteto, iremos apresentar primeiro o aspecto epistemológico das emoções, isto é, o processo psíquico pelo qual uma emoção surge.

Para tanto apresentaremos a teoria dos 8 pensamentos (*logismoi*) em Evágrio, teoria esta que culminou nos 7 pecados capitais da tradição católica. Por fim, apresentaremos também alguns aspectos da luta contra esses pensamentos, especialmente a característica de se analisar minuciosamente cada pensamento que surge na tentativa de se encontrar o tipo de demônio que está por trás do pensamento. O texto ao qual farei maior referência é o *Sobre os Pensamentos*, pois acredito que ali há elementos importantes para esclarecermos nossos temas. Mas também serão feitas referências ao *Praktikós* e ao *Sobre a Oração*.

Se Epicteto é pouco sistemático, Evágrio é menos ainda. Seu maior interesse é na comunidade de monges para o qual escreve, na vida que ali levavam, em seus combates e em sua espiritualidade. Seus textos, em sua maioria, são organizados em *kephalaia*, isto é, frases curtas com vistas a serem lidas facilmente ou até mesmo memorizadas. São textos para *se ter a mão*, como o *Manual* de Epicteto, isto é, o *Encheiridion*, que como o termo nos diz, indica uma utilização diária e habitual. *Encheiridion* também significa um pequeno punhal que se deve ter sempre à mão para a utilização nas mais diversas situações. Estamos aqui na esteira da tradição espiritual da filosofia grega, em que os textos eram pensados em sua materialidade com vistas a uma finalidade prática bem específica, que é a prática recorrente de exercícios espirituais.

Mesmo que em seus escritos encontremos a prioridade da prática e do exercício frente a uma sistematização, a influência dos sistemas de Orígenes e Platão em Evágrio é evidentemente clara. Vale ressaltar que uma boa compreensão de Evágrio pressupõe a cosmologia ética de Orígenes, com suas duas criações, a queda dos espíritos e a promessa de redenção, mas pelo tempo que temos, iremos diretamente para sua psicologia. Evágrio defende a tripartição da alma e pode-se inferir que sua psicologia tripartida é basicamente aquela que encontramos na *República* de Platão. Por um lado, as duas partes irracionais: a (1) concupiscente (*epithymetikon*), isto é aquela que deseja usufruir dos prazeres carnis e a (2) irascível (*thymós*), aquela que sente raiva e toma a iniciativa para agir. Por outro lado, temos a parte inteligível (*noeton*), também chamada de racional, *logistikón*, que para Evágrio é a parte propriamente humana, sendo que as duas primeiras são também chamadas de parte animal do homem. Cada uma destas partes terão demônios específicos a elas associados, assim como terapias próprias para curá-las e suas estratégias de combates correspondentes (ver o *Sobre os Pensamentos* 16

no qual Evágrio indica o jejum para as tentações da parte concupiscente e a contenção de pensamentos para aquelas da parte irascível).

Em primeiro lugar, vale indicar que frente às percepções diárias do mundo sensível, são criadas no inteligível certas representações mentais (*noemata*) que passam a ser guardadas na memória humana. Assim, o mundo psíquico de Evágrio é povoado com representações mentais efetivas, aquelas nas quais em que se está pensando no momento presente, e aquelas latentes, guardadas em sua memória. Já adiantando o que iremos apresentar com mais calma mais à frente, os demônios agem especialmente na memória do monge, incitando-o a lembrar-se daquelas representações que podem perturbar a sua vida.

No *Sobre os Pensamentos* 17, Evágrio descreve bem a tripartição da alma e a função que as duas partes animais teriam na luta diária contra os demônios¹⁶. O homem, ao guardar em si as representações mentais (*noemata*), deve manter sobre elas uma vigilância constante. São essas representações a origem da tentação e consequentemente do pecado, já que o pecado seria o assentimento à representação mental contrário à natureza e que afasta o homem de Deus. Como desenvolveremos mais à frente, o que está sob o domínio humano não são as representações mentais que lhe ocorrem, mas sim a sua anuência ao que elas indicam ou propõem. A vigilância sobre as representações pressupõe um zelo especial pelas respostas humanas frente a essas representações.

Para auxiliar nessa vigilância, foi adicionado ao homem (isto é, à parte inteligível de sua alma) as duas outras partes: primeiro, a parte irascível, guardiã destas representações, serve para colocar em fuga aquelas representações que são “lobos da alma”; depois, a parte concupiscente pela qual aprendemos a amar as representações, estas apresentadas como ovelhas. Com esta imagem, o homem é descrito como um pastor das representações mentais sendo que a vigilância¹⁷ sobre elas seu atributo mais importante. Como ele nos diz no *Sobre os Pensamentos* 17: “Desta maneira, o anachoreta deve guardar seu rebanho dia e noite para que nenhuma de suas representações mentais seja levada por algum animal selvagem ou caia vítima de ladrões”.

A teoria dos 8 pensamentos é um dos aspectos da filosofia de Evágrio que mais se popularizou, especialmente por causa das transformações pelas quais passou até

¹⁶ Sobre a divisão tripartite da alma, ver também *Praktikós* 89.

¹⁷ Valeria fazer uma relação entre essa vigilância e a *prosoché* dos estoicos, mas no momento infelizmente não há espaço.

chegar nos 7 pecados capitais. Evágrio é profundamente refinado em suas análises da alma humana e a perspicácia com que desvenda os detalhes e características destes oito pensamentos, com suas artimanhas e disfarces, são extremamente ricas para um estudo psicológico e ético. Em verdade, tal refinamento de descrição e análise é resultado da atividade principal contra os demônios: dissecá-los analiticamente para buscar compreender suas formas de agir e assim neutraliza-los. A atenção e a descrição minuciosa dos demônios é uma das armas mais poderosas que o monge tem contra a tentação.

O termo *pensamentos*, *logismoi*, é complexo em Evágrio, e tem uma gama bem abrangente de significados: às vezes pode remeter a uma representação mental específica, às vezes a uma forma de se lidar com esta representação, às vezes às próprias emoções decorrentes das representações, e, com certa frequência o termo *logismói* se refere ao próprio demônio que manipula a representação. Também vale ressaltar que os nomes dados aos pensamentos não necessariamente se referem a um único demônio, mas podem indicar um grupo de demônios que agem em relação àquele fenômeno.

De qualquer modo, dentre os 8 pensamentos, temos 3 que compõe o que podemos chamar de linha de frente de batalha dos demônios, cada um deles relacionado com uma parte da alma: a Gula (*gastrimargía*), ligada à parte concupiscente, a Avareza (*phylargyria*), ligada à parte irascível e a Vaidade ou Vanglória (*kenodoxía*), ligada ao intelecto. Tal primado destes três demônios se deve às três tentações de Jesus (*Mt 4,3 ff*), nas quais o demônio lhe oferece transformar primeiro pedras em pão (gula), depois lhe oferece a posse do mundo (avareza) e por fim a glória (vaidade), caso Jesus se subordinasse ao diabo.

Cada um destes pensamentos é um líder, digamos assim, de outros, formando então as hostes de batalha dos demônios. A relação e ordem dos pensamentos também indica a forma de eles atacarem o sujeito. Logo após a Gula, tem-se a Luxúria (*porneía*), ambas vinculadas à primeira parte da alma, a Concupiscente. Essa proximidade indica a relação de ambas tanto psiquicamente quanto cronologicamente: o homem ao entregar-se à satisfação de pensamentos de Gula, logo se enreda em pensamentos de Luxúria ou de Fornicação, indicando aí uma forma de ataque em conjunto destes dois demônios sobre uma parte da alma humana.

A próxima parte da alma, a Irascível, concentra a maior parte dos demônios, metade deles. Depois da Avareza, segue a Raiva (*orgé*), depois a Tristeza (*lupé*) e por

fim a Acédia (*akédia*). Pode-se ver aí uma sucessão psicológica interessante, pois na medida em que a Avareza nunca se satisfaz com o que tem, enseja o demônio da Raiva a tomar posse da alma humana. Sendo também a Raiva frustrada, surge a oportunidade da Tristeza, demônio este que não tem uma atividade própria. A Tristeza, de modo muito interessante, é sempre passiva e não oferece um ataque frontal ao monge, mas se esgueira sorratamente naquela alma devassada pela Avareza e pela Raiva. A Acédia é um dos demônios mais estudados na tradição patrística, também chamado de demônio do meio dia (alias, os demônios tem as suas horas prediletas como também sua geografia), por ser o demônio típico da pachorra de depois do almoço. Trata-se de uma lassidão em que as horas parecem não ter fim e que todo o trabalho a ser feito se mostra como algo enfadonho e entediante (tédio, alias é uma das traduções mais corriqueiras para *akédia*).

Por fim, os dois pensamentos conectados ao Intelecto também tem certa ordem de ataque. A Vaidade é um demônio extremamente malicioso e perspicaz, surgindo nas formas e nas representações que menos esperamos. A Vaidade é o último dos demônios a largar o monge, pois a cada vitória sobre outro demônio, ela se torna mais forte. O Orgulho (*hyperēphania*) vem naturalmente a partir dela, pois julga que o único e principal motivo das vitórias que alcançamos provém de nosso próprio esforço pessoal¹⁸. Neste sentido, em uma diferenciação sutil, a Vaidade seria acreditar que a própria pessoa é importante e o Orgulho é acreditar que a própria pessoa é a responsável por se alcançar êxito em suas tarefas.

Passemos agora a descrever melhor de que modo o demônio age sobre o monge. Aqui temos que apresentar o *Praktikós* 6 em que a distinção de Epicteto sobre o *eph'hemin* é claramente exposta.

Huit sont en tout les pensées génériques qui comprennent toutes les pensées : la première est celle de la gourmandise, puis vient celle de la fornication, la troisième est celle de l'avarice, la quatrième celle de la tristesse, la cinquième celle de la colère, la sixième celle de l'acédie, la septième celle de la vaine gloire, la huitième celle de l'orgueil.
Que toutes ces pensées troublent l'âme ou ne la troublent pas, cela ne dépend pas de nous; mais qu'elles s'attardent ou ne s'attardent pas, qu'elles déclenchent les passions ou ne les déclenchent pas, voilà qui dépend de nous.¹⁹

¹⁸ Ver também *Pratikós* 89 sobre a tripartição da alma.

¹⁹ ÉDITION CRITIQUE DU TEXTE GREC (compte tenu des versions orientales), TRADUCTION, COMMENTAIRE ET TABLES PAR Antoine GUILLAUMONT et Claire GUILLAUMONT, Paris : Cerf, 1971.

Na primeira parte do texto acima, Evágrio simplesmente cita os 8 pensamentos na ordem específica de sua evolução e ataques com a mudança de posição da raiva, marcando bem a pouca sistematicidade do autor. Na segunda parte, utilizando a distinção entre as coisas que estão e não estão sob meu encargo, ele discerne bem o que é de responsabilidade do monge e o que dele se espera no combate aos demônios. A perturbação proveniente dos pensamentos não está sob nosso encargo, mas que eles permaneçam em nós ou que eles movam as paixões (emoções), isto é de nossa responsabilidade. De forma simples, diríamos que os próprios pensamentos que nos vêm, muitos da memória, não estão sob nosso encargo, no sentido que não temos controle sobre eles, mas caso estes pensamentos permaneçam em nós e movimentem nossas emoções, sobre isso temos responsabilidade.

Em uma primeira aproximação, mais didática e superficial, podemos apresentar o seguinte esquema para entender as tentações e emoções em Evágrio. Os demônios têm acesso às memórias humanas e ao mecanismo de lembrança. Um pensamento ou imagem (representação mental) pode surgir na alma humana pela vontade de um demônio, mas o modo como o homem reage a este pensamento ou imagem é da nossa responsabilidade. Uma emoção é de nossa responsabilidade na medida em que ela é fruto de um assentimento à tentação provocada pelo pensamento/ representação mental incitado pelo demônio. Assim, como ele diz em *Sobre os Pensamentos* 4 “Assim como é possível lembrar-se da água com sede ou sem sede, também é possível lembrar do ouro com ganância ou sem ganância, e similarmente com outros fatos”. Isso nos parece mostrar que a ganância em questão é uma decorrência da nossa anuência à sedução da ganância frente à imagem do ouro em questão.

Desta maneira, em uma primeira abordagem, o esquema é bem parecido com o dos estoicos e de Epicteto, como se segue. Primeiro, tem-se uma *phantasia* (linguajar estoicos) ou um *noema* (no linguajar de Evágrio), isto é, uma representação mental surge na mente humana, já que podemos facilmente tornar os dois termos sinônimos. Depois, o homem reage frente a esta representação dando, de alguma maneira, o seu assentimento a ela e assim produzindo a emoção. Assim, como nosso texto diz, a perturbação causada pela representação mental não está sob nosso encargo, mas deixar essa perturbação permanecer em nossa alma ou deixá-la mover uma paixão, isto sim é nossa responsabilidade.

Por exemplo, um monge, que ora em sua cela vê surgir em sua mente a imagem de um colega que lhe dirigiu uma palavra de repreensão. Então, o monge, por livre vontade, afirma que foi injustiçado, isto é, dá o seu assentimento ao que a representação sugere e sente, por conseguinte, raiva em relação a seu irmão, sendo que neste caso vemos o sucesso do ataque do demônio da Raiva. O mesmo episódio pode ser descrito com a imagem de uma comida sofisticada e o desejo decorrente de comê-la, configurando uma ação do demônio da Gula, etc. É verdade que dar seu assentimento a uma ação não necessariamente leva a ação a ser realizada, pois diversos fatores extrínsecos à vontade humana podem inibir sua efetivação. No entanto, o problema do pecado se encontra já ali configurado: a inclinação proposital do homem para o pecado já configura o próprio pecado.

De forma resumida, podemos citar o *Skemmata*, nas máximas suplementares 2 « um pensamento demoníaco é uma representação mental de um objeto sensível que move a parte irascível ou a parte concupiscente de forma contrária à natureza. »

Além do próprio termo *logismoi* ser bastante amplo em seu significado, como já dissemos, a própria estrutura do surgimento do *pensamento* também é bastante complexa. Um trecho importante sobre as emoções, pensamentos e suas origens está no *Praktikós 34-39*. No *Praktikós 37* temos:

« Est-ce la représentation qui déclenche les passions, ou les passions qui déclenchent la représentation ? Cela demande réflexion. Certains en effet sont pour la première opinion, certains pour la seconde. »

Evágrio afirma que há uma controvérsia quanto a origem das emoções. Diz que alguns defendem que determinadas emoções, profundamente instaladas na pessoa, incitam os pensamentos a surgirem, outros dizem que são os pensamentos que fazem surgir as emoções. Aqui, pode-se supor a inversão da estrutura que ora apresentamos, sendo que as emoções que fazem surgir certas representações mentais e não o contrário. Como vemos na nota sobre esta *Praktikós 37* da tradução francesa:

Le choix entre ces deux opinions était l'objet d'un débat, dès avant Évagre, comme on le voit chez PLOTIN, Ennéades III, 6, 4 : « Parmi les passions, les unes résultent d'opinions (δόξαι) ; Les autres débutent d'elles-mêmes sans le concours de la volonté et produisent une opinion dans la partie de l'âme dont la fonction naturelle est de juger » (éd. Bréhier, vol. III, Paris 1925, p. 99) ; [...] Comme Plotin, Évagre admet probablement que ces deux opinions sont vraies, selon les cas. »

Desta maneira, podemos ver uma reapropriação da noção estoica da origem da emoção a partir dos pensamentos. Evágrio propõe que também os pensamentos poderiam provir das emoções solidamente instaladas no homem.

Há ainda outras passagens em que Evágrio evoca essa controvérsia, mas ele parece deixar claro que a ação dos demônios é sobre a memória. Como vemos em *Sobre os Pensamentos* 4

É necessário investigar, então, como eles agem sobre a memória. Será através das paixões? Isto é claro pelo fato de aqueles que foram purificados e estão livres das paixões não experimentarem mais algo assim. Mas há também um movimento simples da memória, que provém de nós mesmos ou das forças sagradas, graças às quais nós podemos encontrar pessoas santas em nosso sono e conversar e comer com eles.

Temos, assim, que em nossa memória não são guardadas somente as representações mentais, mas também as emoções associadas a elas e às quais nos entregamos quando desfrutamos destas representações. Assim, teríamos a situação oposta do sistema estoico, em que as emoções guardadas em nós incitam e conclamam as representações mentais, como é descrito na seguinte passagem do *Sobre os pensamentos* 22

Pois, da mesma maneira que a representação mental do pão permanece na pessoa com fome por causa de sua fome, e a representação mental da água naquele com sede por causa de sua sede, também a representação mental da riqueza e de posses permanece por causa da ganância e as representações mentais da comida e de pensamentos vergonhosos gerados pela comida permanecem por causa das paixões.

O ponto principal nessa controvérsia, no entanto, me parece mais querer mostrar que entre os pensamentos, representações e emoções, há um jogo de suporte e incentivo mútuo que termina por criar um círculo vicioso por vezes difícil de apontar a origem. De qualquer modo, a discussão sobre as emoções os pensamentos em Evágrio é claramente um diálogo com a tradição estoica, pois em diversas passagens ele é bem claro na estrutura básica da origem das emoções, sendo esta que já apontamos: surge uma representação mental e o homem dá ou não o seu assentimento, fazendo surgir uma emoção. Percebe-se, assim, o quanto há de estoico nos discursos de Evágrio sobre as emoções, mesmo que haja alterações.

Por fim, vamos analisar alguns métodos de combate frente a esses demônios. A própria vida toda do monge pode ser vista como um tipo de treinamento de guerra contra os demônios, tanto em suas preces constantes e diárias, como na sua alimentação frugal, como em suas leituras dos livros sagrados e conversas com os mais velhos. Temos também que a vida do monge como um seguimento de Jesus, como um imitar Jesus, configura uma forma de contra-ataque aos demônios. Jesus em seu enfrentamento com o diabo é o paradigma para o combate dos monges. Jesus responde com diversas passagens bíblicas e o livro *Antirrétikós, Contra-Respostas*, é uma coleção de trechos bíblicos a serem utilizados para contra atacar os demônios. O livro é dividido nos 8 pensamentos básicos, reunindo diversos exemplos de ataques e contra respostas típicas para se enfrenta-las.

No entanto, o método principal, como já dissemos, é a vigilância e atenção sobre a própria alma e sobre os fenômenos que lhe ocorrem. Pode-se pensar que este próprio imperativo de vigilância constante tenha gerado em Evágrio a sua perspicácia tão singular sobre a alma humana e os seus meandros, com tantas catalogações e descrições de cada um dos pensamentos e suas artimanhas.

O objetivo principal da vigilância parece ser detectar o demônio por trás dos fenômenos psíquicos. Descobrir exatamente qual ou quais são os agentes a tentar o homem é um dos modos mais diretos de, ao pô-los a descoberto, neutralizar e subjugar o seu ataque. A artimanha da Avareza, por exemplo, é muito sutil e como todos os demônios, tem grande capacidade de se esconder. Ao propor, por exemplo, que se guarde um pouco de alimento para que seja dado aos pobres, a Avareza incita ao monge seus prazeres. Assim, o monge passa a querer a companhia de pessoas ricas na tentativa de conseguir algum dinheiro para caso os pobres venham a solicitar. Afinal, como é possível praticar a caridade sendo também o monge pobre?

São linhas de pensamento desta ordem que os demônios incitam para que a suas paixões correspondentes possam tomar conta de alma do monge sem que ele consiga diretamente combatê-las. Portanto, por causa dos vários disfarces utilizados pelos demônios, o reconhecimento direto e preciso de quem é que lhe ataca é fundamental. Ao se ter ao certo o tipo de demônio a lhe atacar, o monge experiente já conhece o modo, horários e locais de seu ataque e pode assim preparar as melhores táticas para dele se defender. Com esse conhecimento, o monge pode premeditar o próximo passo da paixão a se instalar em sua alma, e consegue se antepor a ela, vencendo-a.

Por vezes, Evágrio chega a propor determinados experimentos consigo mesmo na tentativa de se reconhecer o demônio por trás da representação mental ou imagem que assalta o homem. Deixar-se levar conscientemente para ver até onde vai e por qual caminho deseja o pensamento levar para então deixar a descoberto o inimigo a ser enfrentado. Este método de deixar permanecer um pensamento demoníaco não serve apenas para se reconhecer o inimigo em questão, mas também para se testar as próprias fraquezas e forças. No *Praktikós* 54, por exemplo, se sugere que o monge perceba os momentos em que ele se deixou levar por um ataque específico para ver o quanto ele é capaz de vencê-lo e que tipo de defesa será melhor para o tipo de pessoa que se é.

Outra tática contra os demônios é a utilização deles mesmos uns contra os outros. O exemplo paradigmático é a impossibilidade da presença simultânea da Vaidade e da Luxúria. Na medida em que a Vaidade é um demônio muito difícil de se conquistar, pois ele se esgueira em todas as vitórias sobre os outros demônios, o monge pode, já em um patamar elevado de sua espiritualidade, realizar atitudes luxuriosas com o intuito de humilhar a própria importância. Assim, na tentativa de se livrar da Vaidade, o monge deixa-se levar pela Luxúria. Vale aqui citar rapidamente que Epicteto também, em algumas passagens, afirma que determinadas emoções, mesmo equivocadas, podem substituir outras na tentativa de se vencê-las: é o caso de se sentir pena em vez de se sentir raiva²⁰.

O *Sobre os Pensamentos* 22 apresenta um dado epistemológico interessante para fundamentar essa tática de se jogar os demônios uns contra os outros. Na medida em que a mente não pode suportar ao mesmo tempo representações mentais, seria impossível um ataque simultâneo de dois demônios vinculados a essas duas representações mentais. A partir deste fato, Evágrio sugere que se pense em outro pensamento demoníaco quando o monge perceber que está sob ataque. Quando este segundo pensamento começar a se fixar, o monge deve então forçar a lembrança de outro pensamento demoníaco e assim sucessivamente, na intenção de que nenhum deles se estabeleça na alma. Percebe-se aqui a importância da flexibilidade do monge, que seu amor e espiritualidade está baseada em uma mobilidade interna que por vezes não é aparente frente a seu modo de vida.

Por fim, apenas uma nota sobre o conceito de *apátheia* em Evágrio. Como pudemos ver, os diversos demônios são pensados como emoções que tomam conta da

²⁰ Epicteto, *Diatribes*, 1.28.9.

alma do monge impedindo-o da fruição da proximidade com Deus. Em uma primeira fase da vida espiritual, o monge através de sua ascese, isto é, seus exercícios e treinamentos de combate aos demônios, pode alcançar a impassibilidade, isto é, a ausência de paixões frente aos ataques demoníacos. Estando assim livre das perturbações morais, o monge alcança uma tranquilidade que o possibilita ao nível mais elevado da contemplação e da fruição divinas, o nível da *gnose*. Por essa perspectiva, toda essa investigação e análise dos demônios e suas táticas são ainda um primeiro momento de preparação para uma vida espiritual superior. De modo diferente, a *apatheia* estoica é o próprio objetivo da boa vida, sendo ela a felicidade máxima almejada pelo sábio. A *apatheia* estoica também não é ausência total de emoções, como já vimos, há as boas emoções no estoicismo. Ela se configura numa calma, numa *ataraxia* própria da vida daquele que aceita o destino e não luta contra aquilo que não pode modificar.

Desta forma, acredito que apresentei de modo introdutório algumas características importantes da história das emoções no estoicismo e em Epicteto e o modo como Evágrio, figura central do nascimento do monasticismo cristão os absorve e transforma.

1. Bibliografia

a. Básica

ATANASIO DE ALEXANDRIA. *Vie d'Antonie*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1994.

EPICTETUS. *The discourses (Books I-II)*. Tradução de W. A. Oldfather. Harvard University Press, 1998.

_____. *The discourses (Books III-IV); Fragments; Encheiridion*. Tradução de W. A. Oldfather. Harvard University Press, 1998.

_____. *Encheiridion de Epicteto*. Aldo Dinucci & Alfredo Julien (tradução do grego, introdução e comentários). 1ª edição, Imprensa da Universidade de Coimbra. p.47. Seção 20.

EVAGRIUS. *Traité Pratique ou Le Moine*. Sources Chrétiennes n. 170. Paris: CERF, 1971

_____. *The Greek Ascetic Corpus*. Traduzido e Organizado por SINKEWICZ, R. E. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. *Evagrius Ponticus*. Traduzido e Organizado por CASSIDAY, A. M. *Evagrius Ponticus*. New York: Routledge, 2006.

_____. *Talking Back. A monastic handbook for combating demons*. Cistercian Publications: Kentucky, 2009.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MARCUS AURELIUS. *Meditations*. Harvard University Press, 1916. Edited and Translated by C. R. Haines, Loeb Classical Library, 1930.

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. São Paulo: Paulus, 2012

_____. *Traité des Principes*. Sources Chrétiennes. Vols. I-IV, no 252, 253, 268, 269. Paris: CERF, 1978-1980.

b. Secundária

ARMSTRONG, A. H (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BAGNALL, R. S. *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

BALTHASAR, Hans Urs von. *The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrius*, *Monastic Studies*, 3, 183-95, 1965.

BERT, J-F. (ed.) *Michel Foucault et les religions*. Paris: Editions Le Manuscrit, 2015.

BIGG, C. *The Christian Platonists of Alexandria: The 1886 Bampton Lectures*. Oxford: Clarendon, 1968.

BINGEMER, M.C. *O Mistério e o Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BLUMENTHAL, H. J. *Plotinus' Psychology; His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

- BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1998.
- BONAZZI, M., & HELMIG, C. *Platonic Stoicism, Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven: Leuven University Press, 2007.
- BOUYER, L. "Mysticism: an essay on the history of the word" in WOODS, R. *Understanding Mysticism*. Garden City: Doubleday Image Books, 1980.
- BRUN, Jean. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, [s/d].
- CLEARY, J. J. & DILLON, J.M. *Traditions of Platonism: Essays in Honour of John Dillon*. Alershot: Ashgate, 1999.
- COOPER, J. M. *Pursuits of Wisdom: six ways of life in ancient philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- CANDIOTO, C. ; SOUZA, P. (ed.) *Foucault e o cristianismo*. São Paulo: Autêntica, 2009.
- CHEVALLIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Editins, 2011.
- DE SOUSA, R. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MIT Press, 1987.
- DRISCOLL, J. "Listlessness in The Mirror for Monks of Evagrius Ponticus." *Cistercian Studies*, 24, 206-14, 1989.
- _____. "Gentleness in the Ad Monachos of Evagrius Ponticus". *Studia Monastica*, 32, 295-321, 1990.
- _____. "The 'Circle of Evagrius': then and now". *Studia Monastica*, 45, 7-18, 2003
- ELIASSON, E. *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and its Background*. Leiden: Brill, 2008.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1990.
- FILLION-LAHILLE, J. "La colère chez Aristote". *Revue des etudes augustiniennes*, 72, 46-79, 1970.
- _____. *Le De Ira de Sénèque et la Philosophie Stoïcienne des Passions*. Paris: Klincksieck, 1984.
- FINN, R. D. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice (313 - 450)*. London: Oxford University Press, 2006
- _____. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade* vols. I – III. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. *O Governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Hermeneutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GILSON, E. *A filosofia na idade média*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2001
- GOULET-CAZÉ, M.O. *L'Ascèse Cynique: Um Commentaire de Diogène Laerce VI 70-71*. J. Paris: Vrin, 1986.

- HADOT, P. *Exercices Spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993
- _____. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell, 1995.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris: Galimard, 1995.
- _____. *The Inner Citadel*, Harvard University Press, 2001.
- INWOOD, B. (Org.) *Os estoicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic philosophers: volume 1-2*. New York, Cambridge University Press, 2011.
- LONG, A. A. *Epictetus. A stoic and socratic guide to life*. Clarendon Press: Oxford, 2002.
- LOUTH, A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition From Plato to Denys* Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MCGINN, B. *The Foundations of Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1991
- MCGINN, B. *As fundações da mística crista*. São Paulo: Paulus, 2012.
- RUBENSON, S. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- RUNIA, D. T., & BOS, A. P. *Plotinus Amid Gnostics and Christians: Papers presented at the Plotinus Symposium held at the Free University*. Amsterdam: VU Uitgeverij/Free University Press, 1984.
- SORABJI, R. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SPANNEUT, M. *Le stoïcisme des pères de l'Église*. Editions du Seuil : Paris, 1957
- SCALTAS, T. & MASON, A. S. (eds) *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SELLARS, J. *Stoicism*. United Kingdom: University of California Press, 2006.
- _____. *The art of living: the Stoics on the nature and function of philosophy*. Bristol Classical Press, 2009.
- VALANTASIS, R. "Daemons and the Perfecting of the Monk's Body: Monastic Anthropology, Daemonology, and Asceticism". *Semeia*, 58, 1992, p. 47–79.
- WIMBUSH, V. L. & VALANTASIS, R. (eds) *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1995.
- WIPSYCKA, E. *Moines et Communautés Monastiques en égypte (IVe-VIII Siècles)*. Varsovie: Journal of Juristic Papyrology, 2009.