

## DA PERTURBAÇÃO À INTEGRIDADE: AS PAIXÕES DO HOMEM SEGUNDO JOÃO DE APAMEIA

PATRÍCIA CALVÁRIO  
*Universidade do Porto*

### RESUMEN

Pretendemos aqui averiguar o que nos propõe João de Apameia sobre a questão das paixões do homem. No seu entender qual a origem das paixões? São do corpo ou da alma ou, ainda, de ambas? Fazem parte da natureza humana? São boas ou más? Devem ser erradicadas ou espiritualizadas? Como fazê-lo? Estas são algumas das questões que poderíamos colocar a João Solitário, ao pôr-do-sol, na soleira da sua cela, num ameno diálogo, juntamente com outros discípulos, rodeados pelo silêncio das montanhas da Síria.

*Palabras clave:* paixões, alma, ascese, união com Deus.

### ABSTRACT

We intend here to inquire what is proposed by João de Apameia about the question of men's passions. In his point of view what is the origin of the passions? Are they from the body, the soul or from both? Are they part of human nature? Are they good or evil? They must be eradicated or spiritualized? How can we do it? These are some of the questions we could ask to João Solitário, at the sunset, in the doorstep of his cell, in a peaceful dialogue, together with other disciples, surrounded by the silence of Syria Mountains.

*Key words:* passions, soul, asceticism, union with God.

Por quanto mais tempo serei eu voz e não silêncio?  
Quando irei eu deixar a voz, não permanecendo mais nas  
coisas que a voz proclama? Quando serei eu conduzido  
ao silêncio, para o que nem a voz nem a palavra podem  
aflorescer?<sup>1</sup>

## I. INTRODUÇÃO

João de Apameia ou João Solitário, depois de mais de mil anos oculto, reaparece no cenário do mundo contemporâneo através de Sven Dederling em 1936, que edita e traduz do siríaco uma obra acerca da alma e das paixões dos homens<sup>2</sup>.

Mais tarde o jesuíta Irénée Hausherr traduz para francês esta obra onde mostra a sua nascente admiração por João de Apameia. Da vida deste eremita pouco se sabe<sup>3</sup>. Escreveu em siríaco vários tratados ascéticos que se conservam em manuscritos. Os mais antigos são datados de 581. A partir da análise da linguagem dos seus textos, Strothmann refere que estamos a falar de um monge

1 JOÃO SOLITÁRIO, *Acerca da Oração* na tradução e estudo de S. BROCK, “John the Solitary, On Prayer”, em *The Journal of Theological Studies*, 30 (1979), 87.

2 JOHANNES VON LYCOPOLIS, S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Uppsala, 1936. Usámos aqui a tradução para o francês desta obra por I. HAUSHERR, de 1939. Em 1941 são editadas algumas cartas por L. G. RIGNELL (ed., trad.), *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund. E em 1972 Werner Strothmann traduz e edita alguns diálogos e cartas sob o título de *Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei na Thomasios gerichtete Abhandlungen* em *Patristische Texte und Studien*, Band 11, Berlin, Walter Gruyter, (usámos a tradução francesa desta obra: JEAN D’APAMÉE, *Dialogues et Traités*, R. LAVENANT (trad., introd.), Paris, CERF, 1984 (= *Dt.*). Estão ainda por editar as seguintes obras: *Primeiro Tratado sobre o novo mundo, Segundo Tratado sobre o novo mundo, O cumprimento das Promessas no futuro e na vida nova, Porque é que neste mundo os bons são infelizes e os maus felizes?, Acerca do fim do mundo, Segundo Tratado acerca do fim do mundo. Doxologia, Carta a Eusébio* (Cfr. *Ib.*, 47).

3 Inicialmente pensava-se que João de Apameia era João de Lycopolis, célebre asceta que morre em 394. Dederling publica a primeira edição de uma das obras de João de Apameia sob a autoria de João de Lycopolis. Mais tarde, o Padre I. Hausherr restitui o texto ao seu verdadeiro autor. Cfr. JEAN D’APAMÉE, *Dt.*, 15. Não queremos aqui alongar-nos demasiado na exposição acerca dos vários estudos que demonstram que João de Lycopolis e João de Apameia são pessoas distintas. Para esta questão veja-se a introdução de *Dialogue et traités*. Além das introduções à edição e tradução de obras de João de Apameia, existem os seguintes estudos: P. HARB, “Doctrines spirituelles de Jean le Solitaire (Jean d’Apamée)”, em *Parole de l’Orient*, 2 (1971), 225-260; ID., “Aux sources de la mystique nestorienne du VIIIe-VIIIe siècle: Jean le Solitaire (Jean d’Apamée)”, em *Proceedings of the 28th International congress of Orientalists*. Canberra, 6-12 January 1971, Wiesbaden, Harrassowitz, 1976, 36; B. BRADLEY, “Jean le Solitaire (d’Apamée), moine Syrien (Ve s.)”, *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VIII, Paris, Beauchesne, 1973, cols. 764-772; S. BROCK, “John the Solitary”, *o. c.*, 84-101; A. DE HALLEUX, “La Christologie de Jean le Solitaire”, em *Le Muséon*, 94 (1981), 5-36; R. LAVENANT, “Le problème de Jean d’Apamée”, *Orientalia Christiana Periodica*, 46 (1980), 367-390.

que viveu antes da disputa monofisita. R. P. de Halleux, centrando-se no vocabulário cristológico usado por João, situa a sua actividade literária entre os anos de 430 e 450. O seu nome indica que viveu em Apameia, na Síria. Certamente era uma pessoa de renome, pois era visitado por monges que vinham da Palestina. Fundamentando-nos na semelhança das suas ideias com as do meio helenístico da época, supõe-se que João estudou em Alexandria (Cfr. *Dialogues et Traités*, 21). É conhecedor da filosofia grega, à qual alude sobretudo para rebater (Cfr. *Dialogues et Traités*, 53). Fiel à sua doutrina, que defende a demarcação da exterioridade da vida, designando o homem que a ela se entrega de escravo, a vida de João de Apameia permanece oculta e a sua fisionomia filosófico-espiritual apenas pode ser visionada a partir do estudo da sua obra.

O tema das paixões é recorrente nos escritos dos Padres do Oriente e nos apotegmas dos eremitas do deserto e percorre toda a reflexão filosófico-espiritual da Época Medieval<sup>4</sup>.

A grande maioria dos Padres Orientais avaliava as paixões negativamente, considerando-as como uma doença da alma. O motivo desta ponderação prende-se com o modo como se posicionam perante a origem das paixões. Assim, por exemplo, João Climaco afirma que não foi Deus que criou as paixões e que estas não fazem parte da verdadeira natureza do homem. Inversamente, outros Padres defendiam que as paixões foram colocadas por Deus no homem. Impulsos geralmente bons, eles encontram-se desordenados devido à tendência do homem para o pecado<sup>5</sup>. Os defensores desta posição consideram que as paixões devem ser transfiguradas, educadas, convertidas, e não erradicadas ou suprimidas<sup>6</sup>. João Cassiano refere que foi Deus que colocou as paixões no homem: “Não se injuria o Criador quando se afirma que em nós há certas paixões naturais. Ao

4 Veja-se por exemplo NIKITAS STITHATOS, “Acerca da prática das virtudes”, em *The Philokalia, The Complete Text*, vol. IV, G. E. H. Palmer, Ph. Sherrard and K. Ware (trad.), London, Faber and Faber, 1999 (4 vols. 1979, 1982, 1986, 1999 = *The Philokalia* y num. do vol.); GREGÓRIO DO SINAI, “Acerca dos mandamentos e das doutrinas, avisos e promessas; acerca dos pensamentos, das paixões e das virtudes e também da quietude e oração”, em *Ib.*; JOÃO DAMASCENO, “Acerca das virtudes e dos vícios”, em *The Philokalia II*; THEODOROS, “Um século de textos espirituais”, em *ib.*; THEOGNOSTOS, “Acerca da Prática das virtudes, contemplação e sacerdócio”, em *ib.*; JOÃO CLIMACO, *L’echelle sainte*, PL. DESEILLE (trad.), Bégrolles-en-Mauge, Éditions Bellefontaine, 1993<sup>2</sup>. EVAGRIUS PONTICUS, *Tratado acerca de vários pensamentos impuros*, PG 79, 1145-1164; GREGÓRIO DE NISSA, *Acerca da Criação do Homem*, PG 44, 128-256, *Acerca da Alma e da Ressurreição*, PG 46,12-160; NEMESIUS DE EMESA, *Acerca da Natureza do Homem*, PG 40, 504-818.

5 Outra questão a averiguar seria a da relação entre as paixões e o mal.

6 Veja-se ISAÍAS SOLITÁRIO, “Acerca da Guarda do Intelecto: vinte e sete textos”, em *The Philokalia I*. Acerca da discussão acerca da moderação ou erradicação das paixões veja-se o capítulo 14 de R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, onde é tratada sobretudo a questão da *apatheia* e da *metriopatheia* na tradição grega.

dizer que a Providência colocou estes movimentos na nossa natureza, não é por isto que é legítimo afirmar que Deus é culpado. O abuso procede somente da nossa malícia, quando preferimos desviar-nos do seu recto fim, imprimindo-lhes uma direcção distorcida, para usos prejudiciais<sup>77</sup>.

O *Diálogo acerca da alma e das paixões do homem*, de João de Apameia insere-se no âmbito desta problematização das paixões da alma. O *Diálogo* vai dirigido a jovens discípulos, que tendo já entrado nos caminhos da vida espiritual, procuram a perfeição.

O estado psíquico, idade espiritual em que se encontram, é o lugar da luta contra as paixões e contra todo o tipo de pensamentos que os impede de atingir a paz interior. Neste diálogo, João tenta elucidá-los e ensina-lhes como hão-de discernir as paixões. Fornece também alguns dados acerca da origem das paixões e o modo como podem elas ser transfiguradas, a fim de alcançar a paz interior<sup>8</sup>. É portanto uma reflexão que não pretende ser um discurso de erudição, mas antes provocar no leitor o desalojamento da sua condição de passividade filosófico-espiritual. O que move o Solitário a escrever o *Diálogo Acerca da alma e das paixões do homem* é o seu sentido profundo de caridade cristã que se concretiza não somente em obras de serviço às necessidades corporais mas também, e sobretudo, àquelas espirituais.

No decurso desta investigação, deparámo-nos com algumas dificuldades que se prendem sobretudo com os escassos estudos deste tema na tradição siríaca onde se integra João de Apameia e com a revelação de uma nova forma de pensar. Toda a argumentação de João rejeita o recurso ao silogismo e à discursividade, para se desenvolver na metáfora. Assim, a cada afirmação segue-se a sua defesa em linguagem simbólica. Este seria um outro aspecto a estudar na obra deste pensador.

## II. FACULDADES DA ALMA

João de Apameia, contrariamente a concepções espiritualistas que recusam a dignidade do corpo, afirma que o homem é um composto indissociável de corpo e alma. A alma está unida ao corpo não por causa de uma suposta queda, mas porque foi Deus que a criou unida ao corpo. No entanto é a alma que distingue o homem de todos os outros animais (*Diálogo sobre a alma*, 29). E há também uma especificidade no corpo humano que faz com que se torne capaz de receber a alma. O corpo é composto por todos os elementos que constituem o mundo:

7 J. CASSIANO, *Institutiones*, Madrid, Rialp, 1957, 4.

8 Cf. JEAN D'APAMÉE, *Di.*, 30-31.

“Mas sendo composto de todos os elementos que constituem o mundo, ele [o corpo] pode viver no mundo”. (*Dt.*, 50)

Enquanto natureza una composta por corpo e alma, o homem tem possibilidade de desenvolver a ciência, pois é o corpo que estimula a alma para que procure aprender todas as coisas. Se o homem fosse apenas corpo seria somente mais um entre outros seres, sem deles se distinguir. Mas seria igualmente um absurdo considerar o homem apenas uma alma desprovida de corpo, pois não tendo necessidade dos seres sensíveis, pela sua natureza, a alma estaria sujeita somente a movimentos reflexivos acerca da sua estrutura, isto é, em termos epistemológicos a alma apenas exerceria reflexão sobre si mesma, não tendo conhecimento do mundo exterior. Mas, uma vez que são revestidas de um corpo, este é para a alma um meio para reflectir acerca de tudo o que pertence ao corpo e à sensibilidade. Não haveria ciência se a alma não estivesse unida ao corpo:

“Sem dúvida, meus irmãos, se as almas tivessem sido criadas nesta condição, de neste mundo não terem um corpo, elas seriam capazes, pela sua própria ciência, de apreender a sabedoria latente nos seres; mas elas não seriam levadas a estudá-las, porque a sua natureza é superior a eles e deles não têm necessidade» (*Diálogo sobre a alma.*, 29); “Não tendo necessidade [de coisas exteriores a si], as almas não se ocupariam a não ser da sabedoria que há em si, tal como os Serafins não se ocupam em procurar a sabedoria deste mundo” (Ibidem).

A alma é de natureza subtil e penetrante, capaz de perscrutar a sabedoria<sup>9</sup> oculta em todas as criaturas. João de Apameia designa esta sabedoria de “interioridade do mistério dos seres” (*Diálogo sobre a alma*, 28). E usa diferente terminologia para se referir a esta realidade mais interior que existe nos seres e também no homem, assim podemos encontrar termos e expressões como “essência (*ousia*) oculta”, “mistério oculto”, “interioridade do mistério dos seres”, “sabedoria latente das criaturas”.

Mas não será a natureza sensível por si só capaz de compreender a estrutura das criaturas? Segundo João de Apameia a natureza corpórea não consegue ver aquilo que somente é visível à inteligência. Portanto, afirma que a sabedoria

9 Esta sabedoria a que se refere o Solitário poderia ser identificada com o *Logos* dos estóicos. No entanto esta hipótese não nos parece viável, pois, como refere Sebastian Brock, apesar de o Solitário conhecer a terminologia e doutrinas da filosofia grega, não se nota a sua influência no seu pensamento, chegando algumas vezes a criticá-las. Assim, em *Dt.* (53) critica os epicuristas e os platónicos. Ainda Sebastian Brock que assevera que o estilo e pensamento do Solitário são de matriz semítica. Parece-nos que a sabedoria que o Solitário encontra oculta em todas as criaturas se pode identificar como princípio de inteligibilidade conferido por Deus mediante a criação pela Palavra. Criar pela palavra (*dabar*) dota os seres interiormente de palavras (*debarim*) ou núcleos de inteligibilidade. No cristianismo é Cristo o *Logos*, a Palavra de Deus encarnada e portanto princípio de inteligibilidade à luz do qual se lê o mundo. Cfr. S. BROCK, “John the Solitary”, *o. c.*, 84.

oculta nos seres só a inteligência a pode penetrar. O domínio próprio da alma é o conhecimento e o do corpo é a materialidade. Mas João parece querer apontar para uma outra forma de inteligência, não só a do intelecto, mas também a do coração:

“O interior de uma casa não é o olhar das pupilas que o alcança, mas sim o do coração” (*Diálogo sobre a alma*, 28).

Faria falta determinar com mais profundidade a que espécie de conhecimento se refere o Solitário, se a um conhecimento intelectual discursivo ou se a um conhecimento espiritual que atinge directamente o cerne das criaturas.

Enquanto a alma está no corpo os seus sentidos permanecem inoperantes, mas, quando se distancia dele, ela move-se por si mesma. Assim, a alma no corpo é comparável a um embrião<sup>10</sup>:

“O embrião no seio materno está completamente formado: tem olhos para ver, ouvidos para ouvir, mãos para tocar, pés para andar, narinas para respirar e portanto os seus membros podem executar a sua função assim que saia do ventre materno e entre no mundo. Nesse momento, os membros que no “mundo” do seio materno estavam inoperantes começam a funcionar: os olhos começam a ver, os ouvidos a ouvir, as mãos a tocar, os pés a andar. Do mesmo modo, o nosso homem interior que é a alma, ainda que desde a sua criação esteja na posse de todos os seus sentidos, isto é, da inteligência, do conhecimento, etc., todavia, enquanto permanecer no corpo e não se separar dele pelo conhecimento, não se pode servir dos seus sentidos antes de sair do “seio” do corpo rumo ao mundo espiritual” (*Dt.*, 54-55).

Os sentidos espirituais da alma que são o conhecimento, o entendimento, o discernimento, a inteligência e a ciência estão inibidos na sua actividade pelos pensamentos perversos e por diversos hábitos malévolos, que fazem com que estes sentidos da alma adoeçam. Para que a alma penetre nos mistérios de Deus é necessário que se afaste das coisas terrestres (*Dt.*, 60-61).

10 São várias as vezes em que nos deparamos com uma imagética médica nos escritos do solitário, o que leva S. Brock a supor que tenha feito alguns estudos médicos antes de se tornar monge, tal como Gregório Nazianzeno e Basílio de Cesareia. Cfr. S. BROCK, “John the Solitary”, *o. c.*, 84. J.-C. LARCHET, *Mental Disorders and Spiritual Healing. Teachings from the Early Christian East*, New York, Sophia Perennis, 2005, 47.

### III. ANTROPOLOGIA TERNÁRIA

João de Apameia propõe uma reflexão filosófico-espiritual fundamentada numa antropologia em compasso ternário, à luz de São Paulo, que divide o homem em carnal, psíquico e espiritual (1 Tes 5, 23; 1 cor 2, 6-3, 3). Cada um destes tipos corresponde a uma etapa da vida espiritual: a somática ou corporal, a psíquica e a pneumática. Não se trata de três naturezas humanas diferentes, mas de orientações ou paixões da alma diferentes. O mais alto estado da vida espiritual não pertence propriamente a este mundo, mas tem a sua plenitude no mundo que se seguirá à ressurreição. O objectivo do homem neste mundo é alcançar a integridade da alma, que é um estado intermediário entre a conduta virtuosa na vida presente e a inteligência espiritual na vida futura. A esperança é determinante para vencer todos os obstáculos com os quais o homem se depara durante o seu percurso espiritual. Esta esperança é dada por Cristo morto e ressuscitado.

#### 3.1. ESTADO SOMÁTICO

O homem que se encontra no estado somático é definido pela corporalidade. A sua visão é limitada ao mundo visível. O homem corporal é aquele que se compraz somente com os seres, pela visão exterior, sem ter no coração a esperança e desejo da sabedoria de Deus. Nesta etapa o corpo é agitado e governado pelas suas paixões, estando a alma como que desfigurada pelos maus pensamentos (*Diálogo sobre a alma.*, 30). As acções do homem corporal são pautadas pelo desejo e pela cobiça, seja por bens materiais, seja pelo poder ou vanglória (*Diálogo sobre a alma.*, 42). É ocupado por pensamentos e preocupações mundanas mesmo durante a oração. O homem corporal é, por isto, incapaz de conhecer o mistério de Deus. Devido aos pensamentos perversos e à má conduta, as faculdades da alma do homem somático estão entorpecidas (*Dt.*, 60). O homem corporal, que está aquém da integridade da alma, é desprovido de caridade e da alegria, que João de Apameia indica não residir no corpo, mas no entendimento da inteligência:

“Todo o homem que está aquém da integridade da alma, não tem nem a caridade que não se escandaliza, nem a alegria rejubilante no espírito, esta alegria que não conhece o corpo, mas que está no entendimento da inteligência” (*Diálogo sobre a alma*, 73).

Este tipo de homem só com muito trabalho e perseverança conseguirá purificar-se das suas paixões. E é necessário que o faça, porque as paixões cegam a inteligência, e a integridade da alma é, pelo contrário, a luz da sua ciência:

“Porque estas paixões, meus caros, são a cegueira da inteligência; a integridade da alma, pelo contrário, é a luz da sua ciência” (*Diálogo sobre a alma*, 73).

Quando o homem corporal começa a evitar as más acções conseguirá obter uma modificação dos seus estados interiores e assim começa a enveredar na etapa psíquica (*Diálogo sobre a alma*, 46). Esta é uma etapa intermédia, situa-se entre a submissão ao corpo e a espiritualidade perfeita dos anjos (*Diálogo sobre a alma*, 36), lugar de purgação e penitência, caracterizada pela exterioridade da acção e a obediência aos mandamentos de Deus, portanto uma conduta visível. O primeiro movimento para o homem se voltar para o interior é a renúncia aos bens materiais, de seguida é a renúncia ao amor de ser louvado.

### 3.2. ESTADO PSÍQUICO

A ordem psíquica é uma etapa de transição entre a submissão quase animal ao corpo que caracteriza a ordem somática e a espiritualidade perfeita dos anjos, que é própria do mundo futuro.

O homem que procura a sabedoria encerrada em todas as criaturas contemplando-as com os olhos da alma é o homem psíquico:

“Aquele que perscruta a sabedoria oculta nas criaturas é um homem psíquico, contemplando com os olhos da alma as obras do Todo-Poderoso” (*Diálogo sobre a alma*, 30).

O estado psíquico define-se pela dependência das boas acções, uma vez que este tipo de homem ainda não compreendeu que existe uma ordem diferente que não obedece à lógica das acções visíveis (recompensa). Apesar de amar já os mandamentos de Deus, não consegue, no entanto, recolher o seu entendimento durante a oração, pois a sua alma vagabundeia de imagem mental em imagem mental (fantasmas). O homem psíquico está envolto no temor e no orgulho do entendimento, preocupado em se libertar dos maus hábitos aos quais está preso e com a presunção de que já atingiu a perfeição (*Diálogo sobre a alma*, 83). A ordem psíquica consiste, portanto, numa vida de penitência e na prática da virtude pela obediência aos mandamentos de Deus. O maior perigo desta etapa é, como já foi referido, a ilusão constante de se julgar na ordem da sabedoria perfeita, neste orgulho o homem psíquico enaltecer-se-á e condenará os outros. O combate é longo e penoso e exige numerosas transformações no homem interior. A esperança é a força que o guia.



### 3.3. ESTADO PNEUMÁTICO

Depois das paixões já purificadas e tendo já deixado as preocupações pelo exercício da virtude e da sabedoria humana, o homem encontra-se num estado de ordem espiritual. Este está para além da integridade da alma e sobre ele ninguém pode falar, pois é um mistério. Neste estado o entendimento do homem encontra-se completamente submerso na sabedoria de Deus. Na verdade, este estado só é alcançável na ressurreição.

João distingue ainda dentro da categoria dos somáticos aqueles que o são quanto à conduta e os que o são quanto à inteligência; e os psíquicos também o podem ser quanto à conduta e quanto à inteligência. À semelhança das transformações que ocorrem durante o crescimento do corpo, também o crescimento interior passa por diversas etapas. Quando o homem tem dez anos pensa de determinada forma, quando tem vinte terá novas preocupações e quando tem trinta as preocupações anteriores são substituídas por outras. O mesmo acontece com o crescimento interior. Porém, as transformações corporais podem ser percebidas pela visão, enquanto o crescimento interior é invisível. As transformações interiores só podem ser percebidas por aquele que se abstraiu do corpo, pela inteligência.

Haveria ainda que analisar, refere o Solitário, mais dois estados que funcionam como ponte de um estado para outro, e são eles os seguintes: aquele do homem que começa a abandonar a corporalidade, mas que ainda não atingiu o estado psíquico e aquele que começa a destacar-se do estado psíquico, mas ainda não alcançou a inteligência espiritual (*Diálogo sobre a alma*, 47). Estes dois tipos de homem são afectados de uma forma particular pelas paixões. Nesta categoria intermediária, que noutra local da obra *Diálogo sobre a alma e as paixões do homem* é tratada usando os conceitos de ignorância e sabedoria interior, estão a maior parte dos homens. Isto é, afastados da total ignorância, mas sem alcançar a sabedoria superior (*Diálogo sobre a alma*, 60). Os homens neste estado intermédio são “ardilosos nas suas empresas, perversos nas suas acções, astutos nos seus pensamentos e outras coisas odiosas” (*Diálogo sobre o homem*, 60). O Solitário assegura que é mais vantajoso para o homem ficar na simplicidade inicial e não alcançar a sabedoria suprema (que designa também de sabedoria excelente, ciência gloriosa, ciência superior, sabedoria espiritual) do que ficar detido na categoria intermédia, toda ela dedicada à conduta e pensamentos ardilosos (“Tal como um homem que sai de sua casa para ir à cidade, se não entra na cidade, mais lhe valera não ter saído de casa do que ficar no caminho, assim é mais útil ao homem ser simples na ignorância do que deixar a simplicidade sem alcançar a sabedoria que o fará alcançar a ciência com toda

a simplicidade. A verdadeira inocência vem juntamente com a ciência. Não há inocência desprovida de ciência” (*Diálogo sobre a alma*, 61).

Não está no âmbito do poder da natureza alcançar a conduta espiritual. Esta é dada por Deus durante esta vida somente a quem ele sabe que convém. Assim, nenhum homem será julgado por não ter acedido à conduta espiritual neste mundo.

Como se passa de um estado a outro? Depois que o homem começa a evitar as más acções, irá passar por numerosas transformações interiores. Então acede ao estado psíquico. E quando novamente começa a purificar desta vez os pensamentos interiores, receberá vários dons, no final atinge a integridade. Pelo exercício de restrições e através da paciência o homem interior vai-se despojando da conduta do homem velho e o homem novo vai tomando conta de todo o ser (*Diálogo sobre a alma*, 61).

#### IV. AS PAIXÕES DO HOMEM

Em siríaco existem duas palavras para expressar o conceito de paixão: *hacho*, que significa sofrer, e *zawo*, que significa movimento, impulsão ou até mesmo operação intelectual (Cfr. *Dt*, introd., 40).

Os ensinamentos do Solitário sobre as paixões relacionam-se directamente com a sua distinção das três ordens da vida espiritual, que não representam três naturezas diferentes, mas três orientações ou “paixões diferentes da alma”<sup>11</sup>. É no estado psíquico que o homem combate as paixões e começa a iniciar-se nos mistérios de Deus, que estão, precisamente, ofuscados por elas.

Ainda sem referir se as paixões são próprias do corpo ou da alma ou ainda do homem todo, João de Apameia expõe aos seus discípulos em que consistem as paixões e de que modo afectam os vários tipos de homem.

João Damasceno, no seu tratado *Acerca dos Vícios e das Virtudes*, sob a influência do Solitário<sup>12</sup>, distingue as virtudes da alma e as do corpo, assim como as paixões da alma e as do corpo, numa extensa lista. Nas virtudes do corpo inclui o jejum, a fome, a sede, a vigília, a prostração, o uso de uma só roupa, comer comida seca, comer devagar e pouco, não beber nada mais para além de água, dormir no chão, austeridade, descuido com a aparência, solidão, permanecer quieto, o silêncio, etc. As paixões da alma são o esquecimento, a preguiça e a ignorância, que são a raiz de outras paixões. João Damasceno menciona 48

11 Cfr. B. BRADLEY, “Jean de Solitaire”, *o. c.*, col. 768.

12 Cfr. JOÃO DAMASCENO, “Acerca das Virtudes e dos Vícios”, introd., em *The Philokalia II*, 333.

paixões onde a avareza é considerada a causa de todos os vícios. Do corpo são enumeradas 32 paixões<sup>13</sup>.

João de Apameia vai abordar a paixão da “penitência da alma”, que é uma paixão que se encontra no estado psíquico. Não está nos somáticos porque a sua consciência é má e não está nos pneumáticos porque estes, pela alegria em que vivem, estão já para além desta afecção. O psíquico é afectado pelo temor a Deus, por isso vive angustiado com a imperfeição das suas acções. O sofrimento provocado pelo reconhecimento do seu pecado impele-o à penitência da alma. É, portanto, durante a etapa psíquica que o homem é assaltado pelas suas paixões e dispõe-se a manter um combate pela integridade da sua alma.

O amor também é uma afecção do homem e há várias espécies segundo o estado em que se encontra. Assim, o homem corporal ou somático ama por desejo e cobiça. Deseja bens para o corpo, honra e louvores dos outros homens (riqueza). O amor no homem somático é instável pois também são instáveis e perenes os objectos que deseja. “O seu amor é determinado por uma beleza que fenece, uma riqueza que decresce, um poder que se desvanece” (*Diálogo sobre a alma*, 43).

Diferentes consequências tem o amor quando o homem que afecta é psíquico. Neste a paixão do amor é quase inexistente. E quando existe é dirigida somente a alguns, àqueles que aquiescem aos seus desejos e ensinamentos.

O homem espiritual tem a caridade perfeita, ama perfeitamente Deus e os homens. Esta caridade perfeita é para João causada pela ciência. A que tipo de ciência se refere João de Apameia? É a ciência que decorre da integridade da alma, só esta pode ser designada propriamente de ciência. Poder-se-á alcançar a caridade perfeita neste mundo? O Solitário indica que este dom será concedido a toda a natureza humana mas somente depois da ressurreição.

Uma outra paixão que o Solitário desenvolve a pedido dos seus discípulos é a do zelo. O zelo do homem corporal é dominar os outros homens. Todo o seu zelo é determinado pela inveja, porque o que o move é, como vimos anteriormente, o amor às coisas visíveis.

No desenvolvimento da explicação acerca da paixão do zelo, o Solitário introduz um matiz no estado psíquico. Assim, distingue o homem psíquico quanto à conduta e homem psíquico quanto à ciência (*Diálogo sobre a alma*, 45). O homem psíquico (quanto à conduta) é afectado pelo zelo na erradicação das más acções. Como de certa forma já de libertou das más acções julga que o estado em que se encontra é já o ulterior, onde é plena a perfeição. Como, olhando à sua volta, vê que os outros são inferiores a ele nas acções, desenvolve

13 *Ib.*, 335.

a convicção de que tem autoridade para reprová-los e começa a acumular ódio. O seu zelo não provém, como no homem somático, da inveja, pois o psíquico já se demarcou do desejo das honras do mundo, mas decorre de uma pretensão à justiça. Esquece-se que da mesma forma que ele julga os corporais é julgado pelos espirituais.

O homem psíquico quanto à ciência, uma vez que o exercício da sua espiritualidade não se centra tanto na virtude da acção como no desenvolvimento da sabedoria, julga que todo o homem está abaixo dele e como não suspeita que existem mistérios que estão acima dele, imagina que conhece a verdade. Portanto, julga que todos aqueles que não aderem às suas posições estão perdidos no erro (*Diálogo sobre a alma*, 45)

Quanto ao homem espiritual, não há nele qualquer zelo pela suposta perda dos homens, pois também Cristo culpa os seus discípulos por se inflamarem de zelo contra os samaritanos (Lc 9, 52-56). O zelo do homem espiritual, se é que se pode dizer que no espiritual há zelo, refere o Solitário, é arder de amor por Deus e pelos homens e conduzir os errantes à ciência da verdade.

Segue-se a paixão da cólera, que é apenas brevemente afluída pelo Solitário. Posteriormente, temos a malevolência, que de uma forma geral está presente em todos os homens, mas de uma forma mais intensa naqueles que se dedicam a criticar as acções dos outros (*Diálogo sobre a alma*, 48). Enquanto o homem for afectado por esta paixão não poderá amar.

A paixão mais difícil de combater é, segundo o Solitário, a vanglória ou o orgulho, que acompanha o homem durante todo o percurso do estado psíquico e o pode fazer regressar ao estado somático (Cfr. *Dt.*, introd., 41). É a exterioridade das suas acções que fazem do homem psíquico padecer da paixão do orgulho, pois desconhece que existe uma conduta oculta através da qual apreende a sua pequenez, e, por isso tem a pretensão de se julgar perfeito (*Diálogo sobre a alma*, 83). É a esta paixão que o Solitário dedica um estudo mais exaustivo. Juntamente com a paixão da vanglória trata da jactância, da vaidade, do amor a ser louvado. Todas estas paixões estão relacionadas com o orgulho ou o excessivo amor de si.

Depois de analisar estas paixões (penitência da alma, o amor, o zelo, a cólera e a malevolência, a vanglória), João de Apameia introduz a questão da origem das paixões, quais são as que pertencem à natureza da alma e aquelas que são alheias à sua natureza.

Ao corpo atribui cinco paixões: o sono, a fome, a sede, o desejo e a intemperança. As oito paixões que João afirma que alguns dos seus contemporâneos atribuem à alma: a cólera, o zelo, o discernimento, a inveja, o amor ao poder, o

orgulho, a presunção e a compaixão (*Diálogo sobre a alma*, 63), na verdade não fazem parte da sua natureza:

“Mas quanto à alma, essas paixões não lhe pertencem naturalmente, mas apenas no momento em que as coisas pelas quais o corpo é atraído pela necessidade que tem delas, faz com que se forme então um lugar para essas paixões na consciência” (*Diálogo sobre a alma*, 63).

A alma não tem necessidade das coisas, seja da riqueza, da beleza ou do poder. Mas daqui decorre um problema: Se é o amor que o corpo tem das coisas a causa das paixões, como podem elas dominar sobre a alma? Como é que algo que não tem afinidade com a alma a pode dominar? A resposta é dada numa metáfora: Da mesma forma que estão no corpo feridas e nódoas por uma causa que lhe é exterior.

O problema persiste, pois só naturezas que se assemelhem é que se poderão afectar mutuamente. Daqui teríamos de concluir que as paixões são de uma natureza semelhante à alma, só desta forma ela poderia ser afectada. João de Apameia refere precisamente que o corpo apresenta nódoas porque é passível de ser afectado por algo que lhe é semelhante. Porém, refere o Solitário, mesmo que tenha sido afectado por algo que lhe é semelhante, os ferimentos não são próprios da sua saúde. Ainda outra metáfora: tal como um homem que dorme começa a ver fantasmas diante dele, se bem que eles não estejam nele, contudo, porque ele se volta para eles, o seu medo o domina; assim que o homem desperta, os fantasmas desaparecem e ele regressa ao seu estado original, da mesma forma a natureza da alma vira-se para o corpo, ainda que as paixões e os movimentos do corpo não pertençam à sua natureza, a sua nocividade domina a alma. Por outro lado, quando o homem se desapega dos desejos do corpo e volta a sua alma para si própria e para a virtude, as paixões, pouco a pouco, vão-se desvanecendo e fica com a sua natureza integral ordenada (*Diálogo sobre a alma*, 65).

Se as más paixões são da natureza da alma, elas continuarão a manifestar-se mesmo depois de sair do corpo.

“Tal como o corpo dorme porque o sono pertence à sua natureza, e come porque tem fome, e bebe porque tem sede por natureza e estas coisas fazem parte dele perpetuamente, assim a alma, também ela, se inclinará durante todo o tempo para estas paixões, se elas fazem parte da sua natureza. Tal como o homem não pode ser culpado por ter dormido, porque o sono faz parte da sua natureza; nem por ter comido, porque a fome é da sua natureza, nem por se unir em matrimónio porque o desejo pertence à sua natureza; da mesma forma, se ele inveja ou é pretensioso, não será condenado porque estas coisas estão nele, são da sua natureza” (*Diálogo sobre a alma*, 66).

Podemos afirmar que a afectação da alma pelas más paixões dá-se não ao nível ontológico, mas num âmbito moral e psicológico. Pois, Deus deu ao homem a possibilidade de com ele se configurar. O ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, no entanto, enquanto “a imagem é actual, a semelhança é virtual”<sup>14</sup>. “Possuímos uma imagem de Deus pela criação, adquirimos a semelhança pela vontade”<sup>15</sup>.

Assim, João de Apameia distingue três tipos de paixões: as da natureza da alma, as da actividade que a alma exerce através do corpo e as do corpo em si.

A única paixão que faz parte da natureza da alma é a “ciência-amor” de Deus. As paixões da actividade que a alma exerce através do corpo são as boas acções. Este tipo de paixões não são próprias da natureza da alma porque, afirma João de Apameia, se fossem elas não cessariam na vida depois da ressurreição. A vida nova é superior à castidade, à esmola, ao despojamento e a outras acções semelhantes. Estas acções são um requisito desta vida, mas quando o corpo se transformar na ressurreição, indica o Solitário, passar-se-á da “conduta dos actos para a conduta da ciência” (*Diálogo sobre a alma*, 68).

O mais íntimo da alma<sup>16</sup>, a sua verdadeira natureza, permanece sempre um reduto inviolável, pois, afirma João Solitário, a natureza da alma está de alguma forma separada do corpo, isto é, esta instância profunda do intelecto (*nous*) é o que mais se encontra distanciado da natureza corporal e por isso permanece intangível. O que varia na alma são as actividades que ela exerce através do corpo.

Num modelo tricotómico de ser humano, em que este é um composto de corpo, alma e espírito (*pneuma* ou *nous*), é pelo *nous* que o homem consegue entender a verdade, de forma imediata ou intuitiva. É o princípio de toda a actividade intelectual, mas também a capacidade humana para se auto-determinar, relacionando-se, portanto, com a vontade. É também caracterizada

14 F. RIVAS, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, San Pablo, 2008, 38

15 BASILIO DE CESAREIA, *Homélies sur l'origine de l'homme* I, 16, Paris, Cerf, 1970 citado por F. RIVAS, “Terapia de las enfermedades espirituales”, *o. c.*, 38.

16 Esta é uma noção recorrente, na psicologia racional, sobretudo de cariz cristão: *acies mentis*, percorre uma tradição de Agostinho a São Boaventura, no Ocidente [podendo encontrar-se ainda em autores tão inesperados como Suárez: *Disputationes Metaphysicae* 8]. O Seráfico falará desta instância da alma em termos de *apex mentis* ou *synderesis scintilla*, que é o mais elevado dos seis degraus das potências da alma: “Em correspondência com os seis degraus da subida para Deus, seis são os degraus das potências da alma, pelos quais subimos das coisas ínfimas às supremas, das exteriores às interiores, e nos elevamos das temporâneas às eternas; a saber, a sensação, a imaginação, a razão, o intelecto, a inteligência e o ápice da mente ou centelha da sindérese”. SÃO BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, A. S. Pinheiro (trad.), Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998, 67. Acerca da questão da *scintilla animae* e da sua génese veja-se M. TARDIEU, “Scintilla Animae. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart”, en *I-Revues*, INIST in <http://irevues.inist.fr/>

como “a inteligência intuitiva, a faculdade da contemplação e a fonte de todo o conhecimento”<sup>17</sup>. O *nous* pode ainda ser entendido como razão e também como pensamento discursivo. O *nous* é a parte mais íntima da alma, o órgão da contemplação, o aspecto mais “profundo do coração”<sup>18</sup>, que corresponde à parte mais elevada da alma, aquela em que Deus se revela, pela qual se consegue transcender, unir e tornar imagem de Deus<sup>19</sup>. Esta imagem, apesar de poder estar distorcida pelo pecado, não poderá ser destruída. A mansidão, o amor, a misericórdia, a humildade estão em todos os homens, não há quem não ame estas virtudes. O que acontece é que tal como o sol se oculta da nossa vista quando há nuvens, assim os maus hábitos e as más inclinações são obstáculos para a virtude da alma (*Diálogo sobre a alma*, 69).

O Solitário indica que os órgãos corporais onde a alma exerce a sua actividade são sobretudo o coração e o cérebro. Se algum destes órgãos sofrer uma lesão, a natureza da alma permanece intangível, sendo afectada somente a actividade que a alma exercia através deles:

“Quando uma corda de uma cítara ou um tubo num órgão estão danificados, não é o dedo que os toca que está lesionado, mas a actividade artística do dedo fica impedida de se manifestar através das cordas da cítara ou do tubo; e porque estas partes através das quais a arte se torna perceptível ficaram lesadas, a actividade da mão sobre elas fica reduzida ao silêncio, sem que a arte desapareça da mão, nem que a mão tenha ficado afectada. Da mesma forma a ciência da alma é preservada na sua natureza e a sua actividade serve-se dos membros” (*Diálogo sobre a alma*, 68).

Para que a luz da ciência divina penetre a alma de modo a fazê-la perceber as virtudes que lhe faltam é necessário pedi-lo sem cessar a Deus e também não negligenciar o estudo, pois “não tendo ciência, obscuro é o nosso interior” (*Diálogo sobre a alma*, 69).

17 J.-C. LARCHET, “Mental Disorders and Spiritual Healing”, *o. c.*, 28.

18 DIADOCHOS, “Acerca do conhecimento espiritual e do discernimento”, en *The Philokalia I*, 280, 287.

19 Como refere V. Lossky, a imagem de Deus no homem é vista pelos autores da Patrística na sua natureza espiritual, na parte de domina todo o seu ser, isto é, o *nous*: “Por vezes a imagem de Deus é vista na natureza espiritual do homem, na alma, ou no princípio que governa parte do seu ser, na mente (*nous*), nas faculdades superiores como o intelecto, a razão (*logos*) ou na liberdade própria do homem, a faculdade da auto-determinação (*autexousia*)”. V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York, St. Vladimir Seminary Press, 1975, 115.

## V. UNIÃO COM DEUS E INTEGRIDADE DA ALMA

“Se um homem é circuncidado em dia de Sábado para que não se transgrida a Lei de Moisés, por que vos irais contra mim, por eu ter curado um homem *todo* no sábado?” (Jo 7, 23)

O escopo principal das obras de João de Apameia é esclarecer quem o procura sobre questões relacionadas com a vida espiritual, como podem desenvolver-se nesta vida e desse modo atingir a “integridade” (*chafyûto*) das suas almas. R. Lavenant, na introdução à obra *Dialogues et Traités*, dá alguns elementos importantes para a compreensão da concepção de *integridade* ou *pureza da alma*. Embora admita que não é usado com um sentido preciso por João, pode afirmar-se que é uma “purificação total” (*Dt.*, 42), do homem todo, portanto não só na acção, como também do pensamento, o que implica uma subjugação das más paixões ao domínio da vontade, através da sua compreensão, conhecimento e mestria (Cfr. *Diálogo sobre a alma*, 89) que, em última instância, é um dom de Deus:

“Verdadeiramente, a menos que seja dado manifestamente ao homem um auxílio divino, ele não pode alcançar a integridade da alma” (*Diálogo sobre a alma*, 92).

Não se trata, por conseguinte, de uma *apatheia* enquanto extinção das paixões, como almejava Evagrio Pôntico<sup>20</sup> ou João Clímaco, pois permanecerá sempre a paixão que é da natureza da alma, isto é, a ciência-amor de Deus e também o gozo da alegria e caridade divinas. O mais correcto seria falar de *hesychia* (tranquilidade, repouso, descanso, silêncio). Além disso, esta tranquilidade não significa, para o Solitário, a ausência de paixões más ou tentações, que continuarão a assolar o homem enquanto viva neste mundo, no entanto, é-lhe dada por Deus a força necessária para lhes resistir.

O ser que potencialmente se pode unir a Deus ou ser conduzido à contemplação da sua sabedoria deverá ser constituído por duas actividades: a da natureza sensível do corpo que pode gozar da vista sensível da beleza que refulge em todos os seres; e a alma que goza da sabedoria oculta nas coisas. A partir destas duas actividades – uma de natureza sensível e outra de natureza noética – o homem pode chegar à contemplação da sabedoria divina. É interessante notar a importância que João de Apameia atribui à beleza<sup>21</sup>. Esta é também uma forma de Deus atrair o homem a si envolvendo o homem todo: a beleza é objecto da natureza sensível do homem e, ao mesmo tempo, também o é da natureza

20 Cfr. G. BARDY, “Apatheia”, *o. c.*, cols. 734-737. R. SORAJBI, “Emotion and Peace of Mind”, *o. c.*, 386-387.

21 Veja-se o “Banquete” de Platão, onde a beleza dos objectos atrai a alma e mediante a sua superação a ejecta desde os corpos belos para o belo em si, passando pelas acções belas e pela ciência da beleza absoluta.



noética. A beleza é, para João, a pastagem verdejante onde intelecto e sensibilidade juntamente se nutrem (*Dt.*, 28).

O homem determina-se a purificar-se das paixões, más tendências e também maus pensamentos, por amor de Deus. É o amor a Deus que faz os homens obedecer aos seus mandamentos e assim viverem em paz uns com os outros.

No entanto, a integridade da alma não é o cume da vida espiritual. É-o sim neste mundo, mas existe um outro estado depois da ressurreição para além da integridade da alma. Mas sobre esta realidade ninguém pode falar, pois é um mistério, não pode ser definido (*Diálogo sobre a alma*, 46). O verdadeiro nascimento do homem não consiste apenas em deixar de ser escravo das suas más inclinações e maus pensamentos graças à pureza, mas sim em sair da integridade da alma e penetrar na ciência própria do outro mundo. Para além da integridade da alma existe uma outra vida, esta é o mais alto estado que é possível ao homem suportar, o da ressurreição. Neste mundo houve apenas um que viveu na estrita espiritualidade perfeita: Jesus Cristo (*Diálogo sobre a alma*, 78).

Para expulsar as más paixões é necessário que o homem não lhes faça a vontade e desse modo acabarão por enfraquecer completamente:

“Estas paixões, meu irmão, se o homem não lhes faz a vontade, enfraquecerão radicalmente. Como os leões são possantes por natureza, mas pela abstenção de comida a bília que provoca a sua ira enfraquece, embora permaneça nele; do mesmo modo pelo não consentimento com a vontade das paixões debilita-se a força da sua ameaça” (*Diálogo sobre a alma*, 93).

O homem que ainda não alcançou a integridade da alma não possui a caridade perfeita nem a alegria vibra no seu espírito. Esta alegria ocorre não no corpo, mas no intelecto (*Diálogo sobre a alma*, 73).

João de Apameia indica alguns exercícios ascéticos relativos ao corpo que visam a purificação de modo a proporcionar a integridade da alma e são eles o jejum, a vigilância dos olhos, o despojamento, a permanência num único sítio e outras actividades da mesma espécie (*Diálogo sobre a alma*, 75)<sup>22</sup>. Este tipo de exercícios é próprio da actividade ascética que, na tradição oriental, pode assumir duas formas: o *Kopos Somatikos*, que é uma técnica de ascese corporal, exterior que visa garantir a interioridade e o *Kopos Pneumatikos*, que é a ascese espiritual de purificação do *nous*<sup>23</sup>.

22 Cfr. PEDRO DE DAMASCO, “Sete formas de disciplina corporal e As virtudes corporais como ferramentas para adquirir as virtudes da alma”, em *The Philokalia III*.

23 Cfr. *Ditos e Feitos dos Padres do Deserto*, A.S. CARVALHO (trad.), Lisboa, Assírio & Alvim, 2003, 244. “Hésychasme”, em *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. VII, M. VILLER (org.), Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris 1937-1995, cols. 382-398.

O Solitário afirma até mesmo que ainda se encontram num estado menos perfeito aqueles que desprezam o trabalho do corpo: “Quanto aos homens que são psíquicos quanto à sabedoria, desprezam o trabalho do corpo” (*Diálogo sobre a alma*, 76), que através da conduta virtuosa da alma (*dubboro chafiro*), irá na ressurreição unir-se também a Deus<sup>24</sup>. O corpo, a dimensão corporal do homem, é também chamado à perfeição com a ressurreição. No entanto, para que isto aconteça é necessário seguir uma certa disciplina ascética para que se torne apto a receber o espírito<sup>25</sup>.

São menos perfeitos aqueles que têm uma mentalidade corporal e julgam que o domínio do corpo, através do repúdio das coisas que ele ama, dos trabalhos ascéticos e outras coisas do género, é que os fazem justos. E pelo trabalho do corpo são estimados como santos pelos outros homens (*Diálogo sobre a alma*, 76). Tem de haver, portanto, afirma o Solitário, um equilíbrio entre o *kopos somatikos* e o *kopos pneumatikos*.

Além do amor a Deus, o que faz com que o homem enverede pelo caminho da purificação não é a ciência, mas o fervor da vontade inflamada pela compreensão da esperança futura revelada por Cristo:

“Ao ressuscitar dos mortos na glória do Pai, ele quis mostrar-nos e revelar-nos a nossa própria esperança, a nossa ressurreição e a nossa verdadeira vida”<sup>26</sup>.

O facto de o homem estar repleto de más inclinações não se deve, diz João de Apameia, à ignorância das coisas, isto é, à falta de ciência, mas ao descuido da compreensão, conhecimento e domínio das más paixões. No entanto, o homem, em vez de se dedicar a este exercício, dedica-se à erudição nas ciências, o que de nada lhe serve. O que deve preocupar o homem, continua o Solitário, é dominar as suas paixões e então a dedicação ao estudo de todas as ciências lhe trará algum proveito:

“Quanto a mim, não encontro escrito: bem-aventurados são os que são versados nos artificios das disputas académicas, mas sim: bem-aventurados os que são íntegros no seu caminho (Salmos 118, 1). Pois os homens são agitados pelos vícios, não por causa da ignorância das coisas, mas pelo seu desleixo no conhecimento das más paixões. Se todos fossem assíduos na compreensão das suas paixões, toda a terra habitada exultaria numa paz serena. Pois o que é de proveito para o homem é que acima de tudo esteja preocupado com as suas paixões, e de seguida quando a sua alma se estiver a purificar, segue-se a procura do estudo de todas as artes” (*Diálogo sobre a alma*, 89-90).

24 Acerca da noção de *dubboro chafiro*, conduta bela, veja-se a nota 2 de *Dt*.

25 Cfr. F. RIVAS, “Terapia de las enfermedades espirituales”, *o. c.*, 35.

26 JOÃO DE APAMEIA, *Resposta a Thomasius*, Strothmann (ed.), 105, citado por B. BRADLEY, “Jean le solitaire”, *o. c.*, col. 767.

Pois tal como um homem que tem uma doença corporal, não lhe convém que se dedique ao estudo antes de se curar, da mesma forma de nada aproveita ao homem estudar “as heresias, se antes não teve a preocupação de conhecer as suas paixões; depois, quando a saúde da sua alma estiver forte, poderá, com proveito, dedicar-se a todo o tipo de aprendizagem” (ibidem).

## VI. CURA DAS PAIXÕES

Para além de desenvolver uma descrição detalhada das paixões e de que forma afectam os diversos tipos de homem segundo a divisão que foi anteriormente exposta, João de Apameia fornece alguns métodos de cura destas enfermidades. Para cada uma das doenças do corpo a arte da medicina indica um remédio específico, do mesmo modo para cada uma das paixões são indicados pela sabedoria do entendimento pensamentos que as podem combater (*Diálogo sobre a alma*, 90).

Explica ainda quais as razões pelas quais os homens não se preocupam com as doenças da alma. A maior parte dos homens vive na corporalidade, portanto, uma vez que a natureza da alma é subtil, não conseguem ver a causa das doenças que a atingem e não se dão conta também dos métodos para as curar. Por isso, Deus, que conhece o homem e a causa das doenças da alma, dá-lhe os mandamentos, que se dirigem à correcção das acções exteriores. Pela rectidão da acção exterior é possível impelir a rectidão interior (*Diálogo sobre a alma*, 51).

Pode-se curar a paixão da inveja causada pelo desejo das coisas visíveis fomentando a esperança pelo que há-de vir. O orientador espiritual deverá mostrar aos seus discípulos afectados por esta paixão a futilidade e fugacidade das coisas que eles tão veemente desejam e ao mesmo tempo deve ir desvendando o valor da promessa que os espera (*Diálogo sobre a alma*, 44).

Para diminuir a paixão da malevolência é necessário não satisfazer esta inclinação. Quando aquele que é afectado por esta paixão percebe que os seus pensamentos o inclinam para este tipo de divagações é necessário que ele contenha a vontade de os proferir. Tal como se fecharmos a boca e taparmos as narinas a respiração cessa, da mesma forma a cessação das palavras contra os outros enfraquece a paixão interior (*Diálogo sobre a alma*, 49).

O Solitário não deixa os seus discípulos também sem algumas indicações para combaterem a mais tenaz forma de orgulho, a do intelecto. Aconselha-os a serem fervorosos no amor ao estudo, não somente acerca de um tema, mas de vários e sob várias perspectivas, deste modo o seu intelecto perceberá que não consegue abarcar tudo e assim permanecerá humilde:

“Sejam fervorosos no amor ao estudo, não somente sobre um tema, mas de muitos, e pelo seu amor a paixão do orgulho será frustrada, graças ao fervor com o qual o intelecto procurará aprender muitas coisas” (*Diálogo sobre a alma*, 86).

## CONCLUSÃO

A visão holística da condição humana leva João de Apameia a defender que todo o homem e o homem todo tem de passar por um processo de con-versão. Não basta por isso fazer boas acções ou, como diria João de Apameia, manter os membros exteriores na rectidão, mas é necessário também o exercício da caridade dos membros interiores, isto é, a pureza da consciência, o afastamento de maus pensamentos. O homem todo precisa de ser íntegro, numa harmonia perfeita de todas as suas faculdades. É inconcebível, para João, que o homem embrenhado no pecado pense bem, pois as faculdades não são compartimentos estanques.