

A COGNIÇÃO DO DESEJO NO VOLUNTARISMO DE SANTO AGOSTINHO

THE COGNITION OF DESIRE IN SAINT AUGUSTINE VOLUNTARISM

Nilo César Batista da Silva¹

RESUMO

A proposta convida o leitor a refletir sobre o papel do desejo no voluntarismo agostiniano, tendo como ponto de partida identificar a posição vetorial que a vontade exerce na filosofia de Agostinho. O filósofo de Hipona situa o desejo no movimento da vontade, ultrapassando o aspecto fisiológico dessa noção e situando a sua origem nas faculdades da mente humana. O ponto culminante da discussão sobre a liberdade da vontade se encontra na obra o “Diálogo sobre o Livre-arbítrio” onde Agostinho assume a tarefa de refutar o necessitarismo dos maniqueus e defender o caráter genuinamente voluntário do agir humano distinguindo na estrutura do agir moral a vontade racional da lascívia manifestada no desejo. O desejo se caracteriza como impulso vital dos humanos em busca de apropriação de algum bem, a propósito, o hiponense aposta na cognição do desejo para guiar o itinerário da alma em direção ao bem Supremo.

Palavras-chave: Vontade. Alma. Desejo. Cognição. Santo Agostinho.

ABSTRACT

The proposal invites the reader to reflect on the role of desire in Augustinian voluntarism, having as a starting point to identify the vector position that the will exerts in Augustine’s philosophy. The Hippo philosopher places desire in the movement of the will, going beyond the physiological aspect of this notion and placing its origin in the faculties of

¹ Doutor em Filosofia Medieval pela Universidade do Porto/Portugal. Professor de Filosofia Medieval na Universidade Federal do Cariri UFCA. Membro permanente do Programa de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe UFS. *E-mail*: nilobsilva@gmail.com

the human mind. The culmination of the discussion on the freedom of the will is found in the work “Dialogue on Free Will” where Augustine takes on the task of refuting the Manichean necessitarianism and defending the genuinely voluntary character of human action, distinguishing in the structure of moral action the rational will of lust manifested in desire. Desire is characterized as a vital impulse of humans in search of appropriation of some good, by the way, the Hippo philosopher bet on the cognition of desire to guide the soul’s itinerary towards the Supreme good

Keywords: Will. Soul. Desire. Cognition. Saint Augustine.

INTRODUÇÃO

O núcleo em torno do qual gravita toda experiência do ser humano é o desejo de felicidade, esse tema surge desde os gregos e perpassa todas as fontes do humanismo latino, demarca a singularidade do pensamento de Agostinho. Os antigos pensavam o desejo como movimento primário da alma, não apenas como um movimento físico situado em determinado espaço, mas um movimento anímico, caracterizado por uma sensação de vazio sempre necessitada de repleção.

O estudo da vontade livre tem sua origem na filosofia helenista, essa trouxe ao mundo ocidental a preponderância do problema moral aproximando ciência e virtude, atribuindo valor máximo ao ideal de vida teórica, imprescindível ao modelo de aprimoramento da condição humana. Com o avanço da psicologia aristotélica surge o esforço de formular uma teoria das emoções, obtendo o desejo como sensação primária da alma que movimenta todas as outras paixões. Mas, com Santo Agostinho, o tema dos afetos recebe uma posição vetorial, de fato, é ele quem formula uma rigorosa reflexão do caráter genuinamente voluntário do agir humano distinguindo na estrutura do agir moral a vontade racional da lascívia manifestada no desejo.

Os gregos perceberam que as realidades humanas estão caracterizadas pelas intensas cargas de emoções, onde o ser humano pode encontrar-se quase sempre impulsionado pelo desejo de perpetuar o prazer e fugir das situações que revelam dor. A produção de dor e prazer são situações próprias da vida prática, de fato, nos encontramos sempre expostos a uma zona de limites e tensões, mas sempre nos escapa algum espaço de manobra, desde que os horizontes de compreensão sejam dilatados pelo crivo da razão. O domínio desta zona de tensões dada pela intensidade das emoções depende mais do ser afetado, enquanto decisivo para a natureza prática do agente, do que o é em relação à natureza do objeto que ele qualifica. Nesse aspecto da vida, há, portanto, algo nas emoções em que concerne diretamente a natureza prática do agente enquanto sofre a ação. Mas é na experiência prática da vida que nos lançamos de forma inteira no desejo de superação e posse da felicidade, embora para o humano foi sempre embaraçoso encontrar o horizonte que aponta as

condições de possibilidades da felicidade e evitar o que nos torna infelizes e miseráveis diante do imenso desejo de ser. Diante disto, o Hiponense aposta na cognição do desejo para guiar o itinerário da alma em direção ao Ser e a Ordem.

1 A VONTADE NA CONCEPÇÃO DOS FILÓSOFOS ANTIGOS

O termo *uoluntas* parece ser uma expressão incomum no vocabulário filosófico grego. Não encontramos nos escritos aristotélicos algum tratado sobre o tema do livre-arbítrio da vontade, tampouco alguma sistemática teoria das paixões, mas é evidente o esforço do estagirita na investigação do papel das emoções no decurso da psicologia humana. Como foi dito, a vida humana está sempre situada entre duas forças antagônicas em constante tensão, a saber, a razão e a paixão (desejo), essas forças demarcam o objeto de estudos de vários ramos da história da filosofia. O desejo, apesar de não ser capaz de julgar o que é bom, porque é de sua própria natureza buscar a repleção, mas a condição humana não mede esforços para encher-se de prazer (o agradável) e evitar a dor (desconforto), ainda assim, a mente humana é capaz de seguir o que ajuíza a razão como sendo algo bom.

Torna-se necessário esclarecer que na concepção aristotélica o desejo não é de uma natureza totalmente avessa à racionalidade. Nela o que está em jogo na estrutura do agir moral não é a simples fruição do desejo, mas a qualidade, isto é, a disposição moral que constitui o fim da ação, objeto de nosso desejo, nesse sentido é a disposição virtuosa que constitui os bons fins. A capacidade de escolha é uma operação da razão desiderativa que constitui a marca singular da condição humana, mesmo sendo considerado um movimento não racional, compartilhado com o gênero animal, ainda assim pode ser governado pela razão. Conforme escreve Aggio (2017), a ponderação aristotélica em que situa o objeto da escolha como meio e o desejo, o fim para alcançar algum bem, nos conduz a certa dificuldade, pois considerando o fluxo de variação natural do desejo não seria possível escolher direta e imediatamente desejar certo fim².

² AGGIO, J. O. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Prefácio de Marcos Zingano. Salvador: EDUFBA, 2017, p. 159.

Além disto, devemos considerar que o ponto de partida da filosofia moral aristotélica é a abordagem intelectualista socrática, segundo a qual ninguém erra voluntariamente, mas conseqüentemente por ignorância. De fato, é a sabedoria quem escolhe os meios e fins, jamais a intenção ou inclinação humana. Se fosse assim, a redução da capacidade cognitiva diante do agir moral poderia resultar imediatamente em uma ação imoral. Não obstante, a questão posta pelos antigos nos conduz a suspeitar se a razão pode governar os instintos e poderemos escolher o que desejar. Sabe-se que no modelo aristotélico deverá existir uma forma própria do querer (*boulésis*), que não pode ser desprovido de razão, contrariando a natureza de seu gênero, no sentido estrito do termo seria uma forma de desejo racional.

Outro elemento imprescindível para a melhor compreensão da cognição do desejo no voluntarismo agostiniano está no âmbito da doutrina estoica. A princípio, a escola estoica radicaliza o argumento de que as paixões podem ser julgamentos errôneos, sendo precisamente consideradas julgamentos e ainda maus julgamentos, ou falsos julgamentos é que está ao nosso alcance extirpá-las. Sêneca parte da crença de que para ser um homem de bem, só precisa de uma coisa: vontade³. Nos escritos de Sêneca, o querer tornar-se-á o móbil da ação e campo de julgamento que o homem faz a partir da representação de uma coisa qualquer na forma como ela se apresenta. O querer foge do domínio de uma simples deliberação. Existe uma espécie de força interna na vontade vinculada ao poder em que não pode ser ignorado no imenso edifício da moral estoica, ela é, para Sêneca, o verdadeiro fundamento do agir e essa força é o querer⁴.

Apesar da noção de desejo platônica em algum momento ser caracterizada através das imagens que definem uma parte brutal da natureza humana na esteira larga do prazer⁵, mesmo assim, o desejo na psicologia

³ SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. IX, 80. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 345. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição. As notas indicadas em algarismos romanos referem-se ao Livro, em números referem-se as Cartas.

⁴ *Ibidem*, IX, 78, linhas 13-14, p. 332.

⁵ Referência feita a noção de desejo na *República* 439d e 485d, onde Platão denomina o desejo de força tirânica, em analogia a força animal. Ver também referência ao desejo em *República*, Livro IX, parágrafos, 571a; 572a; 580d; 581a; 586a-c.

humana não deve ser pensado como uma realidade absolutamente avessa à racionalidade, de outro modo, ele é próprio de uma natureza partícipe da razão. O desejo aristotélico é educável e, mais do que isso, deve ser educado para que o homem possa realizar de modo perfeito a finalidade de sua natureza – a excelência. Não é por acaso que o termo grego “boulésis” (desejo) foi traduzido por voluntas no vocabulário latino. Cícero, o filósofo romano, define o querer como o modo de desejar mais afeito à razão “*voluntas est, quae quid cum ratione desiderato*”, isto é, “*a voluntas corresponde aquilo que se deseja com razão*”⁶. Desejar ardentemente coisas que apenas relativamente são de desejar, ou são absolutamente não desejáveis, ou atribuir um grande valor a coisas que pouco ou nenhum valor tem, pode degenerar em doenças da alma⁷.

O medievo nos trouxe como principal legado para o mundo moderno a noção de livre arbítrio caracterizado como movimento ativo da vontade consolidado na teoria intelectualista, situando o desejo no interior da vontade e, por seu turno, sendo partícipe da vontade racional, de sorte que se conserva a crença de que somos agentes livres, no sentido de podermos escolher o objeto que o nosso desejo irá desejar⁸. Diga-se de passagem, que o desejo, sendo considerado o movimento natural na parte interna da

⁶ CÍCERO, M. T. *Textos Filosóficos II, Livro IV. 6. 12*: Diálogos em Túsculo. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 223. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição. As notas indicadas em algarismos romanos referem-se ao Livro, em números referem-se aos parágrafos.

A concepção de desejo racional na obra *Tusculanas* de Cícero nos conduz a procurar entender se a racionalidade atribuída ao desejo é por participação ou por essência. Com efeito, se for por essência, isto é, se o desejo for essencialmente próprio da parte racional da alma, entretanto alcançamos sumariamente aquilo que Agostinho e posteriormente os escolásticos chamaram de *voluntas*.

⁷ SÊNECA, *Op. cit.*, p. 309.

⁸ Ainda conforme as ponderações de Aggio (2017), desta perspectiva decorre a crença de que somos agentes livres, no sentido de podermos escolher o que o nosso desejo irá desejar aqui e agora. No fundo, o erro interpretativo consiste em confundir o ato de escolher realizar um desejo dentre outros com o ato de escolher o que iremos, neste momento, desejar. Escolher desejar é certamente distinto de escolher concretizar um desejo dentre vários outros, pois sabemos que é possível desejar sem ter que, necessariamente, realizar o nosso desejo (AGGIO, 2017, p. 161).

vontade, não haverá como não ser partícipe, de algum modo, das atribuições da atividade de cognição.

Percebe-se no âmbito da teoria intelectualista assimilada pelos estoicos que a sabedoria é a medida perfeita da alma humana, embora tenhamos a plena consciência de que os homens estão sempre a caminho da perfeição. Sêneca, em suas *Cartas a Lucílio*, define na escalada da perfeição diferentes classes de homens. Há classes de homens que se encontram entre o sábio e o estulto, há aqueles que quase tocam a sabedoria, há aqueles que conseguiram libertar-se de algumas enfermidades da alma – as paixões, esses, porém ainda não alcançaram o cume para gozar definitivamente do estado de perfeita *tranquillitas animi*⁹. Sêneca lamenta o fato de tão poucos homens estarem predispostos a buscar a perfeição. A única exigência feita àqueles que buscam o caminho da perfeição é penetrar profundamente nos princípios morais mais elevados para atingir um estágio de conversão total e súbita:

Claro que esta zona de tranquilidade da alma é domínio de uns poucos privilegiados, todavia para que possa ser alcançada exige dos aspirantes a utilização de meios com os quais a humanidade comum não se preocupa, uma vida devotada à posse da sabedoria. Notadamente a vontade é um fator decisivo para alcançar a vida feliz e de perfeita harmonia consigo mesmo¹⁰.

2 A MARCA SINGULAR DO VOLUNTARISMO DE SANTO AGOSTINHO

No *Diálogo sobre o livre-arbítrio*, Agostinho apresenta vastos argumentos em defesa da liberdade da vontade e, por seu modo, formula uma robusta refutação ao necessitarismo dos maniqueus. O fator decisivo na obra é buscar situar a posição vetorial que a vontade exerce na realização de um ideal de liberdade e responsabilidade moral. O hiponense categoricamente defende que a disposição para o bem agir moral efetua-se no interior

⁹ SÊNECA, Op. cit., p. 309.

¹⁰ OLIVEIRA, L. de. *Sêneca, uma vida dedicada à Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 103.

da vontade. O bem-feito deve ser realizado sem alguma relação com seus eventuais resultados da vida exterior e material. O agente moral só pode conseguir o domínio de seus sentimentos e de suas ações ao termo de uma luta severa e bem-intencionada, superado o campo das tensões, das inclinações da natureza e dos apelos do mundo sensível; por sua vez, a esfera de tudo aquilo que não depende de nós, encontra-se colocado entre parênteses, perde então sua pertinência na escalada dos valores morais. Na perspectiva desse idealismo moral, Agostinho parte da crença de que o homem sábio mesmo imerso na contingência, mas subordinado à supremacia da razão, vive no algures da paz moral. Dessa forma, a alteridade da vontade em relação à ordem física da matéria não significa uma oposição, mas é sobretudo um rompimento. O sábio vive no seu mundo, mas esse mundo como revela o cosmos, são universos de unidade, harmonia e de racionalidade.

Tendo em vista uma melhor apropriação de conceitos na formulação do voluntarismo agostiniano, é preciso identificar mais de uma definição de vontade na sua doutrina ético-moral. Já nos primeiros diálogos filosóficos encontramos duas definições de vontade: a primeira define a vontade como *motus animi* e a segunda definição de vontade como consentimento (*consensus*), em torno das quais Agostinho exprime o conceito de liberdade da vontade¹¹. Nas obras tardias, podemos obter a terceira definição que associa o amor à vontade, com efeito, a vontade reta é caracterizada de amor ordenado, *ordinata dilectio*, a potência da vida da alma.

No percurso do *Diálogo sobre o livre-arbítrio*, Agostinho no embate com Evódio pretende esclarecer se os movimentos da vontade são naturais no espírito, quer dizer, necessários, ou se existem movimentos no espírito que são voluntários, portanto, culpáveis no curso de sua atividade. O raciocínio plausível é que não podemos atribuir culpa alguma onde a natureza não se curva, por isso, não podemos atribuir ao movimento do espírito o mesmo que ocorre com o movimento natural, no caso da pedra quando é lançada de cima para baixo a atingir o solo. A alma move-se por si mesma porque

¹¹ DJUTH, M. Voluntad. In: FITZGERALD, O. S. A. *Diccionario de San Agustín, San Agustín através del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, pp.1338-1340.

nela existe movimento-vontade. Logo, estes movimentos da alma podem ser espontâneos, mas se distingue do outro movimento natural, como, por exemplo, do movimento natural da pedra ou da queda de qualquer corpo no seu pêndulo de gravidade. A vontade humana poderá tender a decair para os objetos inferiores, mas a sua potência advinda da gravidade da alma – o amor ordenado –, permite o retorno de ascensão das realidades inferiores às superiores pelo mérito da autodeterminação e autocontrole somado ao dom gratuito da graça divina. Visto que o espírito é movido pela vontade, isto é, pela potência do querer, algo poderá jamais tornar a mente escrava das paixões, a não ser a vontade. O certo é que a mente não poderá ser forçada a essa desonra, porque isso seria uma injustiça diante da grandeza do espírito¹².

Para Agostinho, a vontade é uma potência que deve por seu natural atributo conduzir o homem, desde o conhecimento e a interação com o mundo sensível ao amor daquele que Transcende toda a realidade e todo pensamento, a saber, Deus. A liberdade da vontade é um bem na medida em que, sem ela, o universo não poderia expandir as potencialidades nele latentes, estas potencialidades foram confiadas apenas aos seres dotados de possibilidades de escolha.

Por outro lado, os argumentos agostinianos em defesa do livre-arbítrio da vontade desencadeiam várias aporias para o leitor. Um dos problemas cruciais trata-se de buscar entender como um Deus suscetível de criar seres livres que tivessem a hipótese de usar a sua liberdade somente para fazer o bem, o que nós conseguimos fazer durante alguns instantes. Esta tese pretende rejeitar a possibilidade de um Deus que, quando os seres humanos por Ele criados usam a sua liberdade para praticar o mal, nos afaste Dele, tendo em vista que a bondade divina é como um sol que brilha para os bons e os maus.

O problema se torna crucial por razões indubitáveis, pois a mesma vontade dada pelo criador com a qual se delibera o bem, também se pratica o

¹² SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio* III, 1, 2. Trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva. Português/latim. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa: 2001, p. 251. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim com a sigla *DLA*. As notas indicadas em algarismos romanos referem-se ao Livro, em números referem-se aos parágrafos do referido livro.

mal na mesma intensidade, por este raciocínio, podemos formular a hipótese de existir uma intencionalidade intrínseca na vontade com a disposição para se fazer o bem, por sua vez, nos conduzirá a crença que haverá a mesma intencionalidade para se praticar o mal, incorrendo no paradoxo da vontade. O exercício da liberdade é um movimento essencial da vontade e essa por ser livre e imersa na contingência está situada numa linha tênue que faz fronteiras entre o bem e o mal. Ao mesmo tempo, essa vontade livre confere um estatuto de individualidade e gera para o ser humano um conflito consigo próprio, decorrente do paradoxo no modo de agir e escolher.

O desejo de felicidade é uma inquietação autêntica da condição humana, constatada, desde então, pelo jovem Agostinho, segundo ele, a busca pela felicidade representa o anseio universal de toda condição humana em todos os tempos, tal inquietação surge da necessidade de buscar entender as razões que impulsionam a vontade a voltar-se para os bens inferiores. Se a vontade consiste no bem que nos foi dado por Deus para que o homem possa viver com retidão, o que nos motiva a desviar da retidão? Desse modo, a resposta encontrada por Agostinho está engendrada na defesa da fé cristã, para tanto, torna-se necessário ignorar que Deus seja a fonte da vontade má, na verdade, a vontade livre foi dada ao homem não para pecar, mas para viver com retidão. Essa é a finalidade pela qual ela foi concedida ao homem, isto é, viver retamente, tendo em vista que Deus é a fonte da bondade, por seu turno, o autor da boa vontade¹³. Mesmo partindo dos princípios da revelação, Agostinho é tentado a constatar a possibilidade de existir uma vontade débil e fragmentada, pois muitas vezes o homem, na incapacidade de vencer a si próprio decorrente das feridas do pecado original, escolhe o mau¹⁴. Tal realidade humana nos revela que a vontade por autodeterminação de si mesma pode tender ao bem e viver na retidão, como também pode desviar-se e provocar o mal, de todo modo, a

¹³ DLA, II. 1. 1, p. 250.

¹⁴ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus XIV*, 22. 2. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, p. 1301). As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição portuguesa. Confrontamos essa tradução com o original latino na seguinte edição: Sant'Agostino, *Città di Dio "De civitate Dei"*, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) – Opere di Sant'Agostino (ed. Latino-Italiana) V/1 (libri I – X); V/2 (libri XI – XVIII); V/3 (libri XIX – XXII) Roma: Città Nuova Editrice, 1978 – 1991. (texto latino da Ed. Maurina confrontado com CSEL.).

vontade permanece sendo um dom de Deus, o bem médio, o atributo que dá excelência ao humano. Conforme escreve Agostinho:

[...] é preciso contar a vontade livre entre os bens, e não dos menores. Portanto, precisamos reconhecer a vontade como dom de Deus e quanto foi conveniente ela nos ter sido dada. Nessas condições, desejo agora saber de ti, caso o julgues oportuno, de onde procede a inclinação pela qual a mesma vontade afasta-se daquele Bem universal e imutável, para se voltar em direção a bens inferiores e particulares, todos, aliás, sujeitos a mutações¹⁵.

O móbil do voluntarismo agostiniano situa-se no argumento de que a vontade livre nos foi dada para viver na retidão, isto é, em conformidade com a reta razão. Dessa maneira o argumento refuta o necessitarismo e almeja o teleologismo para a condição humana, isto é, a finalidade que tende a capacitar a natureza para alcançar os seus fins – o bem. A retidão da vontade consolida-se no hábito das quatro virtudes norteadoras da vida feliz, a saber: a prudência, fortaleza, temperança e a justiça. Essas constituem o porto seguro onde devemos ancorar as nossas escolhas. A virtude é a “*ordo amores*”, ou seja, o amor constitutivo da virtude não é nenhuma outra coisa senão a “reta razão”¹⁶.

A vontade regada pela graça passa a ser aquilo que é mais adequado ao homem; por sua vez, ela se conecta a todas as suas faculdades e determina a qualidade e a verdade de seu ser. De fato, a crença agostiniana se dirige no sentido de nomear a vontade como sendo capaz de conduzir a alma humana a escolher o melhor dos bens – Deus. O argumento de Agostinho consiste em dizer que nós só podemos o bem-querer, escolher o bem, movidos pela graça divina.

O argumento agostiniano do livre-arbítrio da vontade atribui ao ser humano a responsabilidade pelo agir moral, pois há, de fato, no interior da vontade a evidência de um poder egrégio capaz de governar as ações humanas em direção aos fins de tal forma que, a grandeza

¹⁵ DLA, III .1.1, p. 250.

¹⁶ DLA, II. 2. 4, p. 149.

desse atributo o afasta consideravelmente do todo determinismo que a natureza lhe interpõe:

Ag. Portanto, penso que agora jávês: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade? Ora, quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo. E ao contrário, a quem não a possui, falta-lhe, sem dúvida, algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam a nosso poder¹⁷.

A noção de vontade agostiniana foi caracterizada pela definição de amor, constituído o centro de gravidade onde convergem as forças para se realizar o bem. O que torna singular no voluntarismo agostiniano é sua destreza dialética ao separar a vontade da ação dela decorrente, neste ponto Agostinho estabelece uma diferença fundamental entre querer e poder. Com efeito, para Agostinho o querer é a liberdade interior, uma faculdade independente de toda e qualquer manifestação do mundo exterior. Conforme escreve Costa:

o poder pode, ocasionalmente, participar da escolha do querer, mas não participa de sua essência. Assim, em Agostinho, o exercício da vontade, ou do livre arbítrio, não exige, necessariamente, uma ação no mundo, mas uma ação interior. A verdade é que para Agostinho o ato de escolher consiste já na ação antecipada, mesmo que não se manifeste no mundo exterior¹⁸.

Querer e poder são instâncias reguladoras da vontade. A vida do filósofo de Hipona revela o embate impetuoso tecido pela luta interna da vontade, apesar de nossa vontade ser a senhora de si mesma e que para possuir-se, ela afinal só tem de querer¹⁹, mas:

¹⁷ DLA, I. 12. 26, p. 121.

¹⁸ COSTA, M. R. N. *Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho*. Revista *Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 3, 1998, p. 363.

¹⁹ DLA, I, 13, 29, p. 127.

há algo relevante a se considerar nesse embate, o fazer e o querer muitas vezes são realidades distintas, pode ser que se queira de todo coração um resultado, mas que nos faltem aptidão e a força para o fazer [...] de um lado há *posse* (poder), de outro, *ele* (querer), de um lado, *potestas ou facultas*, de outro lado *voluntas, potestas e facultas* são instrumentos material, *voluntas* é o ato livre de escolher²⁰.

A vontade é livre porque pode querer ou não querer, ou não exercer o direito de escolha, antes de tudo ela é livre em relação a si mesma. Assim, a vontade agostiniana adquire independência não em relação a ação dela derivada, da forma que se escreve no modelo aristotélico, mas em relação a si mesma. Ao separar a vontade da ação dela decorrente, Agostinho estabelece uma diferença fundamental entre “querer e poder”. O querer é uma faculdade interior que existe independente de toda e qualquer manifestação do mundo exterior. O poder é capaz ocasionalmente de participar da escolha do querer, mas não da sua essência²¹. Em Agostinho, o querer poderá vincular o humano ao Ser desde que aproxime daquele que é o Ser Supremo, visto que o ser provém daquele que é essencialmente Ser.

Os argumentos compilados até o momento nos levam a perceber algo bastante obscuro no campo da moralidade e do direito, a tentativa agostiniana em transformar a moral individual em moral das intenções, nesse modelo cada ato resulta de uma decisão da vontade, cuja essência não se define apenas em praticar o ato moral, mas já na intenção. De fato, o livre-arbítrio é o querer interno que coloca a vontade frente a frente consigo mesma, e depende dela, como potência livre, realizar este querer na ação ou, então, deixá-lo tornar-se apenas um mero querer, não realizado e intencionado. Segundo Agostinho, de outra coisa não te podes aperceber que está em nosso poder, a não ser daquilo que fazemos quando queremos. Por conseguinte, nada está tanto em nosso poder quanto a própria vontade²².

²⁰ VETÖ, M. *O Nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 43).

²¹ COSTA, M. R. N. Op. cit., p. 364.

²² DLA, III, 3, 7, p. 295.

Conforme escreve Vetö, a vontade agostiniana não se esgota apenas no anúncio da centralidade e do radicalismo da vontade, mas, antes de tudo:

[...] ele marca também um conceitualismo novo da imanência da vontade baseado na vigorosa reafirmação do caráter autenticamente voluntário do agir humano, mesmo quando em virtude de determinações exteriores ele pareça estar colocado entre parênteses; [...] Por outro lado, a reflexão sobre a fragmentação em referência ao conflito interior da vontade, isto é, entre o querer e o não querer agir bem, leva para distinções poderosas e rigorosas entre o que é natural na vontade e o que é espiritual, entre poder e vontade no sentido mais estrito que podemos pensar; [...] Finalmente, preocupações teológicas levarão a doutrina da invenção a se superar para desembocar numa visão plena de paradoxos, em que a matéria da vontade moral estará radicalmente subordinada à intenção e ao fim²³.

Estudos realizados por Vetö definem o voluntarismo de Agostinho como aquele que rompe decididamente com o intelectualismo antigo e coloca a vontade como peça-chave de sua antropologia. “Ele ensina que se quer tão imediatamente quanto se vive, que cada homem possui uma consciência imediata de sua vontade. Todo esse imediatismo encontra sua explicação filosófica na visão da imanência como metafísica da vontade”²⁴. Meditando sobre o mistério do mal, sobre a prática moral do pecado, o pensador cristão não pode encontrar sua origem no mundo criado, entretanto ele é constrangido a remetê-lo a si próprio. Na estrutura da alma, a vontade agostiniana é a grande potência do espírito relacionada a memória e a inteligência que torna a mente apta para dirigir os movimentos afetivos, sua força quando regada pela graça torna-se incomensurável. Para lograr a felicidade autêntica e a plenitude da Verdade, o homem tem sua força última na vontade, essa deve ser considerada o centro de gravidade a vida do homem e o princípio de ordenamento dos *motus affectus animi*.

²³ VETÖ, M. Op. cit., p. 39.

²⁴ Ibidem, p. 40.

3 O DESEJO COMO PONTO DE INFLEXÃO NO VOLUNTARISMO DE AGOSTINHO

Diga-se de passagem, que a grande preocupação de Agostinho é mostrar que nós só podemos ter bons desejos movidos pela graça. Torna-se relevante frisar que a graça é dom de Deus. Na verdade, o ponto de inflexão do voluntarismo agostiniano consiste em destacar um campo de força espiritual existente na vontade. Esse campo de força espiritual mesmo considerando o desejo o movimento horripilante no interior da vontade, a graça pode burilar por meio da luta diária em preservar os bons desejos.

Agostinho através de seus relatos em *Confissões* revelam a força do desejo enraizado na alma humana resistindo à ordem e a unidade o que significa a árdua tarefa para se tornar um homem renovado:

Dizia a mim mesmo, dentro de mim: 'É agora, é agora', e, com estas palavras, já me encaminhava para a decisão. Já quase fazia e não fazia, e, contudo, não voltava a cair nas coisas de outrora, mas ficava à beira delas e recuperava alento. E de novo tentava, e estava lá um pouco menos, e ainda um pouco menos, e quase, quase chegava lá e conseguia: e não estava lá, nem chegava lá, nem conseguia, hesitando em morrer para a morte e em viver para a vida, e o que de pior estava enraizado em mim tinha mais força do que o que de melhor em mim tinha o não costumeado, e o próprio momento em que havia de me tornar outra coisa, quanto mais perto estava, tanto maior era o horror que me incutia; mas não me empurrava para trás nem me repelia, mas mantinha-me suspenso²⁵.

Os escritos de *Confissões* estão repletos de imagens de uma alma atormentada pelo intenso fluxo do desejo, uma vida afetiva desordenada, orientada por uma vontade fragmentada e nesse paradoxo da vontade cindida

²⁵ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. VIII. 11. 25. Tradução: Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução: Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2. ed. português/latim. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 146. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim. As notas indicadas em algarismos romanos referem-se ao Livro, em números referem-se aos parágrafos do referido Livro.

entre o querer e o não querer, quase sempre prevalece a busca pelo agradável. Os aspectos fenomenológicos da vontade cindida narrados no episódio do roubo das pêras em *Confissões* II, 4, 9 demonstram a tirania do desejo no interior da vontade. Segundo Agostinho, não parece ser monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, parece coabitar intimamente na alma duas vontades, porque uma delas não é completa e está presente numa aquilo que falta à outra²⁶.

As imagens da vida interior representadas pelo estorvo do desejo na tessitura das sensações da alma se apresentam para Agostinho como a grande questão, “tornei-me uma grande questão para mim mesmo”²⁷. E prossegue:

[...] Os afetos desordenados eram a minha doença e torturava-me, acusando-me a mim próprio mais duramente do que o habitual, e virando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias, até que se quebrasse totalmente aquela pela qual eu continuava preso, embora sendo pequena. E no entanto, estava preso²⁸.

Entre as hesitações que a vida interior da alma suscita, por sua vez, a mais dramática é, sem dúvida, a do emaranhado no qual se dá na tessitura dos afetos na alma. O desejo se apresenta para Agostinho de forma colossal frente ao qual perdemos todas as forças ao ponto de afirmar que “da vontade perversa nasce o desejo, do desejo atendido nasce o hábito, e da não resistência ao hábito, provém a necessidade; e como se fossem anéis enlaçados entre si, por isso chamei cadeia – mantinha-me em escravidão”²⁹. Nesse embate, encontra-se o filósofo preso não por ferros materiais externos, mas ferrado pela sua própria vontade.

²⁶ Ibidem, VIII. 9. 21. p. 144.

²⁷ Ibidem, IV. 4. 9. p. 52.

²⁸ Ibidem, VIII. 11. 25. p. 145.

²⁹ Ibidem, VIII, 5, 10. p.136.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os gregos despertaram interesse por entender a constituição do desejo na alma humana e sua faculdade de escolha, mas não atentaram para a questão do livre-arbítrio da vontade estabelecendo a clara distinção entre desejo e vontade. Para os filósofos antigos, a liberdade era fundamentalmente um conceito político e de natureza prática, de fato, somente quando Agostinho definiu a liberdade como essência da vontade, a questão ganhou uma nova dimensão ao longo da história da filosofia. A primeira evidência dessa mudança de percepção foi a distinção entre o querer e o poder, definindo o querer como uma faculdade interior, que existe independente de toda e qualquer manifestação do mundo exterior. Nesse sentido, o poder pode ocasionalmente participar da vontade e tornar efetiva a decisão que ela tomou, mas não participa de sua essência. O livre-arbítrio revela as condições dentro das quais a escolha é feita, mas nada nos diz sobre a possibilidade de sua realização.

Christopher Horn, ao realizar um breve inventário do conceito de vontade na história da filosofia antiga, desde Sócrates a Agostinho, percebe, sobretudo, que o ponto de partida para a defesa do conceito de vontade do hiponense é a *Epístola de Paulo aos romanos* e não a tradição grega ou a filosofia estoica. Ainda observa o autor que o conceito de vontade dos antigos foi definido como uma inclinação da natureza humana, tendência natural, ou desejo, ou seja, a faculdade de escolha ou capacidade deliberativa. A propósito, torna-se clara a distinção da noção de vontade entre a antiguidade tardia e o pensamento contemporâneo, pois para a antiguidade tardia, a vontade se manifesta como potência de desejo; nesse sentido, também foi definida como uma tendência desiderativa que deliberam as ações involuntárias, enquanto para os contemporâneos a vontade se manifesta como potência de decisão.

O *Diálogo sobre o livre-arbítrio* poderá ser resumido da seguinte forma: a vontade é um dom de Deus considerado um bem médio na hierarquia ontológica dos bens. Ela poderá escolher o mal por uma defecção do homem em fazer mau uso dos bens. Uma vontade sempre disposta a retornar ao bem é aquilo que todo ser humano racionalmente deve querer. Para Agostinho, a faculdade de desejar torna-se indissociável da dinâmica racional.

O livre-arbítrio da vontade pode conduzir o homem para tomar posse do melhor dos bens, assim como também a decair no pecado, mas a vontade humana, mesmo fazendo mau uso dessa liberdade interior, ainda continua sendo um bem, ela é boa em sua origem e má enquanto corrompida. Visto que quando a vontade não é plena em seu querer, firme em busca da unidade, pode fraquejar.

A noção de interiorização da alma trouxe para a filosofia medieval uma espécie de “idealismo” e a clara distinção entre liberdade e a noção de livre-arbítrio, esse sendo definido como a possibilidade interior de escolher entre o bem e o mal e quem escolhe é a própria vontade humana; o livre-arbítrio é a capacidade e consciência de nos determinarmos a nós mesmos, de sermos responsáveis pelos nossos atos, enquanto a liberdade pode ser considerada o bom uso do livre arbítrio. A liberdade é a vontade unida à graça, para Agostinho o bom uso da liberdade gera implicações na ordem social e individual.

A vontade situa-se como “movimento não espacial, sendo o amor a intensidade dessa oscilação”³⁰. Com efeito, o amor é o peso da alma, sua lei de gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso infinito, isto é, o peso leva em direção ao lugar que é meu³¹, a alma se move em direção ao seu amor, que é sua felicidade. Mas para querer lançar-se em direção ao amado, é preciso querer inteiramente, “ir ou chegar junto a ti não é senão um ato de querer ir, mas com vontade forte e inteira, e não titubeante e ferida, numa luta da parte que se ergue contra a parte que fraqueja”³².

³⁰ SANTO AGOSTINHO. *A Trindade XV, 21. 41*. Coordenação: Arnaldo do Espírito Santo; Introdução e notas: José Maria da Silva Rosa; tradução: Arnaldo do Espírito Santo et al. Lisboa: Paulinas, 2007, p. 1141.

³¹ Cf. *Confissões*. XIII, 9, 10, p. 282.

³² *Ibidem*, VIII, 8, 19, p. 283.

FONTES

CÍCERO, Marco Túlio. **Textos Filosóficos II: Diálogos em Túsculo**. Tradução do latim, introdução e notas: J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes, introd. de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 3. ed. bilíngue. Texto grego: John Burnet. Belém: UFPA, 2017.

SAINT AUGUSTIN. **Dialogues philosophiques**. Texte latin de l'éd. Bénédictine, introduction, traduction et notes: Goulven Madec., Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin. 3. ed. Paris: Institut des Études Augustiniennes, Desclée de Brouwer, 1999. v. III: De Magistro e De Libero Arbitrio.

SAINT AUGUSTIN. **La Trinité**. Texte de l'Édition bénédictine. Traduction et notes: Marcellin Mellet et Pierre Thomas Camelot. Introduction par Ephraem Hendrickx. Avant-propos par G. Madec. Paris: Institut D'Études Augustiniennes, 1997.

SAINT AUGUSTIN. **Les Confessions Livres I-VII**. Texte de M. Skutella, Introduction et notes par A. Solignac. Traduction: E. Tréhorel et G. Bouissou. Paris: Institut D'Études Augustiniennes, 1998.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. v. 1, v. 2, v. 3.

SANTO AGOSTINHO. **A Trindade**. Coord. Arnaldo do Espírito Santo. Introdução e notas: José Maria da Silva Rosa. Tradução: Arnaldo do Espírito Santo et al. Lisboa: Paulinas, 2007.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução: Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução: Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2. ed. Port./latim. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 2004.

SANTO AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Port./latim. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa: 2001.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

ESTUDOS

AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles**. Prefácio de Marcos Zingano. Salvador: EDUFBA, 2017.

BOCHET, Isabelle. **Saint Augustin et le désir de de Dieu**. Paris: Études Augustiniennes, 1982.

COLISH, Martha L. **The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages**. Leiden-New York: EJ Brill, 1990.

COSTA, Marcos Roberto Nunes Costa. Conhecimento, ciência e verdade em Santo Agostinho. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 3, p. 483-496, 1998.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia – 123).

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo. Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 167, p. 453-503, 1997.

DJUTH, Marianne. Voluntad. In: FITZGERALD, Allan D. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

HORN, Christopher. **Agostinho, conhecimento, linguagem e ética**. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

OLIVEIRA, Luzir de. **Sêneca, uma vida dedicada à Filosofia**. São Paulo: Paulus, 2010.

PICH, Roberto Hofmeister. **Autodeterminação, liberdade e livre-arbítrio**: sobre a vontade em De libero arbitrio. Porto Alegre: PUCRS, 2005.

VETÖ, Miklos. **O nascimento da vontade**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005.