



Acídia e crise de sentido: uma tentativa de aproximação conceitual

Acidia and crisis of meaning: attempt to conceptual approach

Leandro Melo Cunha
Jacqueline de Oliveira Moreira

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Brasil

Resumo

Este empreendimento tem por finalidade apresentar um levantamento teórico-histórico a partir do deslizamento semântico dos conceitos acídia, tristeza, melancolia e seus análogos, oferecendo um diálogo entre a ciência teológica e as ciências humanas. A literatura utilizada articula a falta de sentido do mundo contemporâneo a partir dos textos bíblicos em autores de conhecida eminência teológica e teórica. A expressão grega "akédias", que remonta à tradição bíblica, desenvolve-se dentro da tradição cristã como "demônio meridiano" por Evágrio Pôntico e, mais tarde, vê-se canonizada na perspectiva oriental por João Cassiano e ocidental por Tomás de Aquino e Gregório Magno. A profunda relação entre os conceitos acídia e melancolia coloca lado a lado a tradição dos pecados capitais e autores seculares, como Hipócrates e sua tese humoral, Aristóteles e seu homem de exceção e Freud em sua reflexão sobre o luto e o mal-estar da contemporaneidade a partir do princípio do prazer. Há também significativa correspondência do tema com a perspectiva de Viktor Frankl, especialmente a partir de conceitos como "vontade de sentido" e "neuroses noogênicas", que foram por ele utilizados. Dada a abrangência do tema, entende-se esta como uma possibilidade interpretativa, buscando em expoentes do passado intuições que iluminem questões contemporâneas.

Palavras-chave: acídia; crise de sentido; teologia; melancolia.

Abstract

This project aims to present a theoretical-historical survey from the semantic slip of the concepts of acedia, sadness, melancholy and their analogues, offering a dialogue among theological science and the human sciences. The literature used articulates the meaninglessness of the contemporary world in biblical texts and in authors of known theological and theoretical eminence. The acedia, since its biblical intuition, represents significant proximity to the contemporary problematic of meaning. The Greek expression *akédias*, which goes back to the biblical tradition, developed within the Christian tradition as "meridian demon" by Evágrio Pôntico and, later, is canonized in the Eastern perspective by João Cassiano and in Western perspective by Thomas Aquinas and Gregorius Magnus. The profound relationship between the concepts of acedia and melancholy puts the tradition of capital sins and secular authors side by side, such as Hippocrates and his humoral thesis, Aristotle and his exceptional man, and Freud in his reflection on the mourning and malaise of contemporary times from the principle of pleasure. There is also a significant correspondence of the theme with the perspective of Viktor Frankl, especially



from concepts such as "will to meaning" and "noogenic neuroses", on which he used to describe this question. Given the scope of the theme, this is understood as an interpretive possibility, seeking in exponents of the past intuitions that illuminate contemporary issues.

Keywords: acedia; crisis of meaning; theology; melancholy.

Introdução

Uma das mais atuais e acaloradas discussões da ciência teológica tem como objeto de análise a situação do homem contemporâneo em relação ao fio de sua existência. Aquilo que as ciências modernas formularam como o "sentido último" na dinâmica do estatuto transcendental do sujeito (Vaz, 2002, p. 167), esta baliza perene que sustenta a vida em sua trama, encontra na teologia um espaço amplo e favorável de questionamento:

Pois, com efeito, o ser humano não vive apenas do pão da factibilidade; como ser humano e na sua essência humana autêntica ele vive do amor, do sentido. O sentido é o pão de que o ser humano vive na essência de seu ser. Sem a palavra, sem o sentido, sem o amor, ele chega à situação de não poder viver mais, mesmo que ele esteja cercado de abundância de todo o conforto da terra. (...) O sentido, ou seja, o chão sobre o qual pode firmar-se e viver a nossa existência como um todo, não pode ser produzido, ele só pode ser recebido (Ratzinger, 2005, p. 55).

Entende-se que a preocupação acerca do sentido – aclamada como atualíssima – manifesta-se como elemento subscrito na clássica discussão acerca do pecado capital (do latim "*caput*", cabeça; os pecados originantes, que propiciam a proliferação de outros) da acídia. Este trabalho encontra sua abordagem no resgate histórico desta definição, partindo da contribuição de autores que representam, direta ou indiretamente, larga relevância na literatura e, conseqüentemente, neste horizonte de discussão. Há também, o que poderá ser verificado no correr do texto, certa convergência conceitual entre as posições tomadas pelos respectivos autores selecionados.

Conhecido modernamente como Preguiça (ou negligência), o conceito "acídia" encontrou na história variada interpretação. Desde a utilização do termo na Septuaginta – aqui nomeada de LXX (Sl 118,28; Ecl 29,5; Is 61,3), passando por figuras como o "*meridianumdaemonem*" dos Padres e a "*speciestristiæ*" de Tomás de Aquino até a situação utilitarista da acídia moderna – canonizada como Preguiça em íntima relação com a produção –, compreende-se que este fastio em relação ao Bem (que para fins de atualização terminológica nomear-se-á "sentido") é uma constante na reflexão humana. Sob a utilização de outras nomenclaturas, o debate



acerca do homem diante deste absoluto encontra respaldo em diversos autores de âmbito secular, como em Hipócrates e sua abordagem humoral, Aristóteles e Freud sob o signo da “melancolia” e em Frankl como a “vontade de sentido” e as “neuroses noogênicas”.

O retorno a esta discussão, especificamente ao que aproxima estas definições, parece oferecer luzes à questão tão atual sobre o sentido – ou sobre a falta dele. Assim, a relação entre as diversas abordagens do tema facilitará a atualização deste enquadramento justificando, portanto, o discurso teológico sobre a crise de sentido a partir do horizonte hermenêutico da acídia. Objetiva-se, portanto, uma leitura atenta do desenvolvimento conceitual deste tema a partir das fontes supracitadas, tendo em vista o aspecto sintático do deslizamento conceitual, isto é, como os termos foram adquirindo feições específicas durante determinado período e, também, seu caráter semântico, que traduz, para além da definição terminológica, toda a reflexão que precede e sucede esta discussão. Levando em consideração os aspectos etimológicos e como eles representam elevado significado na compreensão conceitual, será de máxima importância a atenção devida aos termos em seu idioma original.

Esta empreitada científica reconhece sua modéstia atentando-se ao levantamento histórico da questão e ao emparelhamento das compreensões a fim de buscar na memória destes autores intuições que iluminem a manifestação contemporânea deste tema. Propõe-se a este fim, portanto, uma metodologia de caráter bibliográfico a fim de, partindo do deslizamento semântico que o tema encontrou na história, trazer à tona a aproximação entre o dilema teológico do acidioso e este que aparenta ser o grande tema da atualidade: o sentido da vida, ou a vida sem sentido. É necessário registrar que um tema de tal envergadura exige apurada investigação e extensa pesquisa, o que esta iniciativa não pode oferecer, mas reserva-se o direito de iluminar pontos convergentes e divergentes a fim de auxiliar em algum posterior trabalho deste porte.

Da ocorrência bíblica ao demônio do meio-dia

A discussão sobre o tema da acídia remonta a seu entendimento filológico mais original – do ponto de vista cristão –, isto é, a sua aparição no texto bíblico. O termo *ἀκηδία* (*akedias*) pode ser encontrado em três ocasiões na tradução grega do Antigo Testamento (LXX) em textos sapienciais e proféticos, a saber: Sl 119,28; Eclo 29,5; Is 61,3. Partindo do texto grego, Jerônimo, o tradutor da versão em latim das Escrituras, trouxe o conceito para a língua latina, traduzindo-o como



tædio (SI) e *mæroris* (Is) de maneira direta. O termo não aparece nos escritos neotestamentários.

No desenvolvimento do cristianismo primitivo, o vocábulo foi retomado em ambientes cenobíticos. Simeão, o novo teólogo (949 d.C. - 1022 d.C.), descreve a acídia como “a morte da alma e da inteligência” (Le Nouveau Théologien, 1957, p. 61.). Evágrio Pôntico (383 d.C.), entretanto, parece ser o primeiro a descrevê-lo sistematicamente, tendo como substrato a experiência dos eremitas. Em seu *Praktikós*, cita a acídia como o mais opressivo dos “demônios”, também chamado de “meridiano” em alusão ao SI 90,6 (*δαίμονίου μεσημβρινοῦ*), que assedia a alma dos monges, descrevendo sua atuação sistematicamente.

O demônio da acídia, que também é chamado de ‘demônio do meio-dia’, é o mais pesado de todos; ele ataca o monge por volta da quarta hora. Primeiro, faz com que o sol pareça lento para se mover, ou imóvel, e o dia parece estar a cinquenta horas de distância. Então ele o força a ter seus olhos constantemente fixos nas janelas, a saltar de sua cela, a observar o sol para ver se ele está longe da hora nona, e a olhar aqui e ali se algum um dos irmãos (...). Além disso, isso inspira aversão pelo lugar onde ele está, pelo seu estado de vida, pelo trabalho manual e, além disso, pela ideia de que a caridade desapareceu entre irmãos, que não há ninguém para consolá-lo. E se há alguém que, naqueles dias, entristeceu o monge, o diabo também usa isso para aumentar sua aversão. Ele então o leva a desejar outros lugares, onde ele pode encontrar facilmente o que precisa e exercer uma ocupação menos dolorosa, que produz mais; ele acrescenta que agradar ao Senhor não é uma questão de lugar: em todos os lugares, diz-se, a divindade pode ser adorada. Ele acrescenta a isso a memória de seus entes queridos e de sua existência anterior, ele representa para ele como é longa a duração da vida, colocando diante de seus olhos as fadigas do ascetismo; e, como dizem, se levanta com todas as forças para que o monge abandone sua cela e fuja do seu estado (Le Pontique, 1971, p. 521-527).

Percebe-se, deste modo, que Pôntico expressa a profunda insatisfação causada pela acídia, a qual se manifesta vivamente na vida e no trabalho monacal. Conclui, deste modo, que:

O olhar do acidioso pousa obsessivamente sobre a janela e, com a fantasia, finge ser a imagem de alguém que vem visitá-lo; ao rangido da porta, ergue-se em pé; ouve uma voz, e corre para pôr-se à janela para olhar; contudo não desce para a estrada, mas volta a sentar-se onde estava antes, entorpecido e quase empalidecido. Se lê, interrompe inquieto e, um minuto depois, cai no sono; esfrega o rosto com as mãos, estica os dedos e, tirados os olhos do livro, fixa-os sobre a parede; de novo os volta para o livro, vai em frente



por mais algumas linhas, balbuciando o final de cada palavra que lê; e enquanto enche a cabeça com cálculos ociosos, conta o número das páginas e das folhas dos cadernos; e as letras e as belas miniaturas que têm diante dos olhos se tornam odiosas até que, por fim, fecha o livro e o usa como travesseiro para a sua cabeça, caindo num sono breve e não profundo, do qual é despertado por um senso de privação e de fome que deve saciar (Pôntico citado por Agamben, 2007, p. 22-23).

É interessante notar que o elemento da insatisfação impera em ambas as descrições feitas por Pôntico e desemboca conseqüentemente na instabilidade. É a instabilidade, segundo Nault, o grande tema que subjaz na discussão de Pôntico sobre a acídia (Nault, 2004, p. 238), que ataca o tempo (o dia, e com ele a prática ascética, que parece não ter fim) e o espaço (a pequena cela do monge torna-se insuportável). Sem ater-se a definições, Pôntico, como é do feitio dos Padres, toma a imagem do monge assolado pela acídia para apontar aquilo que é próprio deste demônio que assedia o monge da quarta à oitava horas (das dez horas da manhã às duas da tarde). Nault aponta que o remédio monástico para a acídia é perseverar, a *hypomonè* (o ato de permanecer sob o jugo, literalmente traduzido). Do mesmo modo, vencer a acídia seria vencer sua raiz, a *philautía* – o amor-próprio (Nault, 2004, p. 239). Percebe-se, portanto, que a leitura expressa por Pôntico do fenômeno encontra seu fundamento na crítica ao autocentramento, característica do pensamento monástico, mas que, segundo Nault, não representa resignação cega. Não menos importante é a descrição do estado de paz e alegria inefável que tomam o monge após vencer tal demônio, elencando, deste modo, a libertação da paixão, da *apathéia*, como o estado desejável ao monge que não anseia senão a íntima comunhão com o Amado (Nault, 2004, p. 241). Evágrio reconhece, portanto, que a acídia, como o demônio do meio-dia – o seio do dia (*thebosomoftheday*) –, atinge o seio da vida cristã: a contemplação e, com ela, o desejo de Absoluto.

Posteriormente, João Cassiano (360 d. C. – 435 d. C.), reconhecido expoente do monaquismo ocidental, retoma o conceito no arranjo dos pecados que, no desenvolvimento da teologia moral e das virtudes, ficariam conhecidos como os Pecados Capitais. Em sua formulação, Cassiano elenca oito pecados com força originante: Gula, Luxúria, Avareza, Ira, Tristeza, Acedia, Vanaglória e Soberba (do latim *gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxiae supervia*). Em Cassiano, entretanto, o tema do combate e do abandono da cela, caros a Pôntico, dão lugar às imagens mais próximas da simples preguiça – *simplelaziness* (Nault, 2004, p. 241). Ainda que Cassiano se distancie da típica visão monacal da acídia, é a partir da sua definição, retomando as imagens do



demônio do meio-dia descritas por Evágrio, que ficarão canonizadas as expressões acídia e “*meridianumdæmonem*”. Não sem importância é o elemento do meio-dia, dado que, segundo Solomon (2014),

A maioria dos demônios – a maioria das formas de angústia – apoia-se na escuridão da noite. Vê-los claramente é derrotá-los. A depressão [aqui entendida sob o signo da acídia] apresenta-se ao fulgor total do sol, não se sentido desafiada pelo reconhecimento. Pode-se conhecer todos os seus porquês e mesmo assim sofrer tanto quanto se estivesse mergulhado na ignorância. Não há praticamente qualquer outro estado do qual se possa dizer o mesmo (p. 280).

O acidioso encontra seu “mal” na “parte mais nobre e ambígua” do humano que é o espírito, enquanto que para as de menor nobreza, *partiesfaibles*, estão destinadas as tentações inferiores, por assim dizer – o estômago para os glutões, o sexo para os luxuriosos etc. – o que justificaria, de certa forma, a relevância do discurso sobre a acídia no contexto monacal (Larue, 2001, p. 7).

Há ainda uma possível influência mitológica à qual o demônio do meio-dia poderia remontar. Ao que parece, o termo hebraico *keteb*, que a tradução latina nomeia *meridianumdæmonem*, reporta-se a uma representação da mitologia hebraica, o que contribui sobremaneira para a compreensão da objetividade do que o termo poderia representar. Segundo Larue (2001),

Qètèb, o demônio do meio-dia, pertence ao folclore hebraico. É uma bola de pelos e escamas que rola aos pés do eremita, quando o sol está zenital e faz com que ele caia de bruços. *Qètèb* tem apenas um olho, localizado no lugar do coração. É escaldante: sua hora é meio-dia ou, de acordo com algumas tradições, seu maior poder é implantado no verão. Evágrio aplica a esse ‘demônio do meio do dia’, o epíteto *barytatos*, o mais pesado, onde o significado figurativo (doloroso) argumenta no sentido próprio (p. 33).

Percebe-se, a partir do que foi dito, que o imaginário oriental immortalizado pelos Padres evoca dois grandes elementos de interpretação: a insatisfação e a instabilidade. O monge acidioso é aquele que padece desta inquietude dos insatisfeitos e dos instáveis devendo a todo custo vencê-la pela força da perseverança. O que está em jogo é a constância da vida monacal, o paradoxal desejo pelo Absoluto que está além sem, contudo, sucumbir às insídias da acídia em prol do “desejo de outros lugares” - *ἐπιθυμίαν τόπων ἑτέρων* (*epithymíantóponetéron*) – que são, segundo esta interpretação, metarreais



(ideais de perfeição), existindo somente no desejo do monge, levando-o à desestabilização e à destruição (Vazquez, 2015, p. 687).

A tradição ocidental: de Gregório a Tomás

Com a influência de Cassiano, a caracterização da acídia foi introduzida no Ocidente, canonizada magisterialmente pelo papa Gregório I e teologicamente por Tomás de Aquino. Gregório Magno (540 d.C. – 604 d.C.), como é conhecido, em seu *Moralia in Job*, postula a conhecida tradição septiforme dos pecados capitais fundindo, de maneira pioneira, o conceito de *tristitia* ao da *acedia* – o que poderia indicar a identificação por parte do autor dos dois conceitos ou, ainda mais interessante, por ter entendido o específico caráter mórbido da acídia, conforme atesta Gillet na introdução da edição francesa desta obra (Le Grand, 1952, p. 90-91). No desenvolvimento de sua reflexão, Gregório categoriza a como vício, tentação e, por fim, vício tentador (Attard, 2003, p. 7) e é a partir do pensamento gregoriano que serão fundidas as compreensões de tristeza e de acídia – alguns autores consideram que Gregório tenha omitido o conceito acídia, substituindo-o por tristeza, conforme recorda Attard (Attard, 2003, p. 8). Percebe-se, portanto, que a posterior compreensão da acídia como uma tristeza (uma intuição cara a este estudo) encontra suas raízes nesta posição e é devida a Gregório, ou à tradição que advém de seus escritos, que se responsabiliza pelo deslizamento conceitual, trazendo a imagem da acídia do contexto monacal à popularização, isto é, ao patamar de pecado ao qual toda alma está sujeita (Voll, 2002, p. 67).

Na esteira do pensamento gregoriano, Tomás de Aquino (1225 d.C. – 1274 d.C.) firmará definitivamente a disposição dos pecados capitais retomando o pensamento de Gregório, mesmo no que tange às *filias acediae*. Interessa-nos, portanto, uma reflexão pormenorizada acerca do tratamento que o doutor angélico deu ao tema.

A Questão para Tomás de Aquino

Encontrar ecos desta discussão na obra de Tomás de Aquino (1225 d.C. – 1274 d.C.) é de suma importância e corrobora a relevância deste tema no nível teológico, haja vista o expressivo mérito do autor. A discussão sobre a felicidade (beatitude) levantada por Tomás toca diretamente no tema do amor (caridade), ao qual a acídia está diretamente relacionada. Segundo Nault (2004),



Foi dito que São Tomás era 'o intérprete da Antiguidade, que concebia a moralidade como uma resposta à questão da felicidade'. De fato, a primeira pergunta feita pelo texto de Tomás de Aquino, no início da *Secunda Pars*, enquadra ensino moral em termos do Sermão do Monte: o que é 'beatitude', o que é felicidade? Depois de ter respondido que consiste em uma completa intimidade e comunhão com Deus, Tomás demonstra que o homem pode cumprir essa vocação através de suas ações, que são como os passos que o levam a Deus. Embora este destino exceda as esperanças e o poder do homem, ele é chamado a cooperar com a graça divina, colocando toda a vitalidade de seu ser a serviço de sua ação livre e inteligente. As paixões contribuem assim, primeiramente e acima de tudo, para a tensão dinâmica que impele o homem para a experiência de seu Criador (p. 242).

Em seus escritos, o santo reserva uma "*Quæstio*" inteira ao tema, tratando da acídia a partir de categorias como pecado, vício particular, vício mortal e vício capital. É importante localizar esta discussão de Tomás em seu escopo próprio: a alegria espiritual (*gaudium*) nascida da caridade. No espaço reservado aos pecados/vícios opostos ao divino em sua dimensão de alegria, a acídia encontra um lugar de proeminência, tendo em vista que, opondo-se à caridade e a seu efeito (a alegria que vem de Deus), esta configura um vício teologal (Aquino, 2004, p. 485).

Ao tratar do tema, o Angélico, a partir de seu método próprio, recorda as fundamentações nas quais se objeta a acídia como pecado. Tem, portanto, como questionamentos quatro contra-argumentos:

1. Concebida a acídia como uma paixão, retoma a intuição aristotélica sobre não sujeitar algo das paixões à censura;
2. Se se entende a acídia como uma deficiência corporal específica de horas – e circunstância – determinadas (para o qual se utiliza a formulação de Cassiano sobre a tormenta do monge na hora sexta);
3. A proximidade da acídia com a humildade (ausência de frutos espirituais) e, conseqüentemente, sua origem de uma boa raiz;
4. O contraditório da compreensão da fuga do pecado defendido em Eclesiástico e do enfrentamento da acídia defendido por Cassiano.

Em sua discussão sobre se de fato a acídia pode encontrar lugar no conceito de pecado, o Doutor Angélico recorda a tendência ao mal da acídia em si mesma e em seus efeitos. Desta "tristeza acabrunhante" advém todo desgosto pela ação, mesmo pela alimentação. Considerando, deste modo, que a acídia é uma espécie de tristeza – *speciestristitiae*, retomando o conceito de Damasceno (Aquino, 2004, p. 481) –, Tomás recorda que a tristeza não tem valor em si mesma, senão em



função daquilo com o qual ela se relaciona, podendo ser positiva – quando moderada e em vista de um mal verdadeiro – e condenável – quando sobre um bem e/ou quando imoderada. A acídia, portanto, é má em si mesma, por ser proveniente de um bem espiritual verdadeiro, e má em seus efeitos, por afligir o homem impedindo-o de agir bem.

Em réplica ao argumento fundamentado no pensamento aristotélico sobre a não-censura daquilo que é das paixões humanas, tampouco louvor, o teólogo, corroborando a tese de Damasceno que localiza a acídia como uma paixão, pondera que a censura se faz necessária quando se aplica passionalidade a algo de má índole – *aliquodmalum* (Aquino, 2004, p. 483). Recorda, ainda, em seu discurso sobre a raiz passional desta espécie de tristeza, sua base fisiológica afirmando que “toda deficiência corporal, por si mesma, dispõe à tristeza” (Aquino, 2004, p.483) evocando traços da tradição hipocrática dos humores. Explicam-se, deste modo, os “assaltos da acídia” que os jejuantes sentem ao meio dia sob o ardor do sol.

Sobre a possibilidade de elencar a acídia como um pecado encontram-se as problemáticas com relação à negação dos bens provenientes de Deus e com relação à fuga do pecado. Sobre a primeira, Tomás expõe a duplicidade da relação consigo mesmo: a não-exaltação no trato com as deficiências e a apreciação dos bens oferecidos por Deus. Deste modo,

(...) é próprio da humildade que o homem não se exalte ao considerar suas próprias deficiências. Mas, não é humildade e sim ingratidão desprezar os bens que alguém possui provenientes de Deus. É esse desprezo que gera a acídia. De fato, nós nos entristecemos com o que achamos ser mau e de pouco valor. É necessário, portanto, que se alguém aprecia os bens dos outros, não despreze os bens que Deus lhe reserva. Desse modo, estes se tornariam entristecedores (Aquino, 2004, p. 483).

Outra duplicidade se revela na ocasião de fuga do pecado. É na diferença entre a necessidade da fuga (*fugiendo*) e a necessidade da resistência (*resistendo*) que pousa, para Tomás, a eficácia na luta contra o mal do acidioso. A luxúria, por exemplo, exige o afastamento daquele pensamento contínuo que dá forma à fornicação (recordada em I Cor 6,18). Em contrapartida, como se manifesta na acídia, “uma reflexão prolongada suprime a atração do pecado que provém de uma consideração superficial” (Aquino, 2004, p. 484). O teólogo conclui, portanto, que a acídia é um pecado.

É importante para Tomás, no decurso de sua reflexão, afirmar a particularidade do vício da acídia. Em seu artigo segundo, ainda na esteira do



argumento de Gregório, a afirmação da peculiaridade da acídia em relação aos outros vícios, que negam os bens espirituais particulares provenientes do bem único, desponta no texto. A acídia, considerada como uma tristeza em relação ao bem divino – que é a fonte dos bens espirituais que estão nos atos de cada virtude – e não aos bens espirituais, só pode carregar consigo certa particularidade em detrimento dos demais vícios. Reafirma-se, portanto, que a tristeza advinda do bem divino, fonte de todo bem espiritual das virtudes, é um vício especial (Aquino, 2004, p. 485).

Considerada a qualidade de pecado da acídia e sua particularidade em detrimento dos demais vícios, o texto segue na defesa da acídia enquanto pecado mortal. O argumento apresenta-se balizado na afirmação bíblica da morte produzida pela tristeza deste mundo (II Cor 7,10) ao qual Tomás contrapõe o já afirmado efeito da caridade. Há, entretanto, uma pequena ressalva que se faz necessária tendo em vista a subjetividade da ocasião de pecado – o que em termos mais alinhados à teologia clássica pode-se dizer como imperfeição do pecado em razão do não-consentimento da razão. Assim, “é preciso considerar que os pecados que, por seu gênero, são mortais, só o são se atingirem a sua perfeição, pois o acabamento do pecado está no consentimento da razão” (Aquino, 2004, p. 486). O artigo esboça a questão tendo em vista o já supracitado elemento: a concepção da especificidade da acídia é fundamentada na especificidade do bem ao qual ela está se opondo, isto é, ao bem divino e à alegria que dele advém.

No corolário da Questão sobre a acídia, encontram-se a exposição da acídia como um vício capital e o elenco daquelas que ficariam conhecidas como as *filias acediae* – as filhas da acídia. O teólogo pergunta-se sobre a pertinência da categoria “capital” dada à acídia tendo em vista três objeções: sua incapacidade de mover o agir, suas filhas (categorizadas por Gregório e Isidoro) como não legitimamente nascidas da acídia e sua relação com a tristeza. Paralelamente ao prazer, o autor argumenta que a tristeza exige um esforço (para evitá-la ou para fazer o que lhe é característico) que “facilmente gera outros vícios segundo a razão de causa final” (Aquino, 2004, p. 488), o que lhe concede desde já o caráter de “capital”. Na esteira das três objeções, afirma que a acídia impele o espírito a “atos consonantes com a tristeza”, movendo, a seu modo, o agir. Endossando a categorização gregoriana sobre as filhas da acídia – e relacionando-a com aquela feita por Isidoro –, encontram-se em sua lista aquelas que fogem ao que entristece renunciando o fim espiritual no desespero (*desperationem*) e os meios pela pusilanimidade (*pusillanimitatem*) e pelo torpor em relação aos preceitos (*torporem circapraecepta*); há também aquelas que agem pelo rancor (*rancor*) atingindo as pessoas que propõe os bens espirituais e a eles próprios pela via da



malícia (*malitia*); encontra-se na passagem dos bens espirituais para os prazeres exteriores a divagação por coisas proibidas (*evagatiocircaillicita*) que conduz a partir de si o espírito à agitação (*importunitas mentis*), à curiosidade (*curiositas*) e o corpo à inquietude (*inquietudocorporis*); e, por fim, a acídia pode levar à instabilidade (*instabilitas*), reconhecida como a inconstância de propósitos (Aquino, 2004, p. 489-490).

A Questão conclui, portanto, oficializando a acídia entre os vícios capitais, reconhecendo sua força e facilidade na geração de outros vícios. O lugar proeminente assumido pela acídia na tradição dos pecados capitais a partir de Gregório e especialmente pela autoridade teológica de Tomás de Aquino irrompeu na história e tornou-se objeto formal da teologia moral e/ou das virtudes cristãs.

Compreende-se, deste modo, que para Tomás, como para Gregório, a acídia como um pecado capital ocupa um lugar vigorosamente contrário ao bem divino no cerne da caridade. A dimensão teológica da acídia, como se demonstra na tradição teológica desde os anacoretas até a expressão escolástica, evidencia o caráter fastidioso da acídia e a indolência que dela advém (Attard, 2003, p.7).

Curiosamente, toda a discussão a respeito dos “sintomas” do acidioso levantada por Tomás de Aquino e seus predecessores toca substancialmente em imagens clássicas relacionadas a conceitos mais antigos que o próprio Aquinate e a tradição cristã. Conforme Ioshimoto (2009, p. 70-71), desde o Egito de 1850 a. C. é possível reconhecer esta cena de inquietude e desespero. Destas imagens, desde muito tempo presentes na literatura e arte antigas, surge soberana aquela referente à melancolia. Outras referências de elevado prestígio no campo da teologia, que aqui não serão esmiuçadas dada a amplitude de sua elaboração – que, para este fim, remete-se o trabalho esclarecedor de Ioshimoto (2009) –, revelam que o conceito de melancolia se aproxima ostensivamente deste ao qual se dispõe este trabalho e impele-o a investigar outras expressões. Interessa-nos, portanto, analisar brevemente – e em coados autores – as linhas gerais do desenvolvimento deste conceito a fim de traçar as possíveis proximidades e distâncias que o conceito melancolia apresenta em relação ao objeto deste estudo.

O diálogo entre a melancolia e a acídia

Melancolia é um conceito que padece de instabilidade semântica (Ioshimoto, 2009, p. 72) e credita-se à tradição hipocrática dos humores sua primeira utilização. Formado a partir das raízes *μέλας* (*mélas*, negro) e *χολή* (*kholé*, bile), “aparece pela primeira vez, no século IV a.C., em um dos textos que compõem o *Corpus Hippocraticum*, intitulado Da natureza do homem, para nomear um dos



quatro humores, ou princípios, que constituem o corpo humano” (Ioshimoto, 2009, p. 72). Para Hipócrates (aprox. 377 a.C.), o corpo humano é constituído de quatro humores fundamentais, a saber: o sangue, a fleuma e as bílis (ou bile) negra e branca. Ainda sobre esta tetrapartição, Ioshimoto (2009) retoma que

Os humores já eram conhecidos pela tradição médica empírica ou como causa, ou como sintomas de doença, observados em vômitos ou fezes; eram considerados como resultado da porção dos alimentos que não são digeríveis, pois a parte digerida seria convertida em sangue, ossos e carne. Políbio retomou esta ideia e a associou à definição pitagórica de saúde como equilíbrio entre distintas qualidades – e, portanto, enfermidade como desequilíbrio – e à doutrina dos quatro elementos de Empédocles, também derivada da filosofia pitagórica. Assim, os humores foram relacionados às quatro qualidades, às quatro estações e às quatro idades do homem. Dessa forma, o sangue, quente e úmido, aumentaria naturalmente na primavera e prevaleceria na juventude; a bile amarela, quente e seca, no verão e na idade adulta; a bile negra, fria e seca, no outono e na maturidade; a fleuma, fria e úmida, no inverno e predominaria na velhice. Mas se os humores são causa ou sintoma de doença, como dito acima, e em cada estação do ano prevalece um ou outro humor ‘naturalmente’, como explicar então a enfermidade a partir do desequilíbrio entre os humores? Essa questão conduziu os próprios hipocráticos a introduzirem a ideia de constituição de cada indivíduo como aparece no *Corpus*, em um texto intitulado Do ar, da água e das partes enfermas, pertencente ao *Enfermidades III*: ‘um verão e um outono demasiado seco convém aos fleumáticos, mas causa danos aos coléricos, que correm perigo de secar-se por completo, pois secam-lhe os olhos, tornam-se febris e alguns caem em enfermidades melancólicas’. Aqui encontramos as bases nas quais se desenvolveu, posteriormente, a doutrina dos quatro temperamentos, bem como a noção de que ‘melancólico’ poderia significar enfermidade ou atitude constitucional (p. 74-75).

Nesta estrutura, a saúde e a doença se dão a partir do equilíbrio e do desarranjo – o domínio de um humor sobre os demais – destes elementos, respectivamente (Mendes; Viana; Bara, 2014, p. 424). A melancolia, portanto, manifestar-se-ia pelo acúmulo da bílis negra no baço (Ioshimoto, 2009, p.75; Scliar, 2008, p. 135) revelando, deste modo, seu caráter patológico e seu desenvolvimento desorganizador da harmonia corporal. Uma das interpretações mais célebres a respeito da relação entre o sistema corporal e o desenvolvimento dos humores se dá pela referência médica de Galeno de Pérgamon que, no primeiro século, desenvolve um raciocínio de correspondência entre a digestão e a produção da bílis. Segundo Scliar (2008),



Galeno de Pérgamon (c.129 d.C.- c.200 d.C.), acreditava que o cérebro regulava as faculdades racionais, tais como o julgamento, a imaginação, a memória, mas que as emoções seriam controladas pelo coração e pelo fígado. E o fígado está para o estômago – esse era o raciocínio galênico – como o fogo para a panela. Neste último caso, cocção; no outro, concocção. Da concocção dos alimentos resulta o quilo – a expressão ‘fazer o quilo’ significa estimular a digestão através de, por exemplo, caminhadas. O quilo iria para o fígado; ali, uma segunda concocção produziria os humores. O fígado era considerado, aliás, o órgão principal do corpo humano, e não é de admirar que até hoje seja grande o número de pessoas que atribuem seus sofrimentos, quaisquer que sejam, ao fígado. A bile negra, dizia-se, é feita das partes menos puras e nutritivas do quilo. É espessa, pesada, tende a ‘descer’, enquanto o sangue, que é mais vivo, mais energético, tende a ‘subir’; precipita o envelhecimento e a morte. É função do baço absorver a bile negra do sangue; parte dela irá para o estômago, resultando em aumento de apetite (uma espécie de antídoto contra a melancolia: comer é, não raro, uma compensação para quem está *down*). Quando o baço não executa essa função, transforma-se num reservatório de humor estagnado, do qual ‘sobe’ o vapor negro que provocará a melancolia (p.136).

Percebe-se, por conseguinte, que esta interpretação estrutura uma postura crítica com relação à melancolia, abordando-a como um distúrbio subjacente aos humores. Enraizada a compreensão humoral em uma lógica biológica, os atributos provenientes do domínio de determinado humor manifestam-se de maneira excepcional no corpo e subjetivamente naquilo que posteriormente caracterizar-se-ia como a personalidade. Com relação aos humores,

(...) o sanguíneo é forte, musculoso, gosta de companhia, de comida, de bebida. O melancólico é magro, pálido, taciturno, lento, silencioso, desconfiado, invejoso, ciumento, solitário – a solidão, aliás, é causa e consequência da melancolia, assim como a inatividade. (...) O melancólico sofre de insônia e, como a coruja – símbolo da sabedoria, mas ave triste –, não gosta da luz. A melancolia adusta, contudo, pode ter uma fase quente, furiosa, alternada com outra, mais típica, que é fria e contida – uma ideia que se enquadra no conceito de doença bipolar (Scliar, 2008, 136).

É possível encontrar neste cenário certa conexão com a imagem monástica. Este “espinho que punge as vísceras” do melancólico, conforme um dos textos do já supracitado *Corpus Hippocraticum* (Ioshimoto, 2009, p. 75), encadeia-se com aquela compreensão de instabilidade monacal. Esta instabilidade, entretanto, manifesta-se a partir da composição biológica do indivíduo, da elevada posição que ocupa a bÍlis negra em seu arranjo humoral, e não em função do dado espiritual, ou da *philautía* enquanto descuido. Pode-se recuperar também na



discussão sobre a melancolia, desde Hipócrates, o elemento da tristeza. O registro que Galeno faz a este respeito é digno de menção, especialmente no que tange à relação direta entre o negrume das trevas e a cor da bile, que também é negra.

Assim, Hipócrates parece com razão ter reduzido sob dois termos todos os sintomas próprios aos melancólicos: o temor e a tristeza. É por consequência dessa tristeza que os melancólicos odeiam tudo aquilo que eles veem, e parecem continuamente desgostosos e cheios de pavor, como crianças e homens ignorantes que tremem em uma profunda obscuridade. Da mesma forma, com efeito, que as trevas exteriores inspiram medo a quase todos os homens (...) a cor da bile negra, obscurecendo, como fazem as trevas, a sede da inteligência, engendra o temor (Galeno citado por Ioshimoto, 2009, p. 82).

Igualmente relevante é o conselho de Jerônimo que, no séc. IV, advertiu os monges “acometidos de melancolia” que busquem os “remédios de Hipócrates” com mais afinco com que buscam seus próprios conselhos (Ioshimoto, 2009, p. 103). Esta tradição hipocrático-galênica e seu esquema humoral vigorou sem muitas alterações, ainda que muito tenha se discutido sobre o tema, na história médico-filosófica até meados da modernidade (Ioshimoto, 2009, p. 92-96). Deve-se, ainda, considerar outra expressão que, partindo desta mesma tetrapartição, acrescenta ao tema um outro elemento.

Em Aristóteles (+322 a.C.), a partir de sua notável consideração a respeito da unanimidade da postura melancólica entre os homens de exceção (Moreira, 2008, p. 33), desencadeou-se nova reflexão deste tema favorecendo novo olhar às demandas da melancolia na antiguidade e trazendo inovação à discussão: aqueles que são excepcionais.

O argumento aristotélico – ou a ele atribuído –, nomeado como Problema XXX, parte da constatação de que todo homem que se distingue, ao que usualmente dá-se o nome de excepcional e/ou de exceção (conforme a difícil tradução de *περιπτοιᾶνδρες*), está sob o, ao mesmo tempo gélido e escaldante, governo da bília negra (*μελαίνηςχολῆς*). O discurso do filósofo joga com conceitos como calor e frio manifestando, deste modo, que a sobreposição dos fluidos está relacionada direta ou indiretamente a elementos de segunda ordem. Conforme Viegas (2014),

Os humores, por sua vez, podem interagir com fatores externos, como as estações – o que deixa claro seu caráter sinérgico. Pois, na prática, eles não funcionam sozinhos e isolados, situam-se dinamicamente numa complexa rede de dependências com outras teorias – quatro estações (primavera, verão, outono, inverno),



quatro elementos (água, fogo, terra, ar), quatro qualidades (frio, úmido, quente, seco) –, cada quadratura implicando em grupos finitos de valores e características delimitadas, imiscíveis e inconfundíveis de seus respectivos componentes (quando tomados em seu aspecto mais próprio e fundamental). Embora os componentes de cada quadratura tenham sua correspondência direta nas outras, não se tratam exatamente de homólogos puramente biunívocos (o elemento fogo, por exemplo, não corresponde apenas ao quente, pois partilha também as propriedades relativas ao seco) – o que permite um sistema com certa dose de ambiguidade, logo, de mobilidade e interpolação (p. 92).

O que há de substrato na intuição do Problema XXX é a ocorrência dos males da bile negra mesmo em altivas personalidades das mais variadas áreas. Este horizonte expresso pela fundamentação biológica nos humores impele o filósofo. Assim,

A definição de melancolia proposta pela medicina hipocrática consistiu, na verdade, em uma tentativa de explicar os transtornos do comportamento a partir da constituição física do corpo humano, excluindo, portanto, a intervenção sobrenatural. Medo, tristeza, loucura, furor e a temível licanthropia, que conduzia suas vítimas a vagar pela noite, uivando como lobos famintos, eram considerados, no final do século V a.C., como efeito de uma 'substância' que evocava a ideia de mal e de noturno denominada μέλας, cujo significado ultrapassava o de 'cor negra', pois era apontada como a causa de demência, como aparece, por exemplo, no emprego do verbo μελαγχολάν (melagcholân) como sinônimo de μαίνεσθαι (maínesthai), 'estar louco'. Inclusive Platão usou esse termo em Timeu como loucura, uma doença da alma que resultava das diversas alterações humorais que perturbavam o funcionamento dos diversos órgãos, o que está de acordo com o sistema hipocrático: '(...) as [doenças] da alma que são devidas à condição do corpo surgem do seguinte modo. Nós temos que concordar em que a perda da razão é uma doença da alma e que dessa doença há duas espécies, uma das quais é a loucura (...)'. Porém, em Fedro, esse mesmo termo designava não um mal, mas um 'dom': 'mas de fato recebemos do furor os maiores benefícios, isto é, enquanto é enviado como um dom divino'. Mesmo que Platão não tenha associado a melancolia ao furor divino, a ideia de uma alta espiritualidade foi vinculada, naquele tempo, ao furor, principalmente em função dos heróis míticos. Lembremos, ainda, que os mesmos sintomas – temor, misantropia, dores viscerais – foram experimentados pelos heróis Ajax, Hércules ou Belerofonte, entre outros, quando atingidos pela loucura enviada pelos deuses (Ioshimoto, 2009, p. 76).



O desenrolar da abordagem aristotélica sobre o problema da melancolia em sua relação com os ilustres – termo ao qual o autor vincula figuras díspares e, por vezes, mitológicas elevando, assim, poetas, políticos e heróis ao mesmo patamar (Viegas, 2014, p. 90-91) – leva em consideração que “(...) todos os melancólicos são portanto seres de exceção, e isso não por doença, mas por natureza” (Aristóteles, 1998, p. 105), dando à melancolia uma espécie de naturalidade e afastando-a, ainda que de maneira sutil, de toda visão depreciativa que a ela foi relegada pela estrutura humoral.

Em sua analogia ao vinho, Aristóteles afirma a momentânea criação do estado de exceção no indivíduo (Aristóteles, 1998, p. 87) por parte da ingestão de tal substância, ao passo “que a natureza produz esse efeito para sempre, por todo o tempo em que se vive” (Aristóteles, 1998, p. 87). É interessante notar a utilização sintática que aproxima a “substância” do vinho ao “humor” relacionado, numa espécie de trocadilho, uma relação entre os líquidos (Pigeaud citado por Aristóteles, 1998, p. 113). A aproximação das duas realidades – vinho e humor – evidencia o que, para o autor, é a manifestação da multiplicidade interna do melancólico.

Apesar de toda relação que o autor traça entre a bílis negra, as caracterizações de doença e dos estados alterados da consciência, existe um ponto a que converge todo o raciocínio e que muito interessa a este trabalho. Para o filósofo, no conceito de mistura inconstante que permeia o texto, “(...) é possível que aí haja uma boa mistura da inconstância” (Aristóteles, 1998, p. 105). A lógica interna do argumento, portanto, atesta que a saúde do melancólico está diretamente relacionada à “constância da inconstância” (Pigeaud citado por Aristóteles, 1998, p. 20). Assim, segundo a apresentação da edição utilizada neste trabalho,

Poder-se-ia dizer que a melancolia não se limita às doenças da melancolia, ou seja, da bile negra. É essencial, a propósito de nosso autor, notar, como diz a conclusão, que o melancólico o é por natureza, não por doença. Está na ordem do acidente, do acaso, e não do dado natural. A causa é exatamente a mesma, a bile negra. Mas é necessário saber distinguir entre seu excesso fortuito e a presença constante, em um indivíduo, de uma quantidade de bile negra que faz dele um melancólico. Este último não é portanto necessariamente doente; mas é preciso dizer que ele tem uma tendência à doença (Pigeaud citado por Aristóteles, 1998, p. 40).

Este entendimento traz à tona, portanto, a faceta da excepcionalidade na melancolia, distanciando-se, deste modo, da compreensão doentia da melancolia nos moldes clássicos de Hipócrates. A genialidade, nesta ótica de Aristóteles, nasce



da ação da bile negra comportando sua dicotomia: a “criatividade” e a vida como um “barco sem lastro”, em expressão socrática (Scliar, 2008, p.136).

Colocadas em paralelo, a imagem da melancolia segundo o texto do Problema XXX e aquela postulada por Tomás de Aquino a respeito da tristeza têm algo em comum. Teologicamente, Tomás de Aquino manifestou aquilo que é a profunda intuição de Aristóteles: o que há de pecaminoso, ou da ordem dos males, é em que culmina esta disposição. Para Aristóteles, a bile negra pode oferecer excepcionalidade – na mesma medida que o vinho pode oferecer alegria – e para o Aquinate, aquela tristeza pode levar à beatitude se moderada e em vista de um mal verdadeiro. Seria oportuno questionar: em que o melancólico que padece dos males da bile negra e o excepcional – o herói – têm (se, conforme Aristóteles, movidos pelo mesmo humor) em relação ao que anseiam? Aquele dado biológico, o da bile, manifesta em qual aspecto a constituição de existência destes personagens? Esta contradição, expressa por seus temperamentos, merece ulterior aprofundamento.

Não menos importante é outro reconhecimento que a melancolia recebeu por ocasião do advento da psicanálise, especificamente na pessoa de seu fundador: Sigmund Freud (1856 – 1939). A relação direta entre depressão e melancolia – relação revigorada na pós-modernidade e nas práticas de medicalização – expressa-se em Freud, conforme Ana Cleide Guedes Moreira, de forma condensada. Entende-se, assim, que

Na psicanálise, a revisão da obra de Freud tem indicado que ele não supõe diferença de natureza psíquica entre melancolia e depressão, mas tão somente uma escolha de termos, e ele tende a nomear como melancolia os quadros a que dedica os estudos mais extensos, como o próprio “Luto e melancolia”. Além disso, é preciso considerar que a escolha do termo em Freud esteja relacionada com sua preferência (Moreira citado por Moreira, 2008, p. 34).

No pensamento de Freud, a melancolia expressa-se, analogamente ao luto, como uma perda de algum significante ao qual está relacionado todo o amor – ou desejo – objetiva ou subjetivamente (Freud, 1974, p. 277). O luto, entretanto, manifesta-se como um desenvolvimento natural, que reorganiza as ligações libidinais (de desejo) com o objeto amado que já não há, tornando o ego outra vez livre e desinibido (Freud, 1974, p. 276-277). Há na melancolia, ligeiramente diverso e substancialmente significativo, um deslocamento do vazio, outrora posicionado na ausência do objeto do desejo, agora pousado sobre o próprio ser. Nessa perspectiva, se para o luto o mundo esvazia-se e dá-se à pobreza, na melancolia é o ego que se encontra nesta situação (Freud, 1974, p.278). Assim,



Existem, num dado momento, uma escolha objetal, uma ligação da libido a uma pessoa particular; então, devido a uma real desconsideração ou desapontamento proveniente da pessoa amada, a relação objetal foi destruída. O resultado não foi o normal — uma retirada da libido desse objeto e um deslocamento da mesma para um novo —, mas algo diferente, para cuja ocorrência várias condições parecem ser necessárias. A catexia objetal provou ter pouco poder de resistência e foi liquidada. Mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto; foi retirada para o ego. Ali, contudo, não foi empregada de maneira não especificada, mas serviu para estabelecer uma identificação do ego com o objeto abandonado. Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial, como se fosse um objeto, o objeto abandonado. Dessa forma, uma perda objetal se transformou numa perda do ego, e o conflito entre o ego e a pessoa amada, numa separação entre a atividade crítica do ego e o ego enquanto alterado pela identificação (Freud, 1974, p. 281-282).

Percebe-se, deste modo, que para a experiência da melancolia, o dilema do objeto de desejo perdido dá lugar à fixação do ego como objeto perdido. Neste sentido, o distanciamento do luto se dá tendo em vista que este “supera a perda de objeto, e, enquanto persiste, absorve todas as energias do ego” (Freud, 1974, p 288).

Aqui vale ressaltar a significativa mudança conceitual que Freud empreende a respeito da compulsão à repetição e a introdução da pulsão de morte, que rompe com a homeostase do prazer. O texto Luto e Melancolia (1915-1917) proposto por Freud antecede a discussão sobre a pulsão de morte, que seria um movimento do sujeito em busca do nada e que se vincula ao fenômeno clínico da compulsão pela repetição, uma prisão a algo que não permite a circulação da vida e ainda “o caráter conservador’ ou tendência para voltar ao estágio anterior” (Bernet, 2016, p.1). Na sequência, Freud escreverá O Mal-Estar da Civilização (1929-1930). Entre Luto e Melancolia e O Mal-Estar da Civilização, encontra-se, substancialmente em Além do Princípio do Prazer (1920) a elaboração do conceito de pulsão de morte, mas os três textos estão conectados sobremaneira a partir do sentimento de vazio ocasionado pela Primeira Guerra Mundial somado à insegurança produzida pela Gripe Espanhola, ambos sinalizando o incontrolável da vida. Assim, conforme Moreira (2005), “o caráter de repetível, permanente e resistente a toda transformação atribuído ao aparelho psíquico é decorrente da pulsão de morte”, ao passo que é justamente “nesse sentido que Freud anuncia como a tendência mais primitiva do aparelho psíquico o retorno ao estado inorgânico” (p. 290).

Se, portanto, para Aristóteles a melancolia dá-se na dinâmica interna do indivíduo, em suas disposições naturais e tendências em nível somático, para



Freud a melancolia está diretamente imbricada a um objeto de desejo que, outrora disponível na emanção da energia libidinal, faz-se ausente. Percebe-se, deste modo, que Freud, diversamente de Aristóteles e sua fundamentação somática, supõe o estado melancólico como consequência de uma perda que, por sua vez, desarranja sua catexia. A imagem freudiana da melancolia, à qual alude-se brevemente neste texto, encontra respaldo nesta discussão tendo em vista um elemento de proximidade que apresenta em relação à acídia. Assim como o cenobita carece de um bem para ele inalcançável, o melancólico, segundo Freud, também lida com a ausência, mas aqui do objeto de desejo que fora perdido. Em suma, a dupla realidade, a do inacessível bem e a do irrecuperável objeto de desejo, convergem e, conforme Gabriel (2007), Aquino e Freud estariam, neste sentido, em consonância. Assim,

Tomás de Aquino, *doctor angelicus*, em síntese rigorosa e exaustiva, confirmou estes sinais e acrescentou a esta *specietristitiae* a desvalorização de si. Captou também com precisão o desespero de afundar-se no abismo que separa o desejante do objeto: diz em sua Suma Teológica que esta tristeza se trata, na verdade, da 'perversão de uma vontade que quer o objeto' justo quando o caminho de acesso ao mesmo está obstruído ou quando este não mais existe. Ou seja, segundo Aquino, é a persistência e exaltação do desejo frente a um objeto que o próprio desejo de alguma forma tornou inatingível para si (Gabriel, 2007, p. 1).

Deve-se dizer, entretanto, que a abordagem freudiana, ainda que conexas àquela tomista no específico ponto supracitado, distancia-se daquela em larga escala no bojo de suas conclusões. Em seu discurso sobre a felicidade, Freud pondera sobre a efêmera condição daquilo que se considera felicidade e como estaria estritamente vinculada ao princípio do prazer e, por consequência, a sua satisfação. Demonstra que as relações em sua fonte afetivo-corpórea estão na base de uma existência bem-sucedida (naqueles limites que a civilização impõe). Assim,

Aquilo que em seu sentido mais estrito é chamado de felicidade surge antes da súbita satisfação de necessidades represadas em alto grau e, segundo sua natureza, é possível apenas como fenômeno episódico. Toda permanência de uma situação anelada pelo princípio do prazer fornece apenas uma sensação tépida de bem-estar; somos feitos de tal modo que apenas podemos gozar intensamente o contraste e somente muito pouco o estado (Freud, 2010, p. 63).

A reconhecida distinção de conclusões, da posição freudiana e da cristã, faz jus a uma análise mais apurada desde o ponto de vista semântico e da



reverberação de sua respectiva aplicação prática. Este trabalho contém-se, entretanto, em apontar *en passant* o horizonte semântico que aproxima os autores, somado à significativa relevância histórica que representam. O discurso cristão, a partir do dado proposto por Freud, não se deixa convencer pelo princípio do desejo (e do prazer) como solução ao dilema da existência.

Associada aos avanços da pesquisa sobre o homem, especialmente no que concerne às ciências psicológicas e sociais, esta inquietação a respeito da vida foi colocada novamente à prova pelas mais variadas conjunturas históricas que expuseram o homem ao seu extremo. Assim, forjada sob guerras, a pergunta sobre a felicidade deu lugar a um outro mote: há sentido? Ou ainda: como sobreviver à falta de um sentido? Ao que parece, o “horizonte do sentido” não se distancia do eixo fundamental da acídia, o que justifica a aproximação conceitual.

A crise de sentido e a acídia

Em uma sociedade pós-moderna, em que o indivíduo é evidenciado e elevado sob os louros de uma julgada emancipação, o debate sobre o sentido desponta como sendo o grande *leitmotiv* (motivo condutor) de todo o pensamento contemporâneo, que indiretamente remonta às indagações clássicas travestidas de outras linguagens e conceitos.

O sentido, portanto, manifesta-se como esta dimensão última para a qual toda a realidade está orientada – especialmente a realidade humana. Mesmo os prisioneiros dos campos de concentração estavam, em algum aspecto, voltados a um sentido – ou em busca dele. Primo Levi, químico e escritor italiano sobrevivente de Auschwitz, firmou plasticamente esta ideia em seu livro “É Isto Um Homem?”. Segundo ele,

A convicção de que a vida tem um objetivo está enraizada em cada fibra do homem; é uma característica da substância humana. Os homens livres dão a esse objetivo vários nomes, e muitos pensam e discutem quanto à sua natureza. Para nós, a questão é mais simples. Hoje, e aqui, o nosso objetivo é aguentarmos até a primavera (Levi, 1988, p. 71).

O grande postulador da causa do sentido é Viktor E. Frankl (1905 – 1997), fundador da Logoterapia – conhecida, no desenvolvimento etimológico-hermenêutico de seu nome, como a “terapia do sentido”. O psiquiatra austríaco, judeu e sobrevivente das práticas antissemitas dos campos de concentração nazistas, deixou como contributo à humanidade sua reflexão acerca do homem sob o prisma deste conceito, que aqui faz-se imprescindível.



Para Frankl (1990), a diferença básica entre uma experiência de busca de sentido e outra neurótica é que naquela a busca se dá em razão da motivação para a felicidade e não buscando como objetivo a própria felicidade, o que se demonstra na neurose. O sentido, portanto, distancia-se de conceitos como prazer e poder e, do mesmo modo, distancia-se da autonomia de produção. Deste modo, este sentido que orienta a existência não pode ser produzido, antes deve ser encontrado (Frankl, 1990, p.18) e é este mesmo sentido que interroga o homem (Frankl, 2017, p. 17) no desenvolvimento de sua história.

Dois conceitos particularmente importantes à tradição logoterápica concentram riqueza interpretativa no que concerne à discussão aqui delimitada sobre a tristeza pelo bem divino como ausência de sentido último, a saber: a vontade de sentido e as neuroses noogênicas que dela advêm. Urge, portanto, uma análise pormenorizada destas duas realidades.

A vontade de Sentido e as neuroses noogênicas

Em sua discussão acerca da logoterapia como a terapia do sentido, o psiquiatra austríaco levanta elevadas críticas àquela psicologia profunda representada nomeadamente pelo "princípio do prazer" de Freud e pela "busca de superioridade" de Adler (Frankl, 2017, p.99) elegendo, em contrapartida, uma nova abordagem que suplanta a anterior naquilo que lhe é deficitário – especialmente no que se refere à necessidade do sentido – nomeando-a de "psicologia das alturas" (Frankl, 2017, p. 99-100). A frustração desta vontade é o que, para Frankl, irrompe na sociedade de seu tempo (Frankl, 2017, p. 17) e que, curiosamente, estende-se até a atualidade.

O sentido, portanto, dá-se a conhecer, contrariamente ao que é ordinariamente considerado pelo senso comum, no "sentido concreto de uma situação com a qual uma pessoa também concreta se vê confrontada" (Frankl, 2017, p. 101-102). Há que se dizer, entretanto, que a despeito da concretude do sentido em sua realização na realidade dos fatos, há aquilo que se denomina como sendo o "sentido do todo, o sentido da vida como um todo" (Frankl, 2017, p. 104) e que se constitui na dinâmica interna dos variados sentidos em sua tangibilidade. Nesta altura da discussão, todavia, é claro à Frankl que este sentido em sua dimensão mais elevada é "inacessível à 'razão' ou à inteligência 'pura' (...) não é racionalmente compreensível nem intelectualmente palpável" (Frankl, 2017, p. 106) o que, a seu ver, não deve imputá-lo uma categoria de inacreditável (Frankl, 2017, p. 116). A relação com o sentido concreto e com este sentido elevado pode,



em contrapartida, incorrer em uma espécie de fracasso, nomeado pelo autor como “frustração existencial”.

A impressão de que sua existência não tem sentido algum domina o homem comum de hoje, assim como o sentido de que seu valor é menor que o dos outros, isto é, aquilo que a Psicologia Individual comumente se denomina sentimento de inferioridade. Mas, o sentimento de inferioridade, tanto quanto o da inexistência de sentido, que com aquele rivaliza, não constitui algo de patológico; é algo humano, o mais humano que possa haver, mas não mórbido. (...) E, em si, a frustração existencial não tem nada de patológico (Frankl, 1976, p.50).

Esta frustração existencial, portanto, no que tem de humano e natural não configura um movimento patológico *per se*, mas que, malgrado sua naturalidade e levada às últimas instâncias, pode conduzir a distúrbios neuróticos, designados pela logoterapia como “neuroses noogênicas”, isto é, as neuroses ligadas ao sentido (Frankl, 1976, p. 51). É importante ressaltar que, para a abordagem logoterápica, a terapia do sentido desfruta de condições (específicas e inespecíficas) de cura mesmo às neuroses que não têm raiz noogênica (Frankl, 1976, p. 52).

A neurose noogênica, portanto, configura-se a partir de um “sentimento abissal de falta de sentido” (Frankl, 1990, p. 15) que desorganiza a dinâmica de busca de sentido inerente à existência. Deste modo, é na tensão interna da existência entre o sentido e aquele que o busca que a vida se apresenta saudável.

Considero perigosa e errônea a noção de higiene mental que pressupõe que a pessoa necessita em primeiro lugar de equilíbrio, ou, como se diz na biologia, de ‘homeostase’, ou seja, de um estado livre de tensão. O que o ser humano realmente precisa não é um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena, uma tarefa escolhida livremente. O que ele necessita não é descarga de tensão a qualquer custo, mas antes o desafio de um sentido em potencial à espera de seu cumprimento. O ser humano precisa não de homeostase, mas daquilo que chamo de ‘noodinâmica’, isto é, da dinâmica existencial num campo polarizado de tensão, onde um polo está representado por um sentido a ser realizado e o outro polo, pela pessoa que deve realizá-lo (Frankl, 2008, p. 130).

A demarcação destes dois conceitos, a vontade de sentido e a neurose noogênica, traz ao cerne da discussão deste trabalho elementos bastante significativos possibilitando, deste modo, a aproximação de noções que, apesar de distantes historicamente, têm em si preocupações análogas e, talvez, semelhantes. A conexão com estes termos, para além de um estudo sistemático sobre a intuição



significativa de Frankl, dá-se em função de um enriquecimento para a discussão a respeito da acídia.

A acídia como dinâmica do sentido

A acídia em sua roupagem religiosa carrega consigo elementos de interpretação bastante próximos à discussão sobre a noodinâmica, sobre a dinâmica do sentido. Como dito anteriormente, em seu conceito original, o acidioso é aquele que, no relacionamento com um bem último – associado teologicamente com o Deus cristão –, encontra-se entristecido tendo em vista a impossibilidade de corresponder às exigências próprias deste relacionamento. É interessante notar que elementos como o desespero e a instabilidade, elencados como filhos da acídia por Tomás de Aquino, estão em consonância com o que se considera como a neurose relacionada ao sentido. E em sentido análogo, a tristeza que no argumento tomista carece de valor inerente, mas adquire juízo a partir de sua relação com o bem divino aproxima-se desta frustração da existência que, em si mesma neutra de significado, distancia-se da patologia quando, em vez de neutralizar a ação da busca de sentido, impulsiona a noodinâmica em sua vitalidade natural.

No que se refere à relação desta discussão com a fé, Frankl (2017) argumenta, em parêntese às definições do tratado teológico sobre a fé, que, em última instância, o conhecimento, ou aquilo que é abarcável pelo intelecto, dá lugar à fé oferecendo não uma resposta intelectual à pergunta do sentido, mas uma decisão existencial (Frankl, 2017, p. 108). Compreende-se, portando, que na discussão sobre este sentido da existência reza a mesma regra cristã, sob a qual

A fé nunca foi simplesmente uma atitude que descesse de forma automática ao desnível da existência humana; ela foi sempre uma decisão que envolve toda a profundidade da existência, exigindo sempre uma virada do ser humano condicionada por uma decisão (Ratzinger, 2005, p. 40).

Frankl retoma Pascal e a teoria biológica para afirmar que aquele suprasentido não pode, dada a realidade circundante do homem, ser abarcado por um homem de sentido (Frankl, 1989, p. 62) nas figuras da árvore, que não dá a conhecer seu sentido ao ramo, e do mundo dos animais domésticos, que não podem embrenhar-se no mundo de sentido de seus donos. O suprasentido, então, revela-se como esta realidade que supera aquilo que circunda o homem, que o delimita, em sua existência espaço-temporal.



Compreender, portanto, o tema do sentido em sua essência fronteiriça, que abarca toda a ciência humana – mesmo a teologia –, oferece linhas de aproximação com a discussão a respeito da acídia, favorecendo a atualização deste tema e sua relevância. A justaposição dos conteúdos bíblico-patristicos, escolásticos e psicoterapêuticos enriquece sobremaneira este tema.

Elementos supracitados, como as efigies patristicas do demônio meridiano e escolástica da *speciestristitiae*, oferecem riqueza interpretativa à demanda hodierna do sentido. Ao demônio do meio dia, como à ausência do sentido, cabe a abordagem furtiva sob o sol simbolizando, deste modo, que a neurose noogênica – atrelada à neurose do bem divino, por assim dizer – age na iluminação diurna, sem qualquer constrangimento. A crise de sentido, nesta compreensão teológica de sentido como o suprasentido identificado ao divino, manifesta-se no descampado, no reconhecível e no descoberto. A especificidade desta tristeza, evocada por Tomás de Aquino e aqui calhado à discussão teológica, oferece, do mesmo modo, elementos de elucidação da patologia moderna da crise do sentido, especialmente no que se refere às filhas da acídia que se aproximam sobremaneira aos sintomas modernos daqueles aos quais nomeiam-se melancólicos e/ou depressivos, grosso modo.

Conclusão

Se, conforme o texto bíblico, não há nada de novo debaixo do sol (Ecl 1,10), toda indagação, por mais devedora de uma conjuntura histórica que possa ser, não se encontra desconectada do desenvolvimento histórico e, por consequência, pode receber do passado elementos que facilitem sua análise. Neste sentido, uma reflexão a respeito de um conceito que remonta ao passado pode oferecer luzes às dinâmicas que movem o existir na contemporaneidade.

Colocar em voga o tema do pecado capital da acídia é não somente evocar a relevância histórica da questão, mas alargar os horizontes de sua interpretação. As categorias teológicas em sua dinâmica interna e institucional têm a oferecer às ciências humanas aquilo que a riqueza cultural milenar de suas balizas possui. Compreende-se assim que a ponderação circunscrita no passado – teológico e/ou das humanidades –, para além de uma lembrança apática e inerte, pode oferecer elementos de interpretação de dilemas da atualidade que justificam sobremaneira sua revisitação.

Reconhecer que as últimas décadas demonstram com elevada agudeza uma necessidade metafísica, isto é, “a necessidade do ser humano de perguntar-se sobre o sentido de sua existência” e sobre a secularização do cuidado com a alma



(Frankl, 2016, p. 161) destacam uma discussão como a proposta neste trabalho, a acídia em sua relação com a crise de sentido, neste horizonte.

Se, conforme atesta Giovanetti (2015), a atualidade encara a presença religiosa na sociedade como aquela força organizadora da subjetividade que “terá o seu lugar no campo da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo” (Giovanetti, 2015, p. 104), a existência de um discurso de sentido sob os auspícios da fé deve, inevitavelmente, considerar como o tema do bem divino está atrelado decisivamente à questão do sentido. A contemporaneidade que enfatiza vivamente seus limites não-religiosos revela, entretanto, resquícius do discurso sobre o Absoluto onde

(...) as ideias fundadoras e diretrizes da modernidade não são, de um lado, simples transposição ou ‘secularização’ das categorias teológicas cristãs, mas gozam da sua própria legitimidade (...). Por outro lado, porém, tendo suas raízes mergulhadas no terreno das disputas teológico-filosóficas medievais, recebem dessas raízes um primeiro e decisivo elemento de explicação (...). Em virtude da seiva que corre a partir dessas raízes, julgamos não ser temerário afirmar que o único fim possível para o ciclo da modernidade seria a eliminação de todo tipo de pergunta radical em torno do sentido da existência e da vida, que primeiro se formulou segundo os parâmetros intelectuais no terreno da teologia (Vaz, 2002, p. 29-30).

No advento de uma contemporaneidade que “se curva à lei do presente” (Giovanetti, 2015, p. 100), o mote do sentido passa diametralmente pela dinâmica interna da subjetividade que, por sua vez, reconhece-se no manto da sensibilidade. O cerne do indivíduo e de sua subjetividade é, portanto, o horizonte da reflexão teológica. A questão sobre a qual foi erigido o edifício da fé – a relação eu-Deus – à qual estava exposto o “homem acidioso” expressa-se contemporaneamente como eu-sentido. O atravessamento das duas compreensões, a relação teológica e a relação noogênica, culmina, em suma, em práticas de cuidado notadamente mais eficientes.

A teologia, portanto, munida da compreensão do sentido, supera a visão mercantilista do divino encarando o religioso como sendo aquele “senso que brota das indagações pelo sentido” (Giussani citado por Amatuzzi, 1999, p. 127) e reajustando a linguagem a fim de oferecer um conteúdo que respeite as chaves de leitura deste tempo. O sentido último oferecido em Cristo, portanto, reconhece os sentidos humanos ou, conforme Vaz (1986),

(...) o cristianismo, como é sabido, funda-se na proclamação de um evento absoluto da Palavra, a partir do qual um sentido radical se



descobre. Como tal, ele transcende necessariamente os limites de possibilidade de todos os sistemas de linguagem, de todas as situações históricas. Mas essa Palavra absoluta se manifesta, de fato, como o paradoxo absoluto. Ela aparece na *kénose* ou no esvaziamento de sua plenitude de sentido, na servidão aos sentidos possíveis de um sistema de sinais – de uma linguagem – que caracterizam uma cultura dada, uma palavra humana historicamente situada. O 'fazer-se homem' da Palavra absoluta somente é possível neste paradoxo (p. 220-221).

Retomar a dimensão existencial da fé enquanto uma decisão radical pelo suprassentido pessoal de Deus cristão parece ser a urgência da teologia cristã na atualidade. Do mesmo modo, compreender o salto cultural do problema da fé ao problema do sentido no âmbito do crer irrompe como imperativo categórico ao cristianismo.

Em sentido análogo, a pergunta pelo sentido do homem contemporâneo, para a qual insurgem inúmeras reduções, chama a si o elemento da transcendência para o qual a discussão sobre a acídia está orientada. A atualidade desta discussão localiza-se sobremaneira na emergência das neuroses que, ao que tudo indica, estão fundamentadas no desencanto com as realidades humanas tendo em vista seu total esvaziamento de sentido. Ou ainda, conforme alertava Frankl (1990), os sentidos aos quais orientam-se a existência dos homens e mulheres deste tempo são fabricados e, portanto, "mera sensação de sentido, ou (...) anti-sentido (contrassenso)" (Frankl, 1990, p. 18) e, no pior dos casos, munidos daquela homeostase farmacológica usual. Aqui, como em resquício de Hipócrates, as dinâmicas do existir humano estão fadadas à heteronomia, submetidas a agentes externos que, por sua vez, têm a função de sanar o que a dinâmica noogênica não conteve. Neste aspecto, a abordagem biogênica de toda falta de sentido (frustração existencial, em termos franklianos) remonta grosseiramente à imagem humoral do homem, destituído de liberdade, sujeito aos desequilíbrios substanciais e a necessidade vital de equilibrá-los.

O sentido último, ou suprassentido, que costura os sentidos localizados, evocado pelo discurso cristão como o "bem divino", ou em última análise como o Deus pessoal de Cristo, deve, portanto, figurar na discussão a respeito do sentido da existência, uma vez que o homem, para além de suas decisões individuais e circunscritas, é integral em sua orientação de vida.

Percorrendo, desta forma, uma extensa tradição teórica que remonta aos textos bíblicos, passando por expoentes teológicos de renome como Evágrio Pôntico, João Cassiano, Gregório e Tomás de Aquino, considerando, paralelamente, autores de suma importância do espectro filosófico-humanístico como Aristóteles,



Freud e especialmente Frankl, este trabalho ateu-se à pergunta teológica em seu recurso histórico com relação ao sofrimento da falta de sentido, nomeado (ou renomeado) aqui como acídia. O homem da atualidade é, portanto, filho do homem acidioso e carece conseqüentemente da mesma remediação àquele prescrita, a saber: confrontar-se como suprasentido e, a partir dele, encaminhar a existência com todas as suas incongruências.

Referências

- Agamben, G. (2007). *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG.
- Amatuzzi, M. M. (1999). Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. Em M. Massimi & M. Mahfoud (Orgs). *Diante do Mistério* (pp. 123-140). São Paulo: Loyola.
- Aquino, T. (2004). *Suma Teológica* (Vários, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1948).
- Aristóteles. (1998). *O homem de gênio e a melancolia: o problema XXX, 1* (A. Bueno, Trad.). Rio de Janeiro: Lacerda. (Original publicado em 1988).
- Attard, M. (2003). Acídia. Em L. Borriello (Org.). *Dicionário de Mística* (pp. 6-8). São Paulo: Loyola; Paulus.
- Bernet, R. (2016). As pulsões de morte e o enigma da compulsão de repetição (Freud e Lacan). *Cultura*, 35, 247-264. Recuperado em 23 de junho, 2020, de journals.openedition.org/cultura/2615
- Frankl, V. (1976). *Psicoterapia: uma casuística para médicos* (H. Schoenfeldt, K. Körner, Trads). São Paulo: EPU. (Original publicado em 1947).
- Frankl, V. (1989). *Psicoterapia e Sentido da Vida* (A. M. Castro, Trad.). São Paulo: Quadrante. (Original publicado em 1946).
- Frankl, V. (1990). *Psicoterapia para Todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva* (A. E. Allgayer, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1989).
- Frankl, V. (2008). *Em Busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração* (W. O. Schlupp, C. C. Aveline, Trads). São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1948).



- Frankl, V. (2016). *Teoria e terapia das neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial* (L. Cartaxo, Trad.). São Paulo: É Realizações. (Original publicado em 1956).
- Frankl, V. (2017). *A presença ignorada de Deus* (W. O. Schlupp, H. H. Reinhold, Trads). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1988).
- Freud, S. (1974). Luto e melancolia. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 14). (T. O. Brito, P. H. Brito, C. M. Oiticica, Trads). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1914).
- Freud, S. (2010). *O mal-estar na cultura* (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Original publicado em 1930).
- Gabriel, P. (2007). *Melancolia: a Divina Tragédia de Saturno, Thanatos e Narciso*. Recuperado em 31 de julho, 2019, de www.interseccaopsicanalitica.com.br/int-participantes/Pedro-gabriel/Melancolia.pdf
- Giovanetti, J. P. (2015). A religião como força organizadora da subjetividade na contemporaneidade. Em J. Vitória & A. Burocchi (Orgs). *Religião e espaço público: cenários contemporâneos* (pp. 93-108). São Paulo: Paulinas/Soter.
- Ioshimoto, L. W. (2009). *Natureza irreal ou fantástica realidade? Uma reflexão sobre a melancolia religiosa e suas expressões simbólicas na obra de Hieronymus Bosch*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP.
- Larue, A. (2001). *L'autre mélancolie: acedia, ou les chambres de l'esprit*. Paris: Editions Hermann.
- Le Grand, G. (1952). *Morales sur job*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Le Nouveau Théologien, S. (1957). *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Le Pontique, É. (1971). *Traité pratique ou le moine*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Levi, P. (1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Mendes, E. D., Viana, T. de C. & Bara, O. (2014). Melancolia e depressão: um estudo psicanalítico. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 30, 423-431. Recuperado em 9 de maio, 2018, de www.scielo.br/pdf/ptp/v30n4/v30n4a07.pdf



- Moreira, J. O. (2005). A alteridade no enlaçamento social: uma leitura sobre o texto freudiano "O mal-estar na civilização". *Estudos de Psicologia (Natal)*, 10(2), 287-294. Recuperado em 16 de junho, 2020, de [dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2005000200016](https://doi.org/10.1590/S1413-294X2005000200016)
- Moreira, J. O. (2008). Da melancolia dos dias cinzentos à depressão das noites sem fim. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 60(3), 32-39. Recuperado em 10 de maio, 2018, de www.redalyc.org/articulo.oa?id=2290/229017563005
- Nault, J. (2004). Acedia: enemy of spiritual joy. *Communio: International Catholic Review*, 31, 236-259. Recuperado em 8 de agosto, 2020, de <https://www.communio-icr.com/files/Nault31-2.pdf>
- Ratzinger, J. (2005). *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Loyola.
- Scliar, M. (2008). O nascimento da melancolia. *Ide*, 31, 133-138. Recuperado em 10 de maio, 2018, de pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v31n47/v31n47a24.pdf
- Solomon, A. (2014). *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vaz, H. C. de L. (1986). *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola.
- Vaz, H. C. de L. (2002). *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola.
- Vazquez, S. H. (2015) Las implicancias psicopatológicas de la acedia em Evagrio Póntico. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 18(4), 679-703. Recuperado em 12 de maio, 2018, de www.scielo.br/pdf/rlpf/v18n4/1415-4714-rlpf-18-4-0679.pdf
- Viegas, R. M. (2014). Do humor excepcional - uma melancolia para o herói ou os limites da proporção. *Anamorfose - Revista de Estudos Modernos*, 2, 89-104. Recuperado em 9 de maio, 2018, de www.anamorfose.ridem.net/index.php/anamorfose/article/view/20/14
- Voll, U. (2003). Acedia. Em *The New Catholic Encyclopedia* (Vol. 1, pp. 66-67). Washington: Gale.

Nota sobre os autores

Leandro Melo Cunha possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2016) e Pós-Graduação lato sensu em



Teologia do Cuidado e da Cura (2018) pela mesma universidade. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Fundamental e Teologia Pastoral no que se refere à teologia do cuidado e da cura. E-mail: leandro.m.cunha@hotmail.com

Jacqueline de Oliveira Moreira é professora da Faculdade de Psicologia da PUC Minas, Doutora em Psicologia Clínica PUC SP, Mestre em Filosofia UFMG, Bolsista Produtividade CNPq 2, Pesquisadora FAPEMIG. E-mail: jackdrawin@yahoo.com.br

Data de recebimento: 12 de setembro de 2019.

Data de aceite: 10 de julho de 2020.