



Cuidado e cura do ânimo pela palavra: matrizes teóricas da oratória de Antônio Vieira

Care and healing of the soul by the word: theoretical frameworks of Antônio Vieira's oratory

Marina Massimi
Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O objetivo do artigo é discutir as matrizes teóricas da concepção vieiriana da palavra como instrumento da medicina do ânimo. Através do método da história conceitual, são evidenciados na leitura dos sermões de Vieira, tópicos recorrentes que se referem à função terapêutica da palavra. É estabelecida a relação entre esses tópicos e o universo cultural a que Vieira se inspira, especialmente a Companhia de Jesus. Os resultados apontam pelo fato de que a função da oratória na perspectiva de Vieira inspira-se numa tradição, cujos pilares são Cícero, Sêneca e Agostinho. Estes autores foram apropriados pela Companhia de Jesus e propostos nos Colégios, desde o século XVI. Conclui-se que pela referida tradição, o cuidado do ânimo é entendido como prática da vida regrada pelo exercício da sabedoria. Tal exercício cura desequilíbrios anímicos e enfermidades decorrentes. Esse cuidado é confiado à palavra ordenada conforme os preceitos da retórica articulados a conceitos filosóficos.

Palavras-chaves: função terapêutica da palavra; Antônio Vieira; retórica e psicologia

Abstract

The objective of the article is to discuss the theoretical frameworks of Antônio Vieira's conception of the word as an instrument of Medicine of the Soul. Using the conceptual history method, the readings of Vieira's sermons highlight some recurrent topics related to the therapeutic function of the word. The relationship between these topics and the cultural universe which inspires Vieira, especially the Society of Jesus, is established. The results point out that the function of oratory in Vieira's perspective is inspired by a three-pillar tradition: Cicero, Seneca and Augustine. These authors were appropriated by the Society of Jesus and studied in colleges since the sixteenth century. It's concluded that according to that tradition, the care of the soul is understood as the practice of life ruled by the exercise of wisdom. Such exercise heals psychic imbalances and mental illnesses. This care is entrusted to the word sorted according to the precepts of rhetoric articulated to philosophical concepts.

Keywords: therapeutic function of the word; Antônio Vieira; rhetoric and psychology

A oratória sagrada constitui-se num verdadeiro laboratório da eficácia da palavra. Através do método da história conceitual, evidenciaremos, na leitura dos sermões de Antônio Vieira, tópicos recorrentes que se referem à função terapêutica da palavra. Analisaremos as matrizes culturais que alicerçaram a visão de Vieira, notadamente a



inserção da oratória vieiriana num campo mais amplo de saberes definido como medicina da alma, compartilhados pela Companhia de Jesus a que Vieira pertence, bem como pela tradição cultural ocidental da oratória a que Vieira se inspira. Os pilares desta tradição são Cícero, Sêneca e Agostinho. Utiliza-se a expressão alma, ou ânimo, para se referir à dimensão da interioridade. Focaremos a expansão da prática da oratória como medicina da alma, entre os jesuítas, no contexto geográfico e temporal do Brasil colonial; e buscaremos suas raízes no domínio mais amplo da tradição cultural do Ocidente.

Medicina da alma: cura anímica pela palavra dos pregadores

No famoso sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real em 1655, após regressar da missão em São Luís do Maranhão, Vieira (1662-1677/2001) inscreve a função dos pregadores na categoria dos “médicos das almas”: “Pois o gostarem ou não gostarem os ouvintes! Oh que advertência tão digna! Que médico há que repare no gosto do enfermo, quando trata de lhe dar saúde? Sarem e não gostem; salvem-se e amargue-lhes, que para isso somos médicos das almas” (p. 28). De fato, o efeito do sermão não deve ser o deleite dos ouvintes, mas a cura deles:

A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte: é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para cada confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto (Vieira, 1662-1677/2001, p. 51).

A expressão recorre em outros sermões vieirianos, assumindo um sentido abrangente também de cura do corpo social e político. Em sermão de 1669, proferido diante da Capela Real de Lisboa, na terceira quarta-feira da Quaresma, Vieira apresenta o pregador como o verdadeiro médico das chagas do corpo espiritual e também do corpo social e político:

E quem não houvesse até agora no púlpito, quem tomasse por assunto a consolação desta queixa, o alívio desta melancolia, o antídoto deste veneno, e a cura desta enfermidade? Muitos dos enfermos bem haviam mister um hospital. Mas à obrigação desta cadeira (que é de medicina das almas) só lhe toca disputar a doença, e receitar o remédio. E se este for provado, e pouco custoso, será fácil de aplicar (Vieira, 1662-1677/2001, p. 101).

Neste mesmo sermão, o jesuíta estabelece uma analogia entre as crises do Estado, entendido como corpo político e social, e as patologias do corpo humano. Outra analogia entre a condição da vida política e o estado de saúde do corpo é colocada por Vieira no Sermão da Visitação de Nossa Senhora de 1640. Assinalando que a “origem” e a “causa original das doenças do Brasil” são o roubo, a cobiça, os interesses de ganhos e conveniências particulares, que impedem o respeito da justiça determinando a perda do Estado, o jesuíta



exclama: “Perde-se o Brasil, senhor, porque alguns ministros de Sua Majestade não vêm cá buscar nosso bem, vêm cá buscar nossos bens” (Vieira, 1662-1677/1993, vol. III, p. 1230). A terapia por ele recomendada é moldada em analogia com as terapias de medicina do corpo:

Assim, como a medicina, diz Filo Hebreu, não só atende a purgar os humores nocivos, senão a alentar e alimentar o sujeito debilitado: assim a um exercito e republica não lhe basta aquela parte da justiça, que com o vigor do castigo a alimpa dos vícios, como de perniciosos humores, senão que é também necessária a outra parte, que com prêmios proporcionados ao merecimento esforce, sustente e anime a esperança dos homens (Vieira, 1662-1677/1993, vol. III, p. 1222).

É neste sentido então, que a palavra do pregador é concebida, por Vieira, como o “*pharmacon*” eficaz e definitivo para o bem dos corpos individuais animados pela alma racional bem como dos corpos sociais animados pelo espírito de Deus. O sopro divino anima a comunidade eclesial (o corpo místico) e a comunidade política (a Res-pública: corpo do Rei e corpo do povo). Em sermão do segundo domingo de Advento, Vieira (1662-1677/1993, vol. V) afirma que “o mau Medico encarece a enfermidade, e não lhe dá remédio: o mau conselheiro exagera os inconvenientes, e não dá meios que os melhorar. O officio de Pregador também é de curar, e de aconselhar” (p. 84). Em suma, o pregador reúne em si um leque de competências múltiplas, destinadas ao cuidado e à cura, atuantes de modo unitário, por abranger as dimensões do somático e do mental, da saúde física e da saúde mental. Não lida apenas com almas, mas também com corpos, tomados no plano individual, social e cósmico.

No Brasil, outros pregadores referem-se à medicina da alma no âmbito da pregação. Anteriormente à Vieira, José de Anchieta (1567/1987), no Sermão da Vigésima Dominga depois de Pentecostes¹, em São Vicente, traça uma descrição completa da condição humana, como sendo marcada pelo pecado original. A partir desta descrição da origem da condição humana, Anchieta interpreta o tempo presente, caracterizado por sofrimentos e provações, como recurso pedagógico para o restabelecimento da condição originária do homem, enquanto filho de Deus. Nessa perspectiva, as provações vêm a ter uma dupla significação: são açoites de um pai amoroso, que castiga para educar e, ao mesmo tempo, o próprio Deus cura as feridas dos castigos, dando como remédio definitivo a presença de seu próprio Filho Jesus. Anchieta aqui retoma a terminologia própria da Medicina da Alma, ao estabelecer uma analogia entre doenças, feridas e remédios corporais e espirituais. Além do mais, explicita uma relação possível, na experiência real, entre doenças físicas e espirituais:

Fere-vos com perdas temporais da fazenda, para que trabalheis por não perder os bens eternos, de que vos quer fazer herdeiros no céu. (...) Fere-vos com enfermidades e doenças para que escapeis daquela doença incurável do inferno (...), para que, vendo-vos enfermos, cercados de dores e angústias e

¹ A partir do texto João, 6, 49: *Domine, descende, priusque moriatur filius meus*, o tema do sermão é a relação educativa de Deus com o homem.



cheios de chagas, cuideis nas chagas, que tem feito o pecado em vossa alma (...) e corrais a buscar o remédio deles a Cristo nosso Senhor, que para isto vos deu esta doença (Anchieta, 1567/1987, p. 42).

O próprio Cristo é definido como *médico cirurgião da alma*. Este age “como um cirurgião, que dá num botão de fogo a seu filho, ou lhe corta uma mão, em que entram herpes”; esta ação “ainda que pareça crueldade, não é senão grande misericórdia e amor, pois com aquela ferida lhe sara todo o corpo” (Anchieta, 1567/1987, p. 43).

Outro exemplo de uso da categoria de *médico da alma* no âmbito da oratória sagrada no Brasil colonial encontra-se na biografia de Belchior de Pontes (1644-1719), pregador jesuíta atuante na região de São Paulo. Este nasceu em Pirajuçara (SP) e viveu no Colégio de São Paulo, exercendo seu ministério de pregador em Paraguá, Curitiba e no interior de São Paulo. Ao descrever a capacidade oratória de Pontes e a eficácia de suas pregações, o biógrafo afirma que suas palavras atingiam o íntimo dos corações humanos, “fiando-lhe Deus estes segredos, para que se aproveitassem muito do seu zelo e melhorassem suas vidas” (Fonseca, 1752, p. 103). Como comprovação, Fonseca retrata um impressionante encontro com um morador da Vila de Jacarey, Antônio de Barros, empedernido pecador desesperado acerca do perdão de suas faltas, que por causa disto, “não se atrevia a descobrir-lhe a mortal chaga de sua alma”. Padre Belchior, “como Medico Divino, e que conhecia muito bem a enfermidade, animá-o a lançar fora o veneno, que o matava: mas ele, como enfermo que se acha melhor com a doença, só por não tomar o amargo da medicina, o encobria” (idem). Até o dia em que o missionário “cheio de um santo furor, lhe bateu com a mão no peito, dizendo que lançasse fora do coração aquele dragão” (idem); desse modo curando a enfermidade de Barros². Fonseca narra que a fama de Padre Belchior espalhou-se por todas as Vilas e campos da região de São Paulo: na medida em que ouvintes reconhecem no pregador as qualidades de médico das almas, conferem-lhe autoridade e manifestam-lhe respeito. Isto é facilitado também pelo conhecimento da língua indígena, o que possibilita inclusive o acesso de padre Belchior às aldeias dos nativos.

Um famoso pregador brasileiro que define a prática da pregação como exercício da medicina da alma é o carmelita Eusébio de Mattos (falecido em 1694). No sermão do terceiro domingo de Quaresma, afirma que o tempo litúrgico da Quaresma é o momento oportuno

² Como não lembrar o relato de Binswanger acerca da solução de um caso clínico de soluço histórico de uma paciente? Relata Binswanger (1973): “Recordo, pois, como me veio imediatamente a ocorrência, ou, se vocês querem, a inspiração de aproximar-me tranqüilamente da cama da enferma, rodear-lhe o pescoço com os dedos da mão direita e comprimir-lhe a traquéia com tanta força que lhe chegasse a faltar a respiração; assim, ela tratou logo de se soltar, e como a pressão cedeu por um momento, fez uma forte deglutição. Com isto se interrompeu imediatamente o soluço, e depois de dois ou três repetições da operação desapareceu por completo” (p. 120, trad. de Paulo Roberto de Andrada Pacheco). Binswanger comenta que se trata de “um dos inúmeros e infinitamente variados exemplos de como a psicoterapia médica pode atuar com eficácia”. A inspiração do clínico foi de “chamar e por em jogo outro poder que fosse superior àquele poder vital “perturbante”, se vocês entendem, demoníaco; a saber, o poder da falta de respiração. Muito freqüentemente, tanto o médico da alma como também o do corpo têm que se limitar a enfrentar uma força vital com outra” (idem).



para que os pregadores – médicos da alma – apliquem aos “doentes” sua Medicina. De fato, o tempo litúrgico que precede a Páscoa é, conforme indicado na teologia paulina, um “tempo de remédio,” sendo o dia da pregação “dia de saúde”. Retomando a analogia entre medicina do corpo e da alma, Mattos (1654) observa-se que “nas enfermidades do corpo todas as vezes que padecemos o mal, procuramos logo o remédio” (p. 130). Todavia, “quanto maiores males são as enfermidades da culpa, que os achaques da natureza?”. Sendo assim, “se todas as vezes que padece enfermidades o corpo, lhe buscamos o remédio, porque não trataremos do remédio todas as vezes que sentimos enfermidades da alma?” Pois, a todo o tempo, dias, horas e instantes que for preciso, deveríamos buscar os fármacos salutares do espírito. Todavia, deixamos de fazer esta busca, por um doentio “descuido da humana natureza” (idem). De modo que o ser humano, apesar de procurar ansiosamente os remédios das enfermidades do corpo, ao mesmo tempo “se descuida e se dilata no remédio da sua maior enfermidade!” (idem).

Medicina da alma: cura da alma pelos exercícios espirituais

Para que a medicina da alma seja eficaz cabe também uma adequada preparação do destinatário. Na novela alegórica *História do Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito*, de autoria do jesuíta baiano Alexandre de Gusmão (1682/2012), se ressalta que para que a palavra ouvida seja eficaz, é necessária uma boa aplicação do ouvido e a mobilização da atenção: de fato, é preciso ouvir com atenção e intenção. Gusmão alerta acerca da importância de ouvir bem o pregador, já que este como “médico das almas” promove o conhecimento de si mesmo e a cura das enfermidades do ânimo. Por meio de uma alegoria (a figura de algumas virgens monstruosas, umas tendo orelhas no peito e outras tendo orelhas em várias partes do corpo), Gusmão insiste acerca da importância de que a escuta da palavra ouvida aconteça em profundidade, e, portanto, seja algo inerente ao coração (e ao peito, parte do corpo onde o coração está localizado). Trazer “os ouvidos no coração” significa, segundo o autor, possuir “a verdadeira intenção e atenção” (p. 69). Gusmão aplica esta disposição ao modo de ouvir a pregação e ao exercício da mesma. Neste ponto, critica alguns pregadores seus contemporâneos que tornam “a Palavra de Deus muito ornada de ricas peças, enfeitadas com lindas flores, seguida de copiosos concursos”, mas sem apresentar a evidência de ver “os mistérios, que aqui vejo” (idem). Trata-se neste caso “não é a Palavra de Deus, senão Retórica humana” (idem).

Na mesma novela, Gusmão (1682/2012) assinala que o uso de todos os recursos para a ordenação da vida pessoal que são condensados na prática dos *Exercícios espirituais*, sempre pressupõe a presença ativa de um médico espiritual. O protagonista da novela, Predestinado, ao empreender – como peregrino que é – o percurso da “via purgativa” depara-se com a impossibilidade de corrigir por conta própria todas as faltas e imperfeições da conduta.



Então, o Peregrino é encomendado a “um medico muito experimentado e perito nos ataques do espírito a quem chamam Padre Espiritual, para que tivesse cuidado de lhe aplicar os frutos, folhas, flores conforme pedisse sua necessidade”. Para ele, o Predestinado devia “descobrir-lhe todos seus ataques, dores e enfermidades, ainda sua compleição natural e inclinações para poder ser dele curado segundo a necessidade de seu presente estado”. O narrador relata que esse “médico” era tão apreciado que nele depositava-se “todo o feliz sucesso dos Peregrinos que moravam neste bairro, isto é, todo o aproveitamento dos principiantes na vida espiritual” (p. 265).

O uso frequente do termo “médico das almas” e das analogias entre estados anímicos e estados corporais no contexto dos saberes transmitidos pelos jesuítas no Brasil colonial, na oralidade e na escrita, evidencia a apropriação, articulação e transmissão nesse uso da própria tradição jesuítica. Com efeito, deve-se lembrar que Cláudio Acquaviva (1543-1615), um dos sucessores de Inácio na direção da Companhia, foi autor das *Industriae ad curandos animi morbos*³ (citado por Massimi, 2010), destinado a todos os Superiores da Companhia visando à orientação da formação espiritual de seus discípulos. Neste texto, Acquaviva retoma a analogia tradicional entre doenças e cura do corpo e enfermidades e terapia da alma, define vários tipos de doenças espirituais e de remédios para cada uma e institucionaliza a função do médico espiritual. A partir deste texto, o rótulo “medicina da alma” comparece sistematicamente na literatura jesuítica para indicar um conhecimento do ser humano e de sua dinâmica psicológica visando à adaptação deste ao contexto social de inserção (a comunidade religiosa e o ambiente em que esta desenvolve sua missão no mundo).

Por outro lado, o uso do termo “medicina da alma” remete, pela mediação da tradição jesuítica, a certo tipo de saberes, difundidos ao longo da história do ocidente, desde o período clássico. Saberes que visam proporcionar uma vida saudável e tematizam o uso da palavra como um recurso para alcançar este objetivo. No âmbito destes saberes, a saúde é concebida como qualidade da vida pessoal, sendo o objetivo da saúde o cuidado para com a pessoa na sua integridade. Hadot (2005) assinala que os “Exercícios espirituais” mesmo que profundamente associados à figura de Inácio de Loyola, na verdade são “a versão cristã de uma tradição grego-romana” (p. 30). Desse modo, a medicina da alma, tomada no contexto das práticas e saberes da Companhia, se enraíza nesta mesma tradição. Portanto, é a esta tradição que precisamos nos remeter para entender o significado pleno do termo.

Medicina da alma e cura do ânimo pela palavra em Sêneca e Cícero

A insistência acerca do cuidado de si mesmo é originária da filosofia socrática e herdada posteriormente pelo estoicismo, pela tradição monástica e patrística e pelas

³ Normas para a cura das enfermidades do ânimo (1600).



filosofias cristãs (Hadot, 2005). Sendo reconhecido como objeto da competência específica inicialmente das áreas de conhecimento da filosofia e da medicina, posteriormente o cuidado de si se torna objeto também da retórica e, com o advento do cristianismo, da teologia. Se, por um lado, o interesse indagador acerca da totalidade do objeto era próprio do método filosófico, por outro lado, na tradição clássica e medieval o médico era aquele que conhecia o universo como um todo: a música, a astrologia, a meteorologia, as relações entre os deuses e os homens. Este enfoque global aplicado à visão do ser humano, afirmava que cuidar dele implicava em considerar todas as dimensões de sua existência, segundo o ideal socrático⁴. Por volta dos séculos I e II, a retórica romana e a filosofia estoica realizam um processo de apropriação de tais tópicos comuns ao discurso médico, visando sistematizar certo “exercício” das atividades psíquicas ou espirituais e articular o uso da palavra à cura dos ânimos.

O filósofo estoico Sêneca (65/1980), em suas *Cartas a Lucilio*, aborda entre outros o tema da tranquilidade da alma (na carta CIV). Seu pequeno tratado *Ad Serenum de tranquillitate animi* (Sêneca, 61/1994), é um dos textos de referência acerca desta temática. O texto estrutura-se em forma de diálogo, como verdadeira consulta médica: o interlocutor de Sêneca, Sereno, descreve-lhe seu estado psíquico (*habitus*) como a um médico (*ut medicus*), relatando os sintomas e solicita-lhe um diagnóstico. A queixa de Sereno é de certa “inconstância da alma” (Sêneca, 61/1994, p. 15), ou “inconstância da boa intenção” (p. 19) em virtude da qual vive uma “flutuação” contínua da vontade que ora é atraída pela contemplação dos bens da alma, ora pelas coisas externas que a distraem da atenção a si mesma. Sêneca lhe responde dizendo que a tranquilidade da alma é justamente aquela condição em que esta “sendo mais propícia a si mesma, pode atentar para as suas coisas, não interrompendo esse gáudio, mas permanecendo em estado plácido, sem se exaltar alguma vez nem se deprimir” (p. 21). A degradação deste estado depende da presença dos desejos que sempre “instáveis e movediços” insinuam nela aquela “agitação que não encontra saída” (p. 23). Por isto, Sereno pede ao mestre: “arranca o que quer que isso seja de mal e socorre o que sofre à vista das terras” (p. 19). Sêneca instrui seu interlocutor quanto ao caminho e aos meios para “recolher-se em si mesmo” e termina dizendo que nenhum destes meios age por sua própria conta e sim na medida de um “aplicado e assíduo cuidado” (p. 73).

Cícero (séc. I/1991), filósofo e orador, também de inspiração estoica, em *De Oratore*, afirma imitar o médico que “antes de prescrever qualquer remédio aos enfermos, não somente examina o mal atual que ele pretende curar, mas se informa sobre os seus hábitos e seus temperamentos ordinários no estado de saúde” (p. 81, trad. nossa).

⁴ Segundo Platão, afirmava Sócrates de si mesmo: “Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vem os haveres e todos os outros bens particulares e públicos”(Platão, sec. IV a.C./1980, 29b, p. 15).



No tratado *Das divisões da arte oratória*, Cícero (séc. I/2010) declara que a competência própria do orador consiste:

em pensamentos e palavras. A invenção diz respeito aos pensamentos, a elocução às palavras; já a disposição, embora [seja] comum a ambas, incide mais sobre a invenção. A voz, o gesto, a expressão, em suma, a arte de representar acompanham a elocução; a todos estes recursos, guarda-os a memória (p. 32).

Ao descrever as quatro partes do discurso (a narração e a confirmação, para apresentar os fatos, e o exórdio e a peroração, para emocionar os ouvintes), Cícero (séc. I/2010) afirma que “a primeira e a última servem para emocionar o ouvinte, pois o ouvinte deve ser comovido tanto no exórdio como na peroração; a segunda é a narração e a terceira a confirmação, a parte que torna persuasivo o discurso” (p. 46). Cícero se refere à exigência de que o discurso permita “representar o assunto como que diante dos nossos olhos” (p. 45) e chama este recurso de amplificação: “a amplificação é uma espécie de argumentação veemente, de tal modo que a argumentação serve para ensinar e aquela para comover” (idem). Cícero explora o potencial da palavra ao descrever a técnica da amplificação: “a amplificação é uma espécie de enunciação mais desenvolvida que, ao suscitar emoções nos ouvintes, produz a persuasão” (p. 64). A amplificação

concretiza-se pela escolha das palavras e da natureza dos assuntos. Devem-se empregar palavras que tenham o poder de clarificar e que não se afastem do uso, palavras pesadas, plenas, sonoras, compostas, bem formadas, invulgares, sinônimas, hiperbólicas e, sobretudo, palavras metafóricas (Cícero, séc. I/2010, p. 65).

Além do mais, a palavra deve ser acompanhada pela *performance*: “uma atuação – da voz, da expressão, do gesto – apropriada e capaz de emocionar os ouvintes”. De alguma forma “importa julgar com atenção o que convém em cada caso” (idem).

O bom uso da palavra moldado pela arte retórica é essencial para transmitir aquela arte de viver condensada na filosofia, concebida por Cícero como uma verdadeira medicina da alma. Afirma Cícero (séc. I/1991), em *De oratore*:

Com efeito, a eloquência não é outra coisa senão sabedoria dotada de expressão eloquente; embora tenha a mesma origem que a arte dialética, é mais rica, mais vasta e mais apropriada para comover os ouvintes e conduzir as paixões da multidão. Quanto à virtude que vela por todas as outras, que foge do que é desonesto e busca, mais que tudo, o que dá glória, é a decência (p. 78).

A tarefa do orador concebido como médico da alma é, portanto, conhecer “os caracteres da alma humana” (idem). É preciso levar em conta que as pessoas, “consoante as suas inclinações e a sua índole, assim se distinguem umas das outras pela especificidade da



virtude que lhes é própria” (idem). Portanto, deve-se buscar “adaptar os pensamentos, ditos e ações de cada um aos tipos de virtudes” (p. 79) que lhe convém. Evidentemente, “se fossemos sempre capazes de nos orientar para o que é melhor, (...) praticamente não teríamos necessidade de conselho”; mas “por força das circunstâncias, que podem ser poderosíssimas, tantas vezes sucede contender o que é útil com o que é honesto” de modo que isto gera conflito interior”. Assim, é papel do orador “ensinar por que caminho poderemos alcançar o bem e evitar o mal” (p. 92).

Na obra *Tusculanae*, Cícero (45/1996) se propõe a usar a palavra escrita para aconselhar seu interlocutor (Brutus) e seus leitores ao cuidado e à cura das doenças da alma. Aderindo à visão do estoicismo de que a alma fica enferma pelo predomínio de falsas ideias que desviam a vontade, Cícero (45/1996) afirma que “tal como a corrupção do sangue, o excesso de humor ou de biles fazem surgir as doenças do corpo e o mal-estar: a perturbação que acompanha as opiniões incorretas e a contradição de opiniões, despojam a alma de sua saúde e a perturbam por meio de enfermidades” (p. 221, trad. nossa). Retomando a visão do estoicismo, Cícero define a enfermidade anímica como “uma ideia tenaz, fixa e profundamente enraizada em nós, que determina um forte desejo por um objeto que não deve ser desejado” ou “que determina um movimento de repulsão para um objeto que não deve ser evitado” (p. 309).

Portanto,

A filosofia é como a medicina: ao curar o corpo em seu conjunto, cuida também das partes alcançadas pela doença. Da mesma forma, a filosofia ao eliminar a aflição de modo geral, tira também as ideias falsas e os afetos destas decorrentes (Cícero, 45/1996, p. 281).

O método terapêutico da filosofia consiste em apontar a causa da enfermidade da alma, a saber, “uma ideia errada e um ato da vontade”, com base na razão. De fato, “função da filosofia é justamente ordenar os princípios da razão” e a ela devemos recorrer “se quisermos ser felizes”, “para obter dela todos os meios e apoios adequados para tornar virtuosa e feliz a nossa vida” (Cícero, 45/1996, p. 369). Assim, “os meios para dar serenidade à alma se resumem no exame cuidados da natureza humana”, de modo a reconhecer a correspondência entre felicidade e virtude. Para isto, a palavra é um grande auxílio, na medida em que “ela evidencia a condição normal dos homens e a lei que governa a vida” (p. 349).

A ideia errada muitas vezes é fruto do exercício desregrado da imaginação que cria imagens de bens falsos, ou de males inexistentes; portanto, o cuidado não deve ser direcionado ao objeto da inquietação, e sim ao afeto inquieto. A questão é libertar a vontade da emoção perturbadora. Com efeito, segundo Cícero (45/1996) e o estoicismo “os afetos intensos são viciosos por si mesmos e não são naturais nem necessários” (p. 345). Neste posicionamento, o estoicismo se contrapõe à visão aristotélica que considera as emoções



como apetites naturais. Cícero estabelece uma diferença entre doenças da alma e doenças do corpo: estas acontecem independentemente do doente, aquelas dependem de sua vontade – “na alma todas as doenças e as perturbações são efeitos da desobediência à razão” (p. 315). Por isto, este tipo de enfermidade é peculiar apenas aos seres humanos.

A saúde da alma é definida como “uniformidade e concordância de ideias e juízos combinada com firmeza inabalável” (p. 315); ao passo de que a doença da alma é uma desordem causada ou por vícios (disposições estáveis) ou por afetos intensos (disposições moveis). Um afeto intenso perdurando na alma produz doença.

O método que associa o exercício filosófico do cuidado da alma ao uso da palavra retoricamente ordenada – visando deleitar, mover e ensinar o interlocutor – é apropriado e reinterpretado em época cristã por Agostinho de Hipona.

Medicina da alma na visão de Agostinho

No universo mental e cultural do Ocidente, marcado pelo cristianismo, a medicina da alma assume também dimensão propriamente religiosa e espiritual, de modo que começa a ser rotulada também como medicina do espírito.

Agostinho de Hipona se refere à expressão medicina da alma em suas *Confissões* como também em sermões e discursos e em alguns outros textos. O filósofo retoma em chave cristã a visão de Cícero no tratado sobre *A natureza e a graça*, ao afirmar que a natureza humana corrompida pelo pecado original – ato do livre alvedrio – precisa do médico por não ser mais saudável: pois o vício obscureceu os dons que naturalmente recebeu de Deus, tornando-a necessitada de iluminação e cura (Agostinho, 426/1999). No tratado *A verdadeira religião*, no capítulo vigésimo quarto, Agostinho (391/1987) refere-se à medicina oferecida à alma pela divina Providência que consiste na autoridade e na razão; e destaca também a função de uma medicina temporal baseada no apego às belezas carnis, ou seja, que podem ser percebidos pelos sentidos corporais. O apego a tais belezas é útil na primeira infância e adolescência, mas com o passar dos anos, deve ser substituído pela medicina verdadeira.

Nas *Confissões*, Agostinho (397/1988) se refere várias vezes à medicina da alma, em analogia, mas também como complementação e superação, da medicina do corpo. Relata que em sua juventude recorreu à arte de um médico experiente buscando a cura de sua alma e afirma que este o ajudou, mesmo sem poder responder totalmente à sua demanda. Com efeito,

Daquela minha enfermidade só tu (Deus, ndr.) me podias sarar, pois resistes aos soberbos e dás tua graça aos humildes. Contudo, deixaste acaso de cuidar de mim também por meio daquele ancião? Ou talvez desistisse de curar minha alma? Tendo-me familiarizado muito com ele, passei a ser assistente assíduo e frequente de suas conversas, que eram agradáveis e



graves, não pela elegância da linguagem, mas pela vivacidade das sentenças (Agostinho, 397/1988, pp. 77-78).

Em vários pontos da obra, Agostinho (397/1988) se refere à ação divina como a uma medicina: “Mas, para minha vergonha, eu havia crescido e, em minha loucura, zombava dos remédios de tua medicina, que não me deixou morrer duplamente em tal estado” (p. 102). “Mas que remédio curaria um mal oculto se tua medicina, Senhor, não velasse sobre nós?” (p. 165).

Em vários sermões Agostinho recorre aos termos medicina da alma e médico da alma para indicar a ação divina. Citamos aqui o discurso 77, onde Cristo é declarado médico. Agostinho (séc. V/1982) afirma que Este oferece uma “medicina muito eficaz”; e retoma quanto dito na obra *A natureza e a graça*: a condição humana é por si mesma doente, pois “o homem não se reconhece como homem, ou seja, não se reconhece como mortal e frágil, pecador, doente, de modo a buscar o Médico, por estar doente; mas, o que é mais perigoso, lhe parece de ser saudável” (s. p., trad. nossa).

No que consiste esta doença constitutiva do homem? No fato de que “desde o nascimento somos expostos à morte inevitável”, mesmo que os médicos nos curem das doenças, esta cura nunca é definitiva. A verdadeira saúde, então, ocorrerá quando o homem alcançará a imortalidade. O que lhe é possibilitado somente pela *caritas* de Deus. Desse modo, a doença é caracterizada não apenas pela ocorrência natural de um desequilíbrio momentâneo e ocasional, mas também pela condição ontológica de *infirmetas* própria do homem após o pecado original. Ao mesmo tempo, a figura do Cristo unifica as representações da *caritas* e da *infirmetas*, tendo Ele assumido a doença da humanidade, mas, ao mesmo tempo, sendo o Médico por excelência das almas e dos corpos.

Em outros discursos⁵, Agostinho volta ao usar o termo. O recurso frequente de Agostinho à categoria de Medicina da alma se insere na tradição literária judaico-cristã, onde a busca pela cura divina é constante (cura da febre, da doença, dos demônios), sendo esta exercida pelo óleo consagrado e pelos sacramentos: de fato, “nos primeiros séculos do cristianismo, cultivou-se um esforço de aliviar os sofrimentos humanos por meio da cura sacramental e espiritual aliada aos instrumentos da arte médica” (Carvalho da Silva, 2003, p. 37). Surgem assim os hospitais adjacentes aos mosteiros, para socorrer pobres, velhos e enfermos. Na tradição das ordens monásticas ocidentais e orientais (São Bento, Santo Antônio Abade), a cura do doente não implicava apenas o acolhimento e a satisfação de suas necessidades básicas como comer e beber, mas também “saber atenuar as suas dores, medicar as suas feridas e curar as doenças internas, mais difíceis de serem compreendidas” (idem, p. 38).

⁵ Discursos n. 66, n. 80, n. 87, n. 88, n. 156, n. 259, n. 240, n. 360, n. 391 disponíveis no site: <http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>



A Medicina da Alma nos séculos XV e XVI

Na mentalidade do ocidente medieval e, sobretudo, renascentista, a medicina da alma se transforma em uma ciência, ou arte de bem viver. Ao longo da Idade Média, esse domínio se ampliara pela convergência, na discussão de suas temáticas, dos saberes teológico, filosófico e médico, cada uma com suas competências e perspectivas próprias. Desse modo, acumulou-se um conjunto de conhecimentos de várias naturezas, que os humanistas do século XV traduzem em normas da arte do viver. É significativo que neste período histórico, o humanista dalmata Marcus Marulus tenha escrito o que conhecemos como sendo o primeiro livro de “Psicologia”, termo este que comparece no título da obra: *Psychologia de ratione animae humanae* (infelizmente destruído num incêndio da Biblioteca de Split) (Massimi, 1983). Marulus escreveu um conjunto de outros tratados, dentre os quais o *De Bene beateque vivendi*. Pelo estudo das demais obras do autor conservadas até hoje, pode-se formular a hipótese de que o título *Psychologia, de Ratione Animae Humanae*, denominasse um tratado acerca da “vida moral” do homem, visando objetivos ético-pedagógicos e tendo um enfoque humanista e cristão. Com efeito, a preocupação fundamental do autor, em todos os seus textos, é a de propor os alicerces de uma “vida boa e feliz”. Tratar-se-ia, então, de uma “*Psychologia*” prática mais do que de uma reflexão metafísica acerca da natureza da alma.

Seu mestre, o italiano Tideu Acciarini compõe, em 1489, o *De Animorum Medicamentis*, tratado que utiliza a categoria de medicina aplicada à dimensão psicológica e espiritual, desta vez como medicina dos ânimos (Massimi, 2010). Existem três cópias atualmente disponíveis do texto *De Animorum Medicamentis* (duas cópias manuscritas, uma mais antiga de 1491 e outra provavelmente mais tardia de 1498, e uma cópia impressa por Francesco lo Parco, em 1919), na Biblioteca Vaticana, na cidade do Vaticano. O *De Animorum Medicamentis* se insere perfeitamente na tradição dos tratados ético-pedagógicos da cultura humanista onde se destacam autores como Leon Battista Alberti, Aeneas Sylvius Piccolomini, Maffeo Vegio da Lodi e Pier Paolo Vergerio.

Se for comparado com os escritos destes autores mais famosos, o livro de Acciarini (1489) não apresenta particular originalidade. Relevante e nova é, porém, a ênfase no objetivo: conforme é declarado pelo próprio autor nas primeiras páginas do texto, o “ânimo” é considerado a essência do ser humano, expressão da vida subjetiva e fundamento da convivência humana e da sociedade civil. Numa abordagem típica dos humanistas de seu tempo, Acciarini (1489) ressalta que o *animus* possui uma espécie de autonomia, pois se basta a si mesmo - e seu destino natural é a realização do bem: “O ânimo é livre, cresce por si mesmo, é alimento para si mesmo; administra-se, comanda a si mesmo, participa da divindade, inclina-se naturalmente às coisas retas, é inimigo feroz dos vícios” (fl. 39b).

Ao dissertar sobre o cultivo do ânimo, Acciarini (1489) o contrapõe ao descuido consigo mesmo uma atitude muito difundida entre os homens os quais, em muitos casos, se



distraem e dispersam pelas preocupações com a posse dos bens materiais e dos reinos. Por isto, afirma a importância da “medicina dos ânimos”.

Convém observar que os homens, embora capazes de razão e embora tenham consciência do que é justo e bom, todavia nem sempre estão atentos a isso. Quando o corpo começa a ter febre, nós chamamos o médico, procuramos os remédios necessários, aplicamos cataplasmas e buscamos não esquecer nada que possa ser útil à saúde. Pelo contrário, no que diz respeito às doenças do ânimo, nós não sabemos reconhecê-las nem prevê-las. Assim, com a maior leviandade, deixamos entrar os vícios, e angustiados nós mesmos os procuramos quando esses não se apresentam espontaneamente. E, em nossos corações, achamos que a virtude é própria dos míseros (fl. 15-15b).

Nesta perspectiva, a cura do ânimo é entendida como processos de cura e correção, consolidação e modificação do indivíduo tendo em vista os ideais pessoais e sociais, comportando reflexão sobre si mesmo, como também atuação política. Desse modo, Acciarini (1489) fornece uma descrição pormenorizada de “remédios”, ou receitas, úteis para alcançar a felicidade: trata-se de métodos para o cultivo do ânimo e do corpo, para a correção dos vícios e para a direção da convivência social e da vida política. Assinala na educação o remédio principal: “as doenças do ânimo podem ser eliminadas pela educação nas boas artes” (fl. 30b). Importante é também o cultivo da filosofia, pois é a razão bem educada o instrumento da felicidade, a verdadeira riqueza; portanto, a tarefa principal do homem racional no mundo é a do conhecimento: “o lume da mente, que é a coisa mais divina dada ao homem por Deus, nos foi concedido por este motivo: para que possamos indagar as causas das coisas e tudo quanto é digno de ser conhecido” (fl. 36). A filosofia, porém é entendida não apenas como pura contemplação, mas também como prática norteada pela imitação de exemplos que testemunhem a realização de um ideal. Nesse sentido, Acciarini retoma o sentido da filosofia própria do estoicismo, que como já vimos, é uma “*schola vitae*”. E, assim concebida, a filosofia é o *medicamentum* principal do ânimo, a primeira forma de o homem cuidar de si mesmo:

Pois somente pôr ela curam-se as doenças do ânimo e as depressões, distingue-se o bem do mal, o que é justo do que é injusto, o que é preciso buscar do que é preciso fugir, o que seja humano do que seja divino, de que forma amar os pais, a pátria, os anciãos, os amigos, os cidadãos, os peregrinos e os magistrados, os servos e as mulheres (fl. 48b).

Recurso muito importante para o bom exercício da filosofia é a palavra ordenada pela arte retórica. Acciarini (1489) recomenda um uso prudente da boca, pois ela é “o vestíbulo do ânimo, a janela do discurso e a praça do pensamento” (fl. 45). Por isso, “não se pode brincar com discursos ruins, nem tua boca pronuncie nunca palavras vulgares. Com efeito, o uso das



palavras obscenas aos poucos elimina o pudor e nada é mais detestável, num príncipe” (fl. 41). Observa que o discurso tem um grande poder de controle sobre os homens:

Lembre-se que, para apaziguar a multidão desordenada ou para estimular os ânimos ao trabalho, ou para obter graça, nada é mais adequado do que um discurso ameno, fascinante e elegante. Portanto, convém estudar para obter a dignidade da eloquência (fl. 10).

A *ars retórica* na perspectiva humanista (Skinner, 1997) de Acciarini (1489) funda-se no uso da razão: “na conversa, use a razão. De fato, é preciso cuidar para que a língua não antecipe o que nós ignorarmos no ânimo” (fl. 11). Por sua vez, isto poderá ser conseguido pelo “exercício contínuo da meditação das máximas dos sábios” (fl. 12b). Considerando o poder do discurso – “uma palavra dita ao povo, é irrevogável” (fl. 11) – convém falar somente quando é necessário, ou seja, em dois casos: “ou quando devemos falar de algo que conhecemos bem e que provoca a admiração dos outros, ou quando somos obrigados a falar por necessidade” (fl. 27b). Em tais ocasiões, Acciarini frisa os aspectos da oratória que considera mais importantes: a construção elegante e significativa do discurso, seu caráter apelativo (de “profecia”) e afetivo:

Os reis e os príncipes falem pouco e com modéstia. Então seu discurso seja breve, construído com elegância e dignidade, ornado por citações de autores clássicos, como uma profecia. Isso acontecerá se tu antes de falar, meditarás, pois a voz não deve nascer da garganta nem do paladar mas do coração (fl. 9b).

Encontramos aqui a mesma associação entre filosofia e retórica voltada para o cuidado e a cura das enfermidades do ânimo que vimos nos autores anteriormente considerados, podendo assim o *De Animorum Medicamentis* ser considerado como parte dessa tradição. De fato, no tratado, as referências a Cícero e Sêneca são inúmeras.

Ainda cabe lembrar o tratado *Examen de Ingenios para las Ciencias* de autoria do médico espanhol Huarte de San Juan (1574/1989), formado pela Universidade de Alcalá: o texto estabelece estreita correspondência entre a medicina do corpo, a medicina do ânimo e a construção política e social da sociedade, baseando-se no modelo da República platônica. O tratado de Huarte se inspira em uma concepção organicista da sociedade (macrocosmo), concebida em analogia com o corpo humano (microcosmo), fato que justifica a fundamentação da prática social e política na filosofia natural e na medicina. O objetivo principal é de adaptar cada membro em função do bom funcionamento do conjunto. Huarte distingue três níveis de engenhos: os que somente conseguem compreender matérias e questões fáceis e claras; os que alcançam o entendimento de todas as matérias e questões; os que são tão perfeitos que não precisam de mestres para aprender. O indivíduo é caracterizado não somente pela complexão orgânica e o engenho, mas também por um conjunto de potências psíquicas tais como a *vis* imaginativa, o entendimento, a memória, os



apetites (concupiscível e irascível), todas elas cooperando para o funcionamento do organismo psicossomático que devem ser levadas em conta para uma ajustada integração entre microcosmo e macrocosmo. A cada uma das potências anímicas correspondem grupos de atitudes, saberes e profissões. O tratado de Huarte inspirará um gênero de literatura difundida nos séculos XVII e XVIII que enfatiza a relação da caracterização psicológica dos povos e dos indivíduos e a necessidade da adaptação do mecanismo do Estado e das comunidades.

Conclusão

A Medicina da alma utilizada por Vieira e por outros pregadores a ele contemporâneos na composição de seus sermões nutre-se, portanto, de uma tradição que integra, na longa duração, as modalidades de cuidado e cura do ânimo propostas pelo estoicismo romano, pela filosofia de Agostinho e pela “arte de bem viver” dos pensadores humanistas, juntamente à prática dos exercícios espirituais de Loyola que norteia de modo geral a cultura e a ação dos jesuítas. Cabe também lembrar que cuidado e cura do ânimo são entendidas pelos jesuítas no âmbito dos objetivos específicos de sua missão evangelizadora. A palavra usada nesta perspectiva é destinada a comunicar a verdade ao entendimento, a mover os afetos e a persuadir acerca da ação voltada para o bem. Através deste uso específico, porém, consolida-se o elo entre palavra e dinamismo/terapia anímica: a cooperação entre *psique* e *logos* que se tornará definitivamente delineada na Modernidade pela criação de uma ciência chamada Psicologia.

Referências

- Acciarini, T. (1489). *De animorum medicamentis*. (Manuscrito n. 213 disponível na Biblioteca Vaticana Barberina Latina, Cidade do Vaticano).
- Agostinho de Hipona. (1982). *Discorsi [51-85]: sul N. Testamento* (L. Carrozzi, Trad.). Roma: Città Nuova. Recuperado em 2 de outubro, 2014, de http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_100_testo.htm
- Agostinho de Hipona. (1987). *A verdadeira religião* (N. A. Oliveira, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 391).
- Agostinho de Hipona. (1988). *Confissões* (O. Santos & A. Pina, Trad.s). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 397).
- Agostinho de Hipona. (1999). *A graça I* (A. Belmonte, Trad.). São Paulo: Paulus.
- Anchieta, J. (1987). Sermões de Anchieta impressos. Em SJ H. A. Viotti (Org.). *Edição das obras completas de José de Anchieta* (Vol. 7). São Paulo: Loyola. (Original de 1567).



- Binswanger, L. (1973). Sobre Psicoterapia. Em L. Binswanger. *Articulos y conferencias escogidas* (pp. 117-138). Madrid: Gredos (Original publicado em 1933).
- Carvalho da Silva, P. J. (2003). *A tristeza na cultura luso-brasileira*. São Paulo: Educ-Fapesp.
- Cícero, M. T. (1991). *De oratore* (M. M. Pelayo, Trad.). Madrid: Alianza. (Original do séc. I).
- Cícero, M. T. (1996). *Le tusculane* (E. Dexler, Trad.). Milano: Mondadori. (Original de 45).
- Cícero, M. T. (2010). *Divisões da arte oratória*. Em N. E. M. Pinheiro. *Cícero: as divisões da arte oratória*. Porto, Portugal: Universidade do Porto. (Original do séc. I).
- Fonseca, M. (1752). *Vida do venerável Padre Belchior de Pontes da Companhia de Jesus da Província do Brasil composta pelo Padre Manoel da Fonseca da mesma companhia e província e oferecida ao nobilíssimo senhor Manoel Mendes de Almeida, Capitão Mor da Cidade de São Paulo*, Lisboa: Oficina Francisco da Silva.
- Gusmão, A. (2012). *A novela História de Predestinado Peregrino e de seu irmão Precito*. (M. Massimi, Org.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1682).
- Hadot, P. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia ântica* (A. M. Marzioletti, Trad.). Torino, Itália: Einaudi.
- Massimi, M. (1983). Marcus Marulus i suoi maestri e la "Psychologia De Ratione Animae Humanae". *Storia e Critica della Psicologia*, 4(1), 27-42.
- Massimi, M. (2010). *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos trópicos*. Ribeirão Preto, SP: Holos.
- Mattos, E. (1694). *Sermoens do Padre Mestre Frei Eusebio de Mattos, Religioso de Nossa Senhora do Carmo da Província do Brasil: primeira parte*. Lisboa: Oficina De Miguel Deslandes.
- Platão. (1980). Defesa de Sócrates. Em *Sócrates: seleção de textos* (2a ed.). (J. Bruna, Trad.). São Paulo: Abril Cultural. (Original do século IV). (Coleção Os Pensadores).
- San Juan, H. (1989). *Examen de ingenios para las ciencias* (G. Serés, Org.). Madrid: Cátedra. (Original publicado em 1574).
- Sêneca, L. A. (1980). *Cartas a Lucilio* (J. M. G. Rocafull, Trad.). México: Universidad Nacional autónoma de México. (Original de 65).
- Sêneca, L. A. (1994). *Sobre a tranquilidade da alma, sobre o ócio* (S. R. Seabra, Trad.). São Paulo: Nova Alexandria. (Original de 61).
- Skinner, Q. (1997). *Razão e retórica na filosofia de Hobbes* (V. Ribeiro, Trad.). São Paulo: Unesp-Cambridge.



Vieira, A. (1993). *Sermões* (5 Vol.). Porto, Portugal: Lello e Irmão. (Originais publicados em 1662-1677).

Vieira, A. (2001). *Sermões*. São Paulo: Hidra. (Originais publicados em 1662-1677).

Nota sobre a autora

Marina Massimi é professora do Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo - Campus de Ribeirão Preto. Email: mmassimi3@yahoo.com

Data de recebimento: 02/10/2014

Data de aceite: 04/05/2015