

A descrição da complexão corporal em escritos autobiográficos da Idade Moderna

Marina Massimi *

Resumo: O entendimento da complexão corporal é parte do conhecimento de si mesmo elaborado nas narrativas autobiográficas da Idade Moderna. Neste artigo são analisados alguns desses textos elaborados na cultura ocidental e brasileira, evidenciando as modalidades em que se apresenta a descrição do estado somático individual na percepção dos autores. Nas descrições elaboradas pelos autores da primeira Idade Moderna, é comum o recurso à teoria dos temperamentos da medicina humoralista. Entre as fontes analisadas estão as autobiografias de Inácio Loyola (século XVI), G. Cardano (século XVI), F. Panigarola (século XVI), M. Montaigne (século XVI) e G.B. Vico (século XVII). Também foram analisadas algumas cartas de teor autobiográfico: as Cartas *Indipetae* elaboradas por jesuítas do século XVII.

Palavras-chave: teoria dos temperamentos; autobiografias; saberes psicológicos

The description of the body complexion on the autobiographical writings of the modern age

Abstract: Understanding the body complexion is part of self-knowledge developed in the autobiographical narratives of the modern age. Some of these texts, written in Western and Brazilian culture, are analyzed in this paper, highlighting the ways in which it presents descriptions of the individual perception of somatic complexion. In the descriptions made by the authors of the first modern age, it is common to use the theory of temperaments from humoralistic medicine. Among the sources analyzed are the

* Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Universidade de São Paulo. Bolsista Produtividade CNPq. Endereço: Rua Américo Brasiliense, 1340, ap. 111, CEP 14010-150, Ribeirão Preto, São Paulo. E-mail: mmassimi3@yahoo.com

autobiographies of Ignatius Loyola (sixteenth century), G. Cardano (sixteenth century), F. Panigarola (sixteenth century), M. Montaigne (sixteenth century) and G.B. Vico (seventeenth century). It is also examined autobiographical content of the Letters *Indipetae* produced by Jesuits in the seventeenth century.

Keywords: theory of temperaments; autobiographies; psychological knowledge

1 INTRODUÇÃO

O entendimento da complexão corporal é parte do conhecimento de si elaborado em narrativas autobiográficas da Idade Moderna. Nesta comunicação serão analisados alguns textos deste gênero produzidos no âmbito da cultura ocidental e brasileira, e serão evidenciadas as modalidades em que os autores descrevem seu estado somático individual utilizando-se das categorias da medicina humoralista. Para tanto, proporemos breves acenos acerca do gênero “narrativa autobiográfica”. A seguir, faremos uma sucinta apresentação da teoria humoralista. Finalmente, apresentaremos exemplos de narrativas autobiográficas cujos autores fazem referência ao conhecimento da condição bio-psíquica pessoal.

2 MODALIDADES PRÓPRIAS DE APREENSÃO DA PESSOA PELA NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA NA IDADE MODERNA

Os saberes da Idade Moderna são especialmente marcados pelo interesse na condição individual, em todas as dimensões de sua experiência. O conhecimento de si mesmo por meio da narrativa autobiográfica assume neste período uma feição peculiar, diferenciando-se da proposição originária do gênero, inaugurado pelas *Confissões* de Agostinho de Hipona no século V. Na Idade Moderna, a autobiografia é concebida como expressão das tendências, conflitos e impulsos interiores do autor; a escrita não é voltada a um interlocutor, mas é ato de auto-justificação, de auto-análise e de auto-afirmação. Alguns autores redigem autobiografias inspirados pela preocupação de inscrever suas experiências pessoais numa perspectiva histórica, de modo a conferir dignidade e valor à sua existência pessoal. Observa-se também uma

expansão da prática da narrativa autobiográfica no âmbito da sociedade ocidental.

De modo geral, a escrita autobiográfica se insere na valorização da vida cotidiana do indivíduo como tal. Braunstein (1994) indica que, a partir do século XIV, evidencia-se na cultura ocidental o cuidado das pessoas quanto à descrição e transmissão de suas vivências pela escrita, direcionada para um restrito grupo de destinatários. A preocupação que inspira esta escrita não é tanto a necessidade de preservar, na memória, instantes privilegiados do passado, nem “a exigência íntima de iluminar os movimentos da consciência” (Braunstein, 1994, p. 539), e sim “a reconstituição, na ordem do tempo vivido, dos acontecimentos que merecem ser salvos do esquecimento”. Nestes textos, “os ímpetos pessoais e as escolhas são camuflados pela aparente objetividade da narrativa” (*ibid*, p. 539). Surgem assim diários redigidos não apenas por personagens famosos, mas também por pessoas comuns movidas pela preocupação de anotar em pormenores do seu dia-a-dia “aquilo que um bom administrador deve conservar no espírito para si mesmo e para os seus, do registro de fatos memoráveis no mundo e ao alcance de si” (*ibid*, p. 533). Trata-se de confissões, diários e crônicas que se constituem em “fontes de informação” elaboradas pelo indivíduo acerca de sua própria vivência e incluem “seu corpo, suas percepções, seus sentimentos e sua concepção das coisas” (*id.*). Citamos como exemplo os seis diários de Monaldo Atanásio Atanagi, palhaço da corte de Guidobaldo II da Rovere, no centro da Itália, redigidos entre 1539 e 1557 e conservados na Biblioteca Vaticana em Roma. Trata-se de livros-caixa, livros de memórias corriqueiras e de informes de fatos e pessoas, registros de fatos de crônica locais, como também informes acerca do estado de saúde ou doença do redator (Bozzi, 2002).

Para além desta diferença, permanece na escrita autobiográfica da Idade Moderna a intenção terapêutica presente desde as origens da história do gênero. Trata-se de uma cura do ânimo e do corpo do autor como também do leitor, uma espécie de catarse e de reconstituição da unidade interior como também da amizade com os outros. A visão de que o conhecimento de si é componente importante da Medicina que abarca ao mesmo tempo o espírito e o corpo do homem remonta à cultura latina. Dentre outros, lembrem-se as *Tuscula-*

nae, conjunto de conferências escritas por Cícero no ano de 45 a.C. e dedicadas ao tema da busca da felicidade. Estas evidenciam a importância decisiva que, para Cícero, mestre da retórica e filósofo, assumem “as palavras, que cada um diz a si mesmos, no íntimo da própria consciência” (Cícero, 1996 [45 a.C.], p. 181). Cícero compara a cultura dos campos à cultura dos ânimos, que é a filosofia. O estudo da filosofia deve ser orientado para um único fim: “*ut tibi imperes*”, ser dono de si mesmo. Cícero explica o que significa “*tibi imperes*”, remetendo a uma alteridade ínsita na própria vida pessoal: “parece quase que em cada um de nós existam duas pessoas, feitas uma para dirigir e a outra para obedecer” (*ibid*, p. 177). Esta vivência que todos podem comprovar em sua experiência é fundada por Cícero numa visão filosófica do psiquismo humano:

O ânimo é dividido em duas partes, das quais uma possui a razão e outra não. Quando nos recomendam que sejamos donos de nós mesmos, isto significa que a razão deve exercer o seu domínio sobre o impulso. (Cícero, 1996 [45 a.C.], p. 177)

Com efeito, o impulso é uma componente do ânimo mais “frágil, sem vigor, enfraquecida”, que tem estreita relação com a dimensão orgânica e que a razão pode ordenar e governar (Cícero, 1996 [45 a.C., p. 177]). Disto decorre que o bem estar da pessoa é efeito da ordem de suas componentes (inclusive biológicas) estabelecida pelo domínio da razão. A “doença do ânimo” dá-se justamente quando adoece o órgão do juízo de modo que a alma não pode julgar-se a si mesma. Nestas circunstâncias, a filosofia torna-se uma “medicina da alma” à qual “recorrer para curar o mal” (*Ibid.*, p. 203). Assim, na cultura greco-romana, não há solução de continuidade entre a medicina da alma e a medicina do corpo. Desta vinculação deriva que o autoconhecimento, enquanto recurso da medicina da alma, acarreta também a dimensão da corporeidade. Conhecimento de si implica a dimensão psíquica como também a dimensão biológica. Nos inícios da Idade Moderna, o instrumento privilegiado para este conhecimento ainda encontra-se na teoria humoralista de derivação hipocrático-galênica.

3 BREVES ACENOS HISTÓRICOS SOBRE A TEORIA HUMORALISTA

Sabe-se que as origens desta teoria encontram-se no passado longínquo da história cultural do Ocidente. A cultura grega busca explicar o cosmos conforme um ideal de conhecimento norteado pela exigência de reduzir a complexidade nos termos de uma estrutura formada por poucos e simples elementos fundamentais, que interagem entre eles segundo o princípio da harmonia. Seriam eles: ar, fogo, água e terra. Por volta do século 400 a.C. desenvolve-se, nestas bases, a teoria humoral propriamente dita, em que a doutrina dos quatro elementos é aplicada a quatro substâncias empiricamente encontradas no corpo humano como fruto do metabolismo: os humores. Tais substâncias, cujo excesso era reconhecido pelos médicos como causa de doenças, especialmente o fleuma e a bÍlis (que posteriormente foi distinta em bÍlis amarela e bÍlis negra), são sobras do metabolismo do organismo não utilizadas para o seu crescimento. Fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra são associadas também ao sangue. Desse modo, tem-se que existem no ser humano quatro humores, conforme os quatro elementos da natureza: sangue (ar); bÍlis amarela (fogo); bÍlis negra (terra) e fleuma (água). O sistema teórico da teoria humoralista associa assim diversas tradições médicas e filosóficas, consagrando definitivamente como tecido do cosmo (macro e microcosmo) a conexão entre humores, estações e qualidades dos quatro elementos componentes do universo. Trata-se de uma visão do mundo unitária e ao mesmo tempo inerente e aplicável a cada parte e fragmento do mesmo. Estas características lhes conferem potência teórica e eficácia prática e explicam sua transmissão e permanência numa longa duração temporal, que abrange a Idade Média, o Renascimento e a Idade Moderna, e também diversos contextos geográficos e culturais (do mundo grego ao mundo latino, ao Ocidente medieval e moderno e aos Novos Mundos). A saúde perfeita é concebida como um ideal a ser alcançado apenas por aproximações, sendo a prevalência de um ou outro humor o fator determinante da constituição de cada pessoa, bem como de sua predisposição para tipos específicos de enfermidades. A configuração e composição humoral do organismo determinam as qualidades psíquicas do indivíduo (temperamento).

A difusão e o emprego da teoria humoralista no Ocidente humanista e renascentista são documentados por uma série de fontes de vários teóricos onde a teoria é usada para definir o estado psicossomático saudável necessário ao bom governo de si mesmo e dos outros. Trata-se de textos elaborados por médicos e destinados à leitura e consulta popular; escritos de artistas onde a teoria é empregada para a elaboração de traços fisionômicos em obras pictóricas; pequenos livros sugerindo receitas para curas e cuidados de diversos tipos, tais como os remédios para o amor, ou as dicas para viver uma velhice saudável; discussões acerca da relação entre temperamentos e traços somáticos nas obras da arte fisionômica; escritos de aconselhamento espiritual baseados no tradicional paralelo entre medicina do corpo e medicina do espírito; e ensaios sobre fenômenos específicos como os sonhos, onde a teoria humoralista é empregada como arcabouço explicativo dos mesmos (Lemnio, 1561-1564; Du Lourens, 1626; Durando, 1586/1617). O recurso aos temperamentos e aos humores é utilizado neste contexto, procurando evidenciar as diferenças individuais e sua importância, num período histórico onde a categoria de indivíduo adquire especial relevo.

O médico e filósofo italiano Marsílio Ficino (1433-1499) utilizou a teoria humoralista no âmbito da ênfase acerca das influências astrais tidas por ele como fatores determinantes para a complexão psicossomática do corpo humano. Na obra *De le tre vite cioé a qual guisa si possono le persone letterate mentenere in sanità. Per qual guisa si possa l'huomo prolungare la vita, con che arte, e mezzi, ci possiamo questa sana e lunguissima vita prolungare per via del cielo* (1995 [1480-1489]), Ficino sintetiza a medicina da alma platônica e a medicina do corpo galênica, com base na concepção unitária da pessoa humana e de sua plena inserção no cosmo, assumindo como ponto de partida para a construção do dinamismo humano o conceito galênico de espírito. Ele discute em pormenores as correlações entre melancolia e atividade intelectual e alerta que o hábito do trabalho intelectual resseca o cérebro e também extingue seu calor. Além disso, os espíritos que nele residem, agitados pela constante atividade intelectual, se dissolvem e dispersam exigindo-se do sangue novamente produzi-los, o que também torna o sangue seco e preto. Além do mais, o sujeito, ao ficar todo entretido na produção intelectual, descuida do estômago e do fígado e dos

exercícios físicos necessários ao corpo. Desse modo, o equilíbrio entre humores e atividade espiritual é o que permite uma vida saudável. A atenção à condição biológica é condição importante para o desenvolvimento de uma proveitosa atividade intelectual.

4 ABORDAGENS HUMORALISTAS EM NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS

Apresentaremos agora alguns exemplos de narrativas autobiográficas da Idade Moderna que usam a teoria humoralista como recurso para o auto-conhecimento.

4.1 O controle do humor da tristeza segundo Dom Duarte no *Leal Conselheiro*

Exemplo da penetração da teoria humoralista no universo cultural lusitano é o *Leal Conselheiro*, redigido pelo soberano português Dom Duarte (1391-1438) entre os anos de 1435 e 1438. A veia do estoicismo cristão permeia o texto. Depois de ter abordado as qualidades peculiares do homem (entendimento, memória e vontade), Duarte enfoca o problema da tristeza alertando esta ser de dois tipos: a tristeza virtuosa, decorrente de uma perda sofrida, ou de um desejo não realizado; e a tristeza má, decorrente do pecado, ou seja, de um desvio da vontade (em sua tensão para o bem). As causas destes dois tipos de tristeza são múltiplas, podendo ser reduzidas a seis tipos principais, entre os quais a complexão melancólica está em quinto lugar. Mas é à tristeza causada pela melancolia que Duarte dedica o capítulo décimo nono do livro, onde relata sua experiência pessoal de adoecimento para, com este relato, alimentar a esperança dos doentes quanto à possibilidade da cura. Com efeito, Dom Duarte narra que, a partir da idade de vinte e dois anos, e ao longo de três anos, foi acometido por esta doença, tendo a seguir recobrado perfeita saúde. Ao narrar as circunstâncias que o levaram ao adoecimento, Duarte conta que, tendo assumido o encargo transmitido-lhe pelo pai de cuidar do “conselho, justiça e fazenda do reino” (Duarte, 1998 [1435-1438], p. 73), começou a viver um regime de vida muito pouco saudável: levantando bem cedo, passava a manhã em oração, almoçava e logo em seguida recebia em audiência, depois despachava com os ministros da fazenda até vinte e uma horas da noite e continuava trabalhando até

as vinte e três horas. Suspendera todas as atividades físicas, tais como caminhadas nas montanhas, caças e passeios no paço. Esta brusca mudança de estilo de vida implicou também em reprimir a vontade dos prazeres costumeiros. Depois de quarenta dias desta vida, começou a sentir uma tristeza crescente, sem motivo, e com este afeto penoso foi convivendo ao longo de dez meses. Num certo dia principiou a sofrer dores na perna e, apesar de ter sarado, surgiu-lhe um medo irracional da morte e um desconsolo pela brevidade da vida presente. Este estado perdurou ao longo de seis meses, de modo que já não tinha mais esperança de se livrar dele, pois nem os conselhos, nem os remédios, nem os esforços, nem as conversas com médicos, confessores e amigos tinham poder de desterrar dele este afeto. A necessidade de cuidar da doença da mãe foi a circunstância que iniciou nele um processo de cura, pois o sentimento pela dor dela pareceu atenuar-lhe o sentimento pela sua própria dor. O emprego do juízo e da imaginação em busca de um significado positivo do seu sofrimento também pode ser considerado importante recurso terapêutico. O cuidado com a temperança do corpo é ressaltado como fator importante, pois a “complexão se gasta e desconcerta” (Duarte, 1998 [1435-1438], p. 82). Todavia, é acompanhado por muitos outros cuidados e, neste aspecto, Dom Duarte parece dispensar a medicina humoralista em prol de um processo voltado para a virtuosa posse de si mesmo.

4.2 Conhecimento e cuidado com a própria complexão nas narrativas autobiográficas dos intelectuais da Idade Moderna

Tomaremos aqui três exemplos: Montaigne, Cardano e Vico.

Os ensaios de Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne (1533-1592) são destinados, conforme o autor revela no Prólogo ao leitor, aos “parentes e amigos”, tendo em vista o fato de que, ao ler esta narrativa após sua morte,

possam encontrar alguns traços de minhas atitudes e humores e por esse meio nutram, mais completo e mais vivo, o conhecimento que têm de mim [...] pois é a mim que retrato. Meus defeitos, minhas imperfeições, minha forma natural de ser hão de se ler ao vivo. (Montaigne, 2010 [1580], p. 37)

Partindo da concepção de que “cada homem traz a forma inteira da condição humana” (Montaigne, 2010 [1580], p. 347), Montaigne propõe-se a apresentar esta condição tal como se mostra numa vida em particular, sua própria vida: “os outros formam o homem, eu o relato” (*ibid*, p. 348). Referindo-se a si mesmo, Montaigne confessa que “represento um em particular, bem malformado” (*ibid*, p. 346). Seu cuidado ao escrever a autobiografia é que “os traços da pintura não se extraiem” da figura real observada. O conhecimento de si por Montaigne inclui não apenas os estados interiores como também as condições corporais (por exemplo: as doenças, o dinamismo dos humores, o envelhecimento, etc.).

Segundo Montaigne, deve-se levar em conta que a pessoa, enquanto tema da narrativa, é caracterizada pela inconstância e mutabilidade: trata-se de um “objeto confuso e cambaleante” (Montaigne, 2010 [1580], p. 346). Neste sentido, o estado individual deve ser apreendido num dado ponto “como ele é, no instante em que me interessa por ele” (*ibid*, p. 346). A determinação pelas circunstâncias externas e pelos humores internos, a flutuação entre as opiniões diversas, as variações e contradições parecem caracterizar a pessoa, de modo que, segundo Montaigne, alguns até chegaram a cogitar a existência de duas almas, ou duas forças, postulando que “uma diversidade tão brusca não pode associar-se a um sujeito simples” (*ibid*, p. 207).

Para Montaigne, o conhecimento de si mesmo baseado na experiência é mais valioso do que qualquer outro: “estudo a mim mesmo mais que a outro assunto” (Montaigne, 2010 [1580], p. 520). Ser bom “aluno, na experiência que tenho de mim” (*id.*), é o modo de tornar-se sábio. Por exemplo, “quem conserva na memória o excesso de sua cólera passada, e até onde essa febre o arrastou, vê a feiúra dessa paixão melhor que em Aristóteles e nutre por ela um ódio ainda mais justo” (*ibid*, pp. 521-522). A atenção dedicada ao estudo de si mesmo permite também conhecer os outros: “por ter, desde minha infância, treinado em mirar minha vida na do outro, adquiri uma estudiosa disposição para fazer isto” (*ibid*, p.525).

O método para este conhecimento consiste na observação de “comportamentos, humores, discursos” (Montaigne, 2010 [1580], p. 525). Montaigne assinala que sua própria experiência pessoal atesta o fato de que “o estudo da própria saúde” (*ibid*, p. 525) proporciona ao

indivíduo uma vida saudável. Ele cita a doutrina socrática segundo a qual seria “difícil que um homem inteligente, tomando cuidado com seus exercícios, sua bebida e sua comida, não discernisse melhor do que qualquer médico o que lhe era bom ou lhe era ruim” (*ibid*, p. 530). Afirma ainda que “minha saúde é manter, sem perturbá-lo, o meu estado costumeiro” (*ibid*, p. 531), pois “cabe ao hábito dar forma à nossa vida” (*ibid*, p. 531). Neste sentido, apela para a capacidade de auto-regulação do corpo humano, baseada na virtude da temperança e na identificação entre o que é prazeroso e o que é saudável: “tudo o que provo com desagrado me faz mal; e nada me faz mal que eu coma com fome e alegria” (*ibid*, p. 540)

A autobiografia *De propria vita*, de Gerolamo Cardano (1501-1576), matemático, médico e filósofo italiano, escrita em 1560 (1922), é perpassada pela exigência do autor quanto à procura de algum tipo de imortalidade. Cardano destaca inclusive que esta busca motivou críticas, hostilidade e marginalização por parte de seus contemporâneos. Cardano relata os acontecimentos principais de sua existência, retrata todos os traços de sua pessoa e de sua história de vida: a saúde e a condição psicossomática, os hábitos alimentares, as atividades físicas realizadas, o desejo de que seu nome se perpetue na posteridade, o estilo de vida e de estudo, suas virtudes, hábitos, vícios e erros, a perseverança nos sofrimentos, as relações de amizade, as inimizades, calúnias e difamações vivenciadas, os gostos e lazeres, seus pensamentos e observações, as práticas religiosas. Descreve os lugares onde residiu, a família, as peregrinações e perigos encontrados; constantemente cita sua busca pela felicidade. Descreve também seus mestres e discípulos, os casos clínicos de que cuidou enquanto médico e sua atividade como astrólogo. Interpreta seus próprios sonhos, escreve seu testamento e lista os livros por ele mesmo produzidos. Expõe sua visão do mundo e, no capítulo 46, intitulado “*De me ipsum*” retrata seu caráter.

Giambattista Vico (1668-1744), filósofo, jurista e historiador italiano escreve sua autobiografia em terceira pessoa, respondendo a um pedido do conde Gian Ártico de Porcia. Como ele mesmo narra, trata-se de uma autobiografia filosófica. Filósofo crítico quanto às influências do cartesianismo na cultura e criador de um sistema filosófico próprio, censurado e marginalizado em vida pela sua oposição

ao pensamento dominante, Vico parece buscar um resgate, pela escrita de sua autobiografia, de suas vivências intelectuais e de sua produção filosófica, reafirmando a originalidade de seu posicionamento teórico e pessoal. Todavia, mesmo numa narrativa deste teor, a atenção ao temperamento acompanha constantemente suas considerações, desde a melancolia da infância à cólera da vida adulta: “no que ele mesmo admitia publicamente ser defeituoso” (Vico, 2006 [1745], p. 92).

4.3 Conhecimento do temperamento na tradição de autocohecimento das comunidades religiosas, notadamente na tradição jesuítica

Este tipo de saber é cultivado nas comunidades religiosas, desde a antiguidade. Ainda na Idade Moderna o conhecimento das qualidades psicossomáticas do sujeito é tido em grande consideração no âmbito dessas comunidades.

Na autobiografia de um famoso pregador franciscano italiano, Francesco Panigarola, há um capítulo dedicado ao hábito do corpo e a compleição (*Abitudine del corpo e complessione*), onde o frade descreve em pormenores os aspetos de sua constituição física, biológica e psicológica. Sabemos assim que ele era um homem belo (“*bell’uomo*”) dotado de um rosto apazível e sério (“*volto amabile ma grave*”), com “*larga e serena fronte*” e olhos claros e brilhantes (“*chiari e splendent?*”). Sabemos também que tinha uma temperatura do corpo quente e úmida e uma ótima complexão (“*di temperatura fu caldo, ed umido e di complessione buonissima*”) (manuscrito, século XVI).

A utilização da teoria dos temperamentos pelos jesuítas se coloca na perspectiva da visão de homem moldada pela filosofia aristotélico-tomista. Nos tratados filosóficos por eles elaborados, o conhecimento do temperamento é considerado como parte do estudo da alma (*anima*). De fato, na ótica conceitual dos jesuítas, o uso da teoria dos temperamentos visando a organização do corpo individual, bem como do corpo social e político, vem complementar o conceito doutrinário de pessoa, herdado pela tradição aristotélico-tomista, compreensivo de todos os níveis da experiência (corpóreo, anímico, espiritual). Roccatagliata assim descreve esta visão unitária do ser humano:

O homem é um ser social e político pela sua íntima natureza. O indivíduo normal não se distancia da realidade nem por defeito nem por excesso. [...] O indivíduo normal tem um estado fisiológico de equilíbrio e seu caráter é uma média de condutas. A patologia ocorre quando alguns traços excedem a média: assim, por exemplo, o colérico, ou o fleumático são desarmônicos. Os temperamentos que excedem a norma constituem-se em anomalias psicológicas, variantes biológicas e comportamentais que afetam o ambiente. O homem depende da comunidade assim como um órgão depende do organismo global. (Roccatagliata, 1973, p. 132)

Desde as origens da Companhia de Jesus, no método de avaliação e nos critérios para admissão dos novos membros instituídos por Loyola nas *Constituições* (1997[1539-1540], parte primeira, capítulo segundo), parte-se da premissa de que a melhor maneira para receber os postulantes é a de se ter “experiência” deles. Recomenda-se que a distribuição das funções entre os membros do corpo da Companhia aconteça em conformidade com as inclinações de cada um e também com sua condição orgânica. A necessidade de uma observação cuidadosa e prudente das características do indivíduo exige clareza acerca dos métodos e dos instrumentos para realizar esta árdua e delicada tarefa organizativa. No âmbito desta abordagem atenta à unidade psicossomática da pessoa, os humores podem ser combinados de modo saudável, mas podem também se tornar fatores predisponentes de distúrbios psíquicos e somáticos. A moderação é um termo recorrente nas normas jesuítas voltadas para a conservação da saúde psíquica e biológica dos religiosos, condição essencial para realizar sua missão no mundo. É dentro deste universo conceitual que se pode também entender a estrutura dos *Catálogos Segundos*: trata-se de sucintos perfis de cada membro da Companhia morador em dado colégio, empregados na Companhia de Jesus ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, para descrever e ordenar os membros da ordem religiosa nas diversas comunidades espalhadas pelo mundo e entre si articuladas. Destacamos que era utilizada nesta classificação, dentre outras, a categoria *complexão corporal*. Deste modo, cada jesuíta era rotulado também pelo temperamento (melancólico, colérico, sanguíneo ou fleumático). A referência ao temperamento encontra-se nas biografias de jesuítas que representam modelos exemplares do “*modus vivendi*” da Companhia. Inácio, por exemplo, possuía temperamento

colérico (Blecuca, 1991) assim como também Francisco Xavier (Teixeira, 1899). Na biografia escrita por Valtrino (1591-1593), aluno do Colégio Romano, Loyola é descrito como sujeito de grande força física (“*robustezza e buona disposizione delle membra*”) (Valtrino, 1964 [1591-1593], p. 339).

Esta atenção volta-se também à modalidade de elaboração do conhecimento de si mesmo proposta no âmbito da Companhia. O Padre Geral Cláudio Acquaviva, na *Instructio ad reddendam Rationem Conscientiae Iuxta Morem Societatis Iesu* (manuscrito n. 429, da *Opera Nostrorum*, ARSI, folhas 33-42), institui oficialmente, como “*perpetua praxe Societatis*” (Acquaviva, 1893, p. 257) a prática do exame de consciência, tendo função de autoconhecimento, de prevenção e cuidado de si mesmo. Neste exercício, o redator insiste na importância de que cada um saiba reconhecer o seu temperamento, levando-se em conta que este é fator determinante também das diferenças individuais no nível psicológico - por exemplo, na vivência dos afetos:

São diferentes os movimentos interiores do homem: existem os tímidos, os audaciosos, os coléricos etc. [...]. Portanto, deve-se dizer qual é a paixão que mais o afeta e o aflige: se for colérico, qualquer coisa mínima o perturba; se for tímido, espanta-se por qualquer pequeno acidente, etc. (Acquaviva, 1893, folha 34)

Cabe ressaltar também o valor preventivo e terapêutico atribuído por Acquaviva a este exercício, definido num quadro comparativo com a ciência médica: “de modo que o mesmo efeito faça à alma, que ao corpo a medicina” (Acquaviva, 1893, folhas 35-35 v). Exemplo da aplicação deste conhecimento, ao longo dos séculos XVII e XVIII, no âmbito da Companhia, encontra-se num tipo específico de documentação: trata-se da correspondência epistolar chamada de “*Litterae Indipetae*”, cartas escritas por jovens religiosos solicitando ao Padre Geral o envio nas missões do além-mar. Tais cartas contêm relatos significativos do trabalho de investigação acerca de si mesmos realizado pelos autores, inclusive quanto ao próprio temperamento. Com efeito, o temperamento e a complexão somática no seu conjunto são fatores importantes para avaliar as potencialidades de desempenhos da pessoa em contextos árduos como os das missões. Assim, por exemplo, evidenciar a frequência de estados de *melancholias* vivenciados e o fato de que “às vezes eu fico enfermo” é importante para o

discernimento que Serafim Bonaventura Coçar faz acerca de seu desejo das Índias, em carta de 02 de maio de 1583, expedida do Colégio espanhol de Valencia (Coçar, 1583, Arsi pasta 757, n. 14). E se Min de Horonzo declara ter tido achaques de enxaqueca, possui, porém, ótima disposição corporal para “caminhar a pé” (Horonzo, 1584, caixa n. 758, n. 19).

No caso de Antonio Augustin, de Barcelona, o chamado às Índias se evidenciou para ele após ter superado uma longa enfermidade. Mas o fato dele ainda sofrer algumas indisposições decorrentes da enfermidade passada sugere-lhe cuidado quanto a assumir o compromisso missionário (Augustin, 1586, caixa n. 758, carta n. 68). Para muitos outros, o fato de terem boas forças físicas e constituição orgânica sadia é condição que fortalece o pedido.

Já o novício italiano Girolamo Marucelli, residente em Coimbra e autor de uma *Indipeta* solicitando a missão no Japão em 4 de setembro de 1600, relata que, na época do noviciado em Évora, seu precário estado de saúde fora a causa do reenvio de seu pedido de missão:

Como a minha doença estava piorando, e apesar de muitos remédios não havia nenhum sinal de cura, o padre Visitador julgou melhor não me deixar partir neste ano. [...] e sendo que, pelo grande calor do clima de verão em Évora, eu piorei mais do que o ordinário e de vez em quando era acometido por fortes dores de fígado, o mesmo Padre Visitador determinou que fosse transferido para Coimbra. Mas aqui também, apesar de sarar das dores de fígado, me encontro ainda doente como era em Évora. Por isto, me pareceu oportuno voltar por meio desta a pedir à Vossa Paternidade que, posto que em Portugal, neste período do ano, faz forte calor e que este clima me faz adoecer, me envie quanto antes para o Japão, onde por ser terra fria, eu espero melhore meu estado de saúde. (Marucelli, 1600, caixa n. 758, n. 251)

Caso, porém, o Padre Geral não concorde com o envio dele ao Japão, Girolamo pede que, considerando que ao longo dos dois anos de residência em Portugal continuou passando mal, lhe permita voltar para Itália, “onde acredito eu me acharia melhor em saúde, por ser terra mais temperada que esta” (Marucelli, 1600, caixa n. 758, n. 251). E caso o estado de saúde permanecesse frágil, “poderia lecionar gramática em alguma escola” (*ibid*).

Valladares solicita, em 1596, seu envio para o México sustentando que, sendo ele de “gênio melancólico”, e pelo fato das tarefas de es-

tudo propostas no colégio em que reside reforçarem este seu estado, uma atuação mais prática em terras de missão poderia ajudá-lo a superar seu problema.

Francisco Xavier Velasco confessa que, tendo gozado de boa saúde no passado, uma vez que fora enviado ao colégio de Valencia para o noviciado passara quase onze meses de cama “molestado por uma febre continua” (Velasco, 1702). Devido a este adoecimento, o Padre Provincial o enviara noutro colégio em Leon, para ver se seu estado melhoraria, mas sem surtir o efeito desejado. Relata ainda que:

Segundo o estado em que me encontro agora, acredito não ter mais condição de prosseguir os estudos por eu ser afeto pela enfermidade da hipocondria; esta aumenta com o longo tempo de retirado ao ponto de me acamar. Por este motivo, o Padre Provincial, quando informado de minha enfermidade, mandou que eu estudasse pouco saindo algumas vezes para divertir-me. Nem isto, porém, bastou, de modo que a febre aumentou. (Velasco, 1702, p. 2)

Diante desta situação, Francisco Xavier pede ao Superior Geral, que o envie onde melhor lhe parecer (caixa 757, carta n. 96, de 28 de outubro de 1702).

Caso diferente é o relatado em carta de 1702 por Thomaz Alfaro: ele sentira o chamado para a vocação às Índias ao ouvir um sermão sobre São Francisco Xavier e entrou assim na Companhia de Jesus. Logo em seguida também adoecera, acometido por vômitos, sem encontrar remédio, ao longo de um ano. Tendo suplicado ao mesmo Santo para que lhe concedesse saúde a fim dele puder continuar na Companhia, após esse pedido imediatamente recuperou a saúde. Acreditando que para tanto foi decisiva a intervenção do Santo, declara-se disponível para as Índias (Alfaro, 1702, carta n. 101).

5 CONCLUSÃO

Vimos que a *naturalis complexio*, ou temperamento, categoria expressiva da pessoa do ponto de vista de suas componentes somáticas, elaborada no âmbito da teoria humoralista da medicina clássica, é ainda utilizada no início da Idade Moderna. À luz da nova mentalidade inaugurada pelo Humanismo, a noção de temperamento empregada pela literatura dos séculos XVI e XVII, adquire importância em função de objetivos práticos de prevenção e formação individual e

social. O florescimento de um gênero de escrita destinado a proporcionar aos leitores a arte de bem viver colaborou para a difusão da bagagem conceitual da medicina humoralista na mentalidade e cultura popular da época. Deste modo, o cuidado de si é anteposto ao cuidado do especialista, em nome da confiança toda humanista na capacidade de autoconhecimento e de auto-regulação, competências de que o indivíduo disporia por si mesmo. A aplicação deste saber na vida do indivíduo e do grupo contribuiria para o bem estar bio-psíquico de cada um e de todos e aumentaria a eficácia da ação e do pensamento - a atividade espiritual, inclusive, não poderia prescindir do substrato biológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACQUAVIVA, C. *Industriae ad curandos animi morbos*, em *Institutum Societatis Iesu*. Vol. 3, pp. 397-440, in: *Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones, Industriae, Exercitia, Directorium*. Florentiae: Ex Typographia a SS Conceptione, 1893.
- ACQUAVIVA, C. *Instructio ad reddendam Rationem Conscientiae Injuxta Morem Societatis Iesu*. Manuscrito, Opera Nostrorum, n. 429, folhas 33-42. ARSI, Roma. 1616/1893.
- AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- AUGUSTIN, A. *Indipeta*. Barcelona, 1586. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 758, n. 68.
- ALFARO, Thomaz. *Indipeta*. Valencia, 1702. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 758, n. 101.
- BLECUA, Juan Manuel Cacho. Del gentilhomme mundano al caballero “a lo divino”: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola. Pp. 129-159, in: PLAZAOLA, Juan., *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1991.
- BOZZI, Gianfranco. I diari di Monaldo Atanasio Atanagi, buffone alla corte di Guidubaldo II della Rovere. Vol. 3, pp. 63-73, in: CLERI, Bonita; BOJANI, Gian Carlo. *I della Rovere nell'Italia delle Corti. Cultura e letteratura*. Urbini: QuattroVenti, 2002.
- BRAUNSTEIN, Philippe. Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. Vol. 2, pp. 526-620, in: DUBY, Georges. *História da Vida Privada*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- CARDANO, Gerolamo. *De propria vita: autobiografia*. Edição moderna organizada por Mazzucchelli. Milano, Cogliati. 1922.
- CÍCERO, Marcus Tullius. *Le Tusculane* [45 a.C.]. Trad. Antônio Di Virgílio. Milano: Mondadori, 1996.
- COÇAR, Serafim Bonaventura. *Indipeta*. Valencia, 1583. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 757, n. 14.
- DU LOURENS, André. *Discorsi della conservazione della vista, delle malattie melancoliche, delli catarri e della vecchiaia*. Traduzido em língua italiana em 1526 por frei G. Germano. Napoli: Lazzaro Scornio, 1626.
- DUARTE, Dom. *Leal Conselheiro* [1435-1438]. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- DURANDO, Castore. *Il tesoro della sanità nel qual si insegna il modo di conservar la sanità e prolungar la vita e si tratta della natural dei cibi e dei remedi del médico, botânico e poeta, l'italiano Castore Durando de Gualdo*. Venezia: Domenico Farri, 1586-1617.
- FICINO, Marsílio. *De le tre vite cioè a qual guisa si possono le persone letterate mentenere in sanità. Per qual guisa si possa l'huomo prolungare la vita, con che arte, e mezzi, ci possiamo questa sana e lunghissima vita prolungare per via del ciello* [1480-1489]. Milano: Rusconi, 1995.
- HORONZO, Min de. *Indipeta*. Valencia, 1584. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 758, n. 19.
- LEMNIO, Levinio. *Della complessione del corpo humano. Libri III da quali a ciascuno sarà agevole di conoscere perfettamente la qualità del corpo suo, e i movimenti dell'animo e il modo di conservarli del tutto sani* [1561]. Venezia: Domenico Niccolino, 1564.
- LOYOLA, Inácio. *Cartas*. São Paulo: Loyola, 1993.
- . *Constituições da Companhia de Jesus* [1539-1540]. São Paulo: Loyola, 1997.
- . *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Autores Católicos, 1982.
- MARUCELLI, Girolamo. *Indipeta*. Coimbra, 1600. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 758, n. 251.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem. *Os Ensaio: uma seleção* [1580]. Trad. Rose Freire de Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2012.

- PANIGAROLA Francesco. *Vita Di Franscesco Panigarola Vescovo Di Asti Scritta Da Lui Stesso*. Manoscritto Biblioteca Braidense. Milano, século XVI.
- ROCCATAGLIATA, Giuseppe. *Storia della Medicina Antica*. Milano: Hoepli, 1973.
- TEIXEIRA, Manuel. Liber de Vita Sancti Francisci Xaverii. In: *Monumenta Xaveriana* [século XVI]. Vol. 1. Roma: L'Istituto Storico Compagnia di Gesù, 1899.
- VALLADARES, M. *Indipeta*,. Valencia, 1596. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 758, n. 140.
- VALTRINO, I. A. Vita Patris Ignatii. *Manuscritos Históricos Societatis Iesu*, Roma: ARSI. 1591-1593.
- VELASCO, Francisco Xavier. *Indipeta*. Valencia, 1702. Em: ARSI, *Indipetae*, caixa 757, n. 96.
- VICO, Giambattista. Autobiografia [1745]. In: BORTOLI, F. G. B. *Vico Opere*. Milano: Biblioteca Treccani, 2006. (I classici del pensiero italiano, 7).

Data de submissão: 13/08/2012.

Aprovado para publicação: 29/10/2012.