



Izaias Oliveira do Nascimento Júnior*

RESUMO

Iremos expor nesta pesquisa aquilo que o Hiponense entendeu por vontade, que se manifesta em três sentidos: como amor, livre escolha e consentimento. As obras trabalhadas para extrair essas três visões do querer são As Duas Almas (391 – 392 d.C.), O Livre-arbítrio (387/388 – 395 d.C.) e as Confissões (397 – 400 d.C.). Na obra As Duas Almas, Agostinho define a vontade como um impulso do ânimo. Essa força anímica tem como propriedade não ser coagida por nada ao conservar ou adquirir determinado alvo de interesse. Intrínseca a essa perspectiva autônoma de impulso, entendemos que está presente a definição de amor, aqui significando uma força de unificação e de propulsão anímica. Quando significa esse querer escolha, ordena a vida do ânimo e do corpo. Quando consentimento, administra aquilo que deve ser conservado ou adquirido, aceitando ou não as sugestões das paixões ou da razão. Na obra O Livre-arbítrio, existe a descrição da desordem no ânimo que a vontade causa em seu mau uso ao consentir com as sugestões das más disposições, submetendo e pervertendo a inteligência às paixões. Nas Confissões, há a demonstração da consequência desse consentimento inadequado: o querer fica doente por ir contra o fim primeiro pelo qual foi feito, ou seja, o regresso à unificação com o Lógos divino. Reparte-se assim em dois amores, ou vontades, uma parte má e outra boa. A má tem como fim ir contra a ordem, enquanto a boa tem a posição contrária.

Palavras-chave: Agostinho. Vontade. Livre-arbítrio. Amor. Consentimento.

I tre sensi della volontà umana in sant'Agostino: la volontà come amore, libero arbitrio e consenso

ASTRATTO

Esporremo in questa ricerca ciò che gli ipponesi intendevano per concetto di volontà, che si manifesta in tre sensi: come amore, libera scelta e consenso. Le opere lavorate per estrarre queste tre visioni del volere sono Le due anime (391 – 392 d.C.), Il Libero arbitrio (387/388 – 395 d.C.) e le Confessioni (397 – 400 d.C.). Ne Le Due Anime, Agostino definisce la volontà come impulso dello spirito. Questa forza dell'anima ha la proprietà di non essere costretta da nulla a conservare o acquisire un determinato obiettivo di interesse. Intrinseco a questa prospettiva autonoma dell'impulso, comprendiamo che la definizione di amore è presente; e l'amore qui significa una forza di unificazione e di propulsione dell'anima. Quando significa questo voler scegliere, ordina la vita della mente e del corpo. Quando acconsente, amministra ciò che deve essere conservato o acquisito, sia che accetti o meno i suggerimenti delle passioni o della ragione. Nell'opera Il Libero Arbitrio c'è una descrizione del disordine nella mente che la volontà provoca nel suo abuso di potere acconsentendo alle suggestioni di cattive disposizioni, sottomettendo e pervertendo l'intelligenza alle passioni. Nelle Confessioni c'è una dimostrazione della conseguenza di questo consenso inadeguato: la volontà si ammala perché va contro il fine primo per cui è stata fatta, cioè il ritorno all'unificazione con il Logos divino. Si divide così in due amori, o volontà, una parte cattiva e una parte buona. Quello cattivo mira ad andare contro l'ordine, mentre quello buono ha la posizione opposta.

Parole-chiave: Agostino. Volere. Libero arbitrio. Amore. Consenso.

Os três sentidos da vontade humana em Santo Agostinho: o querer como amor, livre-arbítrio e consentimento

Kairós: Revista Acadêmica da Prainha

ISSN: 1807-5096

e-ISSN: 2357-9420

Fortaleza,

v. 18, n. 1, 2022

*Mestre em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Grupo de Estudo em Agostinho da Universidade Estadual do Ceará (UECE) desde 2010 e com vários trabalhos apresentados na temática do Hiponense. E-mail: izaiasoliveirajunior@hotmail.com e izaiasoliveirajunior@gmail.com. Curriculum lattes: <http://lattes.enpq.br/3053742441267338>.

Introdução

Foi consagrado e reconhecido no Ocidente a visão acerca do querer na obra *O Livre-arbítrio*. Todavia, esse conceito utilizado pelo Hiponense possui várias nuances que extrapolam aquilo que foi apresentado na supracitada obra. O esforço de nossa pesquisa é demonstrar outras versões desta perspectiva agostiniana de volição em três sentidos principais, que são de livre escolha, amor e consentimento¹. Contudo, para não sermos demasiadamente longos, iremos nos centrar em três obras: *As Duas Almas* (391-392 d.C), *O Livre-arbítrio* (387/388-395 d.C) e as *Confissões* (397-400 d.C).

Claro, na medida do possível, iremos invocar outras obras para enriquecer nossa exposição, haja vista essa temática ser desenvolvida em diversos escritos; porém, tomaremos e compreendemos por suficiente para nosso intento especificamente as obras *Doutrina Cristã* e *A Cidade de Deus*. O caminho por nós traçado será de apresentar o contexto e a definição do conceito formal de vontade do Hiponense na obra *As Duas Almas*. A partir desta definição, iremos identificar os três sentidos do querer (livre-arbítrio, amor e consentimento) e expô-los dentro desta acepção formal. O nosso próximo passo será, então, de descrever esses três sentidos nas obras *O Livre-arbítrio* e *As Confissões*. Contudo, devido a complexibilidade e a relação entre os três, sempre iremos os relacionar de modo orgânico dentro dessas duas últimas obras, mas em dois núcleos: na primeira obra, enfatizaremos os conceitos de livre-arbítrio e de consentimento; e na segunda obra, de amor e de consentimento. A partir disto nos interrogamos: em que sentido o Hiponense apresenta seu conceito de vontade nas obras *As Duas Almas*, *O Livre-arbítrio* e as *Confissões*?

1 A definição formal do conceito de vontade na obra *As Duas Almas*

Dentre os muitos escritos que Agostinho fez para refutar a seita maniqueia, há um intitulado de *As Duas Almas* (391-392 d.C), cuja redação nos apresenta, pela primeira vez, ainda no tempo de presbítero (391-395 d.C) como informa as

¹ Para uma visão mais panorâmica do assunto cf. (FITZGERALD, 2019, p. 970-973).

Retratações acerca do assunto², a definição formal do conceito de vontade do Hiponense. Essa obra antecedente ao episcopado do Doutor da graça é, inclusive, precedente a outros textos que também refutam essa seita; um exemplo de obra posterior, é a que explana sobre o debate acerca do livro do Gênesis, o *Comentário ao Gênesis contra os Maniqueus* (386-391 d.C); outro, sobre o debate acerca do problema do mal, *O Livre-arbítrio* (387/388-395 d.C) e *Sobre a Natureza do Bem* (399 d.C); e por fim, citemos aqui aquele que descreve diversos temas sobre essa seita, as *Confissões* (397-401 d.C).

As Duas Almas é um texto essencial para compreender como é construída a temática do problema do mal e como é pensado o conceito de vontade livre. Neste escrito, há a descrição de como essas duas acepções são intrinsecamente relacionadas. Por isso, o seu grau de importância é ímpar, por permear assuntos da cosmologia, da ética, da metafísica, da antropologia e da psicologia agostiniana neste curto, porém denso escrito. Ademais, seria forçoso afirmar que os textos citados acima, que trabalham a refutação aos maniqueus, partem como pressuposto das bases conceituais dessa redação mais antiga. Todavia, não cabe aqui a nós apresentarmos essas nuances, mas apenas o conceito de vontade aí elaborado, e como se desenvolverá essa perspectiva em outras obras.

De fato, o escrito *As Duas Almas* foi organizado para contrapor os maniqueus. Essa seita concebe que o cosmo é separado em reino da luz e das trevas, e que Deus é coeterno a esse mundo. Em identidade a isso, o ser humano possui duas almas de naturezas distintas: uma boa e outra má. Os maniqueus interpretam essa luz e essas trevas a partir de uma ótica ontológica materialista, que é semelhante àquela das escolas helenísticas, como os epicuristas e os estoicos, pois essa seita concebe a alma como má porque seria ela um corpo derivado do mundo físico – o reino das trevas –; e enquanto a boa não, ela emana de Deus, de sua substância divina, que é luz física³.

² AGOSTINHO. *Retratações*, I, 15, 1, p. 71: “Depois desse livro [*A utilidade de crer*], sendo ainda presbítero, escrevi contra os maniqueus sobre *As duas almas*, das quais, conforme dizem, uma é parte de Deus, a outra procede do povo das trevas, não criada por Deus, mas coeterno com Deus; e cometem a loucura de dizer que num homem existem ambas as almas; uma boa, a outra má; ou seja, afirmam que essa má é a própria carne, a qual dizem que é também do povo das trevas; mas a boa, da parte que vem de Deus, que lutou com o povo das trevas, mesclou as duas; e atribuem as coisas boas do homem à alma boa, mas todos os males à alma má”.

³ “Da mesma forma, eu digo que se deve louvar a luz, porque ela é perfeita no que ela é. Mas, porque ela é da categoria das coisas sensíveis, que cedem lugar em muito às coisas inteligíveis, eu digo que

Agostinho contrapõe radicalmente a tese dos maniqueus mostrando os erros dessa visão equivocada em que se atribui à luz e às trevas físicas os mesmos sentidos daquela vida e morte morais. Ou seja, confundem o sentido literal com o alegórico, o sentido epistemológico com o ético, misturam o vício com trevas no sentido de ser uma inteligibilidade (ou cognição) ruim do ânimo com a própria sensibilidade do corpo e com a corrupção da realidade. A partir daí, o filósofo lança mão da reta razão e das sagradas letras para esclarecer e combater essa distorção.

Segundo o Hiponense, essa seita aponta que uma das almas é má porque deriva dos reinos das trevas, logo não tem luz, nem vida; e é exatamente essa carência de vida e de luz que faz com que o ser humano haja de maneira má. Assim, segundo o Doutor da graça, essa alma não possui vontade, nem emoção, nem funções próprias do espírito, ficando sob completo domínio de forças exteriores do reino das trevas. Argumenta Agostinho⁴: todavia, como essas potências das trevas existem? Se sua existência deriva, por acaso não da vitalidade e da luz inteligível advinda do sumo Bem?

Ademais, cirurgicamente Agostinho percebe que essa perspectiva materialista faz com que se atribua a culpa ou o mérito moral a essa essência corpórea presente em cada uma das duas almas. É nesta natureza pervertida que se situa a consequência efetiva das ações más, e não naquilo que o Doutor da graça chamou de vontade⁵. A ação má não se origina em conformidade a uma essência física do ânimo do ser humano, mas quando o livre-arbítrio vai contra a ordem do cosmo. Dessa forma, caso não houvesse a desvinculação dessa identidade entre natureza e ética, não seria livre a ação má (o pecado), não poderia aí existir a liberdade, logo não

ela é inferior mesmo às almas injustas e intemperantes, porque essas almas são substâncias espirituais. No entanto, eu seria justo ao julgá-las dignas de condenação. Desta forma, eu não procuro o que as torna superior à luz, mas o que elas deveriam ser para se tornarem dignas de Deus.” (AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 5, p. 6)

⁴ “Quanto às almas que os maniqueístas chamam de más, ou elas não têm vida e então não são almas e, portanto, não são capazes de querer ou de não querer, de amar ou de odiar, ou então elas vivem e têm o poder de serem almas e desempenhar suas funções e é o que eles pretendem. Mas, do que elas vivem, se não é da vida verdadeira? Escutemos Jesus Cristo nos declarar formalmente: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Por que então não admitir que todas essas almas, que só são almas por que vivem, foram criadas por Jesus Cristo, ou seja, pela própria vida?” (AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 1, p. 4).

⁵ “Se então, em tudo o que elas realizam, essas almas obedecem à sua natureza [má ou boa] e não à sua vontade, ou seja, se elas não são livres para agir ou não agir, não podemos considerá-las como culpadas” (Idem, 17, p. 13).

haveria vontade⁶ e nem responsabilidade humana. O filósofo cristão atribui no combate a essa seita como qualidade do querer a livre escolha, porém, também ao nosso modo de entender, deriva dessa qualidade outras duas: o consentimento e o amor.

O amor é a qualidade impulsiva do querer⁷, é aquilo que faz a volição se mobilizar e a transportar todo homem (alma e corpo) a um alvo escolhido. Esse impulso autônomo anímico é o vetor da ação moral boa ou má. Se o amor é esse ponto singular, apenas pode derivar de uma só alma, e não de duas. Quando esse querer age moralmente para o mal ou para o bem, essa ação não se origina como consequência do embate de duas naturezas e forças alheias ao ser humano, mas de outro poder, da vontade como consentimento. Isto é, o querer também é uma faculdade administrativa e mediadora da alma humana. Nesse sentido, é encontrado no homem interior e exterior três atividades que o provocam a tomar essa ou aquela ação: as impressões sensíveis, os impulsos passionais e os juízos racionais. Todavia, é através do consentimento do querer que se aprova ou não as más ou boas sugestões advindas dessa tríade. Em suma, é da qualidade do amor mover todo homem a se unir a um objeto que lhe agrada, do consentimento de aprovar ou não em ir neste sentido impulsivo pré-estabelecido e do livre arbítrio de escolher que rumo a si tomar como ação boa ou má⁸.

⁶ “Eu digo então que o pecado é, propriamente falando, a vontade de conservar ou obter o que a justiça nos proíbe e que somos livres para nos abster. De fato, se não houvesse liberdade não haveria vontade” (Ibidem, 15, p. 10).

⁷ Dessa qualidade deriva duas que são: o caráter unificador e configurativo do amor. O amor como peso da alma tem a função de unificar elementos separado. No livro XI de *A Trindade*, vemos esse amor unificando o mundo exterior ao mundo interior do ser humano por intermédio das representações da visão do vidente e a visão do pensante. Ao passo, que neste mesmo livro, notamos o caráter configurativo, isto é, como o amor faz com que o amante se configure ao seu bem-amado, de como os elementos mnemônicos se configuram aos sensitivos. Todavia, isso pode ser expandido além do âmbito epistemológico, como também o outro caráter do amor aqui citado, ao âmbito moral. Para esse texto redigido por nós, iremos focar apenas como o amor como *uti-frui* e como inquietude.

⁸ “Após ter assinalado o culposo delírio que exclusivamente pôde inventar o sistema das duas espécies de almas diferentes, eu devo pelo menos compreender o que no fundo de tudo isso pode haver para ser aprendido e retido? Essa classificação significa somente que, no momento de decidir, o consentimento se volta uma hora para o mal e outra hora para o bem? Mas, não é mais simples então ver nisso a unidade da alma, que, armada com sua vontade livre, pode se voltar para um lado ou para outro e rever, da mesma sua primeira resolução? Eu mesmo verifico isto em mim, mas conservo perfeitamente a percepção de minha personalidade única, quando considero duas opiniões e escolho uma ou outra. Frequentemente acontece de uma me agradar e a outra me convir; então, hesito. Isto não me espanta, pois somos feitos de uma maneira tal, que o prazer pode nos atrair para a carne e a honra para o espírito”. (AGOSTINHO. *As Duas Almas*, I, 19, p. 12.).

Essas três qualidades da vontade vemos presente na definição formal de Agostinho na obra *As Duas Almas*: “Eis como ela é definida: a vontade é um impulso da alma que, sem ser coagida por nada, nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa”⁹. Desse conceito, podemos fazer algumas conclusões.

Da primeira conclusão, quando se diz na citação que “a vontade é um impulso da alma”, leva-nos a raciocinar que o querer é uma força propulsora do ânimo. Enquanto tal, movimentará a alma e o corpo a aproximação de determinado alvo ou de seu afastamento. É uma espécie de força unificadora e repulsora do ânimo a um alvo visado pela mesma faculdade anímica. Por muitas vezes o Hiponense, para essa característica do querer, chama-o de amor, pois impulsiona o agregamento ou a desarticulação de elementos diferentes, como do homem exterior com aquele interior, o homem completo com o seu Criador e assim sucessivamente.

Quando diz “sem ser coagida por nada”, entendemos que aqui expressa a outra característica da vontade que foi mais consagrada e reconhecida na filosofia de Agostinho, que é de livre-arbítrio. O que significa essa qualidade do querer? Trata-se de uma força autônoma que não se subverte a nenhum elemento originário do ânimo (como as paixões ou a imaginação), ou do corpo (como as sensações) ao ser afetada uma dessas duas dimensões do homem por um objeto externo. Logo, se o querer é indobrável, podemos afirmar que o livre-arbítrio é a qualidade de ordenar e de dispor essas atividades espirituais sem ser essa escolha forçada a se ordenar e a se dispor a essas operações do ânimo.

A terceira conclusão advém da expressão “nos leva a conservar ou adquirir alguma coisa”. Por essa sentença deduzimos que se trata da qualificação da vontade como poder de consentimento. O amor impulsiona ligando ou dissociando, a escolha manda organizando, o consentimento restringe, conserva e expande determinado elemento que é aceito ou não por ele. Isto é, administra e mantém a ordenação e a unificação, ações derivadas do livre-arbítrio e do amor do querer. Seria justo dizer que o consentimento seria uma espécie de calibragem por dispor todo homem (alma e corpo) a manter e expandir aquilo que escolheu buscar e se unir ou não como objeto de afeição.

⁹ Idem, 16, p. 10.

O ser humano recebe várias sugestões e impressões advindas das paixões, das sensações e dos juízos racionais, que são inevitáveis e é natural de serem recebidas e sentidas. Porém, a vontade tem a função de aceitá-las ou não e de ir atrás ou não daquilo que apontam. Através disto, administra aquilo que deve ser conservado ou adquirido, calibrando os mesmos elementos que devem ser dispostos e reunidos. Por isso, para existir a manutenção e a aquisição de uma imagem sensível, de um objeto de deleite e de um objeto visado pela inteligência, dependem da concessão do querer.

2 A vontade como livre escolha e consentimento na obra *O Livre-arbítrio: a inversão e a perversão da ordem objetiva de valores do ânimo*

Nesses três sentidos do querer, notamos, na obra *O Livre-arbítrio*, como a vontade se relaciona com a ordem de perfeição dos seres¹⁰. Ademais, percebemos que o mal moral, segundo Agostinho, origina-se pelo mau uso desses bens; subvertendo, por intermédio dessa volição, a razão às paixões e à vida do corpo; amando os dois últimos mais do que a inteligência humana e o *Lógos* divino ao consentir com as más sugestões e a pressão dos maus impulsos, com o intuito de que o mesmo querer faça essa inversão de valores.

Nesse texto, Agostinho dialoga com Evódio¹¹, tentando apresentar uma solução ao problema do mal em resposta aos maniqueus acerca do assunto, mas de forma mais profunda e extensa do que na obra *As Duas Almas*. O Hiponense parte do seguinte questionamento: se Deus é perfeitamente bom, e criou o mundo, como pode existir o mal? Não seria Ele o autor dessa grande mazela?

Vimos que o sentido ontológico do mal apresentado pelos maniqueus não é o metafísico, mas da *physis*. Ademais, essa seita considera um seguimento dessa

¹⁰ Segundo AGOSTINHO (cf. *O Livre-arbítrio*, I, 8, 18, p. 46-47), há os seres que existem; que existem e vivem; e que existem, vivem e pensam. Os últimos citados, os seres humanos, são, sucessivamente, superiores aos anteriores. Há como pressupostos um quarto, que é Ser supremo, que é superior a esses três grupos. Apresenta também a tese que há uma hierarquia dentro da natureza humana, na qual a razão é superior àquilo que é próprio da vida do ser humano, a atividade sensitiva e de crescimento do corpo, como também aquela dinâmica das paixões; mas acima desses, há um bem médio que é o livre-arbítrio (cf. *Idem*, 10, 20, p. 50-51).

¹¹ Evódio foi um grande amigo e conterrâneo de Agostinho. Foi um militar, contudo depois se dedicou às letras. Se converteu ao cristianismo, e foi batizado quase no mesmo período de seu amigo. Esteve com o Hiponense na morte de sua mãe, a Mônica. Nesta obra, ele dá um ar mais questionador e rigoroso, que faz o filósofo ser mais perfeccionista em suas argumentações durante o diálogo.

matéria física essencialmente boa e um outro segmento ruim. O Doutor da graça, além de conceber o corpo como parte integrante da identidade do homem, considera-o também como um bem; não só a parte exterior do homem, mas a própria matéria física em si de toda criação possui também essa essência boa¹². Se a matéria corpórea é um bem, então o mal não existe no nível físico, muito menos ainda no sentido metafísico, mas trata-se de uma privação do Bem¹³. Ou seja, o mal não é uma substância em si – nem física, nem metafísica –, trata-se apenas do uso perverso dos bens da criação, existindo apenas no nível moral. Entretanto, o que seria o mau uso dos bens? Resposta: é quando o ser humano, usando-se do querer, vai contra a ordem estabelecida pelo *Lógos* divino ao cosmo, quando ele é contra a sua lei¹⁴ eterna:

[...] o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses,

¹² Vemos isso na parte das *Confissões* na qual Agostinho resume a tese de *O Livre-arbítrio*. Ele expõe que não há o mal ontológico, o que se apresenta com essa identidade é apenas a ausência do bem; e que este mal, tal qual percebemos, subsiste apenas no sentido moral. Conforme salienta COSTA (2012, p. 273): “Em suma, o mal é o contrário da natureza. Entretanto, longe de ser uma substância, ele é o inimigo da substância, que arrasta ou leva ao não-ser tudo o que corrompe. Ele é simplesmente a corrupção que, não sendo substância, é nada [...]”. Ou seja, o mal não possui causa eficiente, ele é uma privação do Ser ou do Bem. Não possuindo assim, existência própria ou matéria.

¹³ Agostinho afirma que todos os seres são bons, no sentido físico, porque metafisicamente, através do ato de criar, Deus dispõe o mundo e todos os seus seres de alguma forma semelhante a Ele, que é o sumo Bem: “Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores” (AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 5, 7, p. 175). E conclui que o mal é a privação do bem, não tem substância própria, ao descrever: “Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou – e isto é certo – tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas a privação de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir” (Idem, 12, 18, p. 187-188).

¹⁴ Segundo Agostinho, essa ordem do cósmica é organizada pela lei eterna, já aquela dos homens é feita por uma convenção social. A lei humana tem como fim orientar aquele que não é sábio, e este último não precisa dessa norma, pois, vê e segue intimamente aquela lei eterna. Contudo, apesar da fragilidade da lei humana, porque às vezes vai contra aquela eterna, o ser humano precisa sim dela, por nem todos serem sábios: “Ag. [...] E já concordamos que há também duas leis: uma eterna, outra temporal. Dize-me, caso tenhas o senso da justiça: quais desses homens devem estar colocados entre os submissos à lei eterna e quais à lei temporal? Ev. A resposta, penso eu, é bem fácil. Aqueles a quem o amor dos bens eternos torna felizes, devem, a meu ver, viver sob os ditames da lei eterna. Ao passo que aos insensatos está imposto o jugo da lei temporal. Ag. Julgaste bem, contanto que tenhas como certo, o que aliás a razão já demonstrou claramente, isto é: os que se submetem à lei temporal não podem entretanto se isentar da lei eterna, da qual deriva, como dissemos, tudo o que é justo e tudo o que pode ser mudado com justiça. Quanto àquela cuja boa vontade se submete à lei eterna, eles não têm necessidade da lei temporal. Compreendestes isso suficientemente, ao que me parece” (AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, I, 15, 31, p. 64.).

experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro¹⁵.

Aqui entra em ação a atividade da vontade como livre-arbítrio e consentimento. Enquanto livre-arbítrio, quando a vontade tem bom fim, dizemos que ela é moralmente boa porque ordena todos os movimentos irracionais (da alma e do corpo) do ser humano em conformidade a lei eterna presente na realidade feita pelo Sumo Bem¹⁶. Quando tem mau fim, dizemos que ela é moralmente má, porque cria uma ordem divergente àquela estabelecida na realidade, desordenando o ânimo em vícios, inclusive a vida do corpo¹⁷ e a própria dinâmica das paixões. Com esse pressuposto, nem por natureza má, mas também não por origem, a atividade de vitalidade do homem exterior e o dinamismo passional não são maus, mas antes precisam de uma má vontade para isso¹⁸.

Quando se expressa que vamos ordenar algo, isso implica dispor segundo uma hierarquia, através de um poder de mando, de organizar cada qual segundo um critério

¹⁵ Idem, 16, 34, p. 68.

¹⁶ “Então, quando a razão, a mente ou o espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar na verdade no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna” (Ibidem 8, 18, p. 47).

¹⁷ Quando se diz vida do corpo, queremos aqui relatar a parte sensitiva, senciente e animativa que a alma exerce sobre a corporeidade ao está esse ânimo ligado a essa parte orgânica do homem.

¹⁸ Claro, a vida do corpo e as paixões, pelo pecado original, têm a restrição operacional de voltarem somente para si. Para isso não acontecer em desmedido, nem para vida moral se estagnar neste ponto, precisam da ação da boa vontade. Não que elas sejam ruins em si, egoístas no sentido moral ou ontológico, mas no sentido funcional; ou seja, possuem uma atividade limita, imperfeita, frágil, que apenas visa a própria conservação e do homem exterior. Por serem menos perfeitas, não expandem além dessa operação, há uma carência de perfeição que possibilite de se elevarem funcionalmente em direção para aquilo que lhes é superior. Para conseguirem atingir esse movimento de ascensão, necessitam do auxílio daquilo que é mais perfeito – isto é, da razão e da vontade livre. Todavia, tal escalada pode ser pervertida; desfazendo-a, impõe-se nela um novo sentido que é averso ao original através da ação do mal querer. Ao invés de voltar o homem exterior ao interior, é o interior que se comprime ao exterior, regredindo-se em atender a atividade funcional da vida do corpo e das paixões. Através desta descensão, elas se desvirtuam, potencializando e desajustando essa restrição natural de voltarem apenas para si, transformando essa dinâmica delas em vício. Essa atual deficiência nelas, conseqüentemente implicará em uma atividade moral, por pressionarem posteriormente o mesmo querer em regressar em atender as sugestões que a nova ordem pervertida presente nelas exige. Quanto a razão e a vontade, essas duas não só se voltam para sua atividade, ou seja, a razão não tem só a função de se conhecer e da vontade de se querer, ou de conhecer e de querer algo inferior aos dois, mas de conhecer e de querer aquilo que é inclusive acima de ambos, isto é, o sumo Bem. Ademais, de olharem sua operação para aquilo que é menos perfeito, as paixões e a vida do corpo, para assim esses bens inferiores trabalharem, a medida do possível em suas limitações, para aquilo que é de maior grau de perfeição dos seres: o *Lógos* divino. Por intermédio desse desencadeamento, todo homem é ordenado, pois toda sua atividade funcional se redireciona a Deus. Conseqüentemente, ele se perfeioa moralmente pelas escolhas derivadas desse intento a uma vida moral superior. Contudo, a razão e a vontade também, apesar poderem conhecer e querer algo além deles, pela condição mortal derivada do pecado original, precisam do auxílio da luz divina e da graça para conduzirem essas faculdades humanas no processo de perfeição ética.

de arranjo. Deus, desde a formação do cosmo, dispõe o mundo numa ordem de bens: os inferiores, os médios, os superiores¹⁹. Todavia, essa escala objetiva não está presente só na realidade, mas naquilo que compõe o homem no seu corpo e alma²⁰.

Nesta estrutura antropológica, a vida corpórea e a dinâmica das paixões são inferiores a vontade, por isso permanecem ao seu mando. O Hiponense nomeia essas duas atividades anímicas de bens inferiores; a vontade, porém foi preparada para seguir a razão, daí é um bem médio do ser humano; e a razão, o seu bem superior. Contudo, o livre-arbítrio, para assim atingir aquilo que almeja, consegue exercer um desvio de finalidade, dispondo desse arranjo objetivo de valores que compõe o homem interior e exterior para um com o sentido completamente contrário. Ao inverter e submeter essa estrutura hierárquica, deposita aquilo que é inferior no lugar daquilo que é superior, como descreve Agostinho frente a essa realidade: que o ser humano não está justamente ordenado²¹ quando mau querer perverter essa composição psíquica do ser humano.

Todavia, caso não tivesse essa vontade a potencialidade de até inverter este ordenamento do ânimo, não seria livre-arbítrio. Quer dizer, a liberdade de fazer a ação má tem como pressuposto o livre senhorio do querer em cima das faculdades do espírito ao ponto de modificar ao averso seus valores. Desenha-se, então, um panorama de que a escolha moral deriva do livre poder de domínio cognitivo sobre a alma e o corpo. Esse poder do livre-arbítrio de comandar para dominar não deve ser confundido com aquele de consentir para coordenar. O poder de administrar pode advir de outrem, como, por exemplo, um gerente que administra ao consentir ou não com aquilo que seus subordinados lhe interrogam, só que seu poder se origina do dono, ou seja, esse gerente não é livre.

Em suma, o poder de consentir ou não com aquilo que vem dos bens superiores ou inferiores não configura em si livre-arbítrio, e sim quando existe a capacidade de até subjugar a configuração em que estão dispostas as mesmas faculdades do espírito a uma nova ordem. Em outras palavras, além do querer possuir a aptidão de

¹⁹ Cf. AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*, II, 19, 50, p.139.

²⁰ “Consulte, no fundo de nossa consciência, as leis divinas gravadas em nossa natureza, em nossa alma mesmo, onde as encontramos em toda sua realidade e certeza e você reconhecerá o quanto são verdadeiras estas duas definições: a da vontade e a do pecado.” (Idem, I, 16, p. 10).

²¹ “Porque não se pode falar de ordem justa [aquela da alma], sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas” (Ibidem, 8, 18, p. 47).

não consentir com aquilo que lhe é sugerido e pressionado, pode, isso se for seu intento, usar de seu arbítrio para sujeitar de forma perversa a razão em direção a vida do corpo e as paixões, desarmonizando todo ser humano através desse maligno intento²².

Então, podemos concluir que a ação moral má não pode derivar das más paixões, nem da vida do corpo, mas antes essa desordem é consequência do livre-arbítrio. Daí, o verdadeiro vetor da moral humana é a vontade livre, seja para o bem como para o mal moral:

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.²³

E ainda:

Tal defeito, porém, sendo voluntário, está posto sob nosso poder. Porque, se de fato o temeres, é preciso não o querer; e se não o quiseres, ele não existirá. Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente²⁴.

²² De fato, o querer é o coração da alma em Agostinho. Não é à toa que nas *Confissões* o filósofo inicia essa obra atribuindo para esse conceito a imagem de um coração. Porque, da mesma forma que esse órgão é aquilo que anima e dá vitalidade a circulação do sangue no corpo, é o meio pelo qual se faz a conexão de todas as partes que compõe a organicidade do homem por intermédio do mesmo sangue. Não seria muito diferente afirmar que o querer é aquilo que medeia e une todas as faculdades do ânimo. Vejam só essa circunstância presente em *O Livre-arbítrio* de inversão da hierarquia de valores na estrutura antropológica, caso levarmos para a hipótese que não haveria vontade no ser humano: as paixões e a vida sensível do corpo poderiam até perturbar a razão em sua atividade, porém não ao ponto de suprimir e redirecionar a operação racional em destino a esses bens inferiores. Se um é o bem maior e outro o menor, não há como o maior se curvar ao menor; seria como o céu se dobrasse de alguma forma ao chão. Isso seria possível, apenas caso houvesse uma ponte entre aquilo que é alto com o baixo, essa ponte é o querer. Todavia, mesmo havendo essa faculdade, caso não fosse livre, seria apenas um instrumento desses dois, uma corda usada para um cabo de guerra entre razão e paixões. O querer não se manifesta assim, muito pelo contrário, não é um mero instrumento da razão, podendo até se rebelar contra a Verdade apreciada na inteligência – como vamos ver ao analisarmos as *Confissões*, que mesmo conhecendo a Verdade, podemos não adequar a nossa volição a ela. Ademais, nem é o querer um instrumento das paixões, pois elas nunca poderão obter o objeto que deseja caso não fosse o intermédio da vontade. Logo, são elas que são dependentes do querer, e não o contrário, mesmo nesta servidão que essa faculdade se coloca frente as paixões.

²³ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 10, 21, p. 51.

²⁴ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, II, 20, 54, p. 143.

Nas *Retratações*, Agostinho esclarece melhor esse ponto de reversão moral apresentado em *O Livre-arbítrio*. A vontade livre consegue submeter e deformar a ação normal das paixões, da vida do corpo e, inclusive, da razão. Todavia, não consegue extinguir ou superar por completo o fluxo passional oriundo da condição mortal do ser humano, que sempre terá aquilo que é próprio das intempéries da vida. Por isso que essa vontade necessita da graça, para que a volição consiga reverter a desordem que ela mesma causou. Aqui a ajuda da graça se dá no sentido de restabelecer e de resgatar a sua força original do querer, não, porém, de inferir no livre-arbítrio ou de fazer aquilo que é próprio de seu trabalho. Essa conclusão advém da crítica do filósofo aos pelagianos pelo mau uso que fizeram ao se apropriarem de seu conceito; abordando essa escola de pensamento, a ideia de um homem absolutamente livre, que não necessita da graça para reverter o pecado. A graça para eles, muito pelo contrário, é o prêmio pela superação individual ao desvio e à perversão moral. A vontade é sim livre, mas não absolutamente livre a ponto de superar os limitadores da fragilidade humana oriundos do pecado original. Nesse sentido, a graça tem como papel fundamental auxiliar o querer a reverter o mal moral que foi causado como desordem na estrutura antropológica:

Portanto, a não ser pela graça de Deus, a vontade não pode libertar-se da escravidão pela qual se tornou escrava do pecado, e recebe ajuda para vencer os vícios; os mortais não podem viver com retidão e piedade. E este favor divino, pelo qual a vontade se liberta, se não vem antes dela, seria dado em vista de seus merecimentos, e não seria obra da graça, a qual, sem dúvidas, é dada gratuitamente.²⁵

Enquanto aquilo que é do consentimento, quando o ânimo e o corpo ficam desarmônicos, os vícios ocasionados por esse novo e perverso arranjo ressoam no ser humano, influenciando o querer a repetir a má conduta. Assim, mesmo que se tenha boa vontade, o ser humano sofre com seus vícios adquiridos por males feitos no passado que ecoam no presente. Então, para Agostinho, se deixar ser dominado por essas más disposições é o maior dos castigos. O ser humano, quando se rende a elas, torna-se escravo, transformando esse pecado na causa e na própria punição da ação má.

²⁵ Idem, I, 9, 4, p. 46.

Neste horroroso quadro, elas não tornam o homem melhor, mas uma criatura bestial, porque seus julgamentos são suspensos e sua consciência é apenas orientada a buscar e a formatar-se aos objetos de deleite que são apontados por essas forças desejosas. Ser acorrentado por elas, essa sim é a pior das escravidões. Pode até se ter boa vontade no presente, mas ela será perturbada de forma intensa pela desordem passional vinda do passado por não consentir o que desejam as más paixões. Isso faz com que o ser humano sofra em vida as mazelas que colocou sua alma pelos atos passados:

Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; [...] numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareceriam; noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. [...]. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; [...]. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, [...]. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado²⁶.

Então, a vontade como consentimento consegue restringir ou ampliar as paixões, e executar ou não aquilo que elas sugerem no presente. Enquanto livre-arbítrio, ao ordená-las, transformam-nas em virtudes; desordenando-as, em vícios. Todavia, caso seja má a vontade, sofre a pressão das boas paixões ou virtudes; enquanto boa, a vontade sofre a pressão das más paixões ou vícios. Ou seja, aquilo que é feito no passado é repercutido de modo inercial no ânimo no presente. Por isso, quanto maior é o tempo gasto em ser escravo daquele vício presente na alma, torna-se ainda mais difícil de o ser corrigido futuramente.

Todavia, a má conduta se torna mais provável de ser executada no presente não só por causa do endurecimento e do fortalecimento das más disposições com o passar dos dias ou com o número de vezes que são invocadas para essa ação ruim, mas a própria vontade perde eficiência naquelas três dimensões dessa faculdade que expomos quando vai contra a lei divina. Somado a isso, ela própria também é desordenada. Por essas razões, ela precisa da graça para reordenar e sarar sua

²⁶ AGOSTINHO. *O Livre-arbítrio*, I, 11, 22, p. 52-53.

deficiência para, desta maneira, conseguir lidar com os vícios extremamente maciços que estão enraizados no ânimo.

3 O amor e o consentimento nas *Confissões*

A obra *Confissões* começa com uma linda oração a Deus, abordando que o ser humano tem um coração inquieto, e que esse órgão inflamado de desejo só descansará quando repousar em seu Criador²⁷. Todavia, o que significa essa metáfora tão poética? Entendemos por coração aqui uma imagem usada por Agostinho para designar o amor, aquele outro sentido atribuído para a vontade, de uma força que propulsiona a alma e o corpo do ser humano a um destino. O querer não só escolhe algo, ou o administra pelo consentimento, mas se apossa, une-se e frui desse algo – isto é, ama com pura intensidade e deleite.

Agostinho define a vontade ou o amor como peso da alma. Uma força de adesão que une o ser humano a um objeto visado. Assim como é o peso, que só cessa seu movimento quando chega naquilo pelo qual gravita, o querer encontra a sua estabilidade quando se une àquilo que lhe é aspirado. Contudo o ser humano, diferente de uma pedra, cujo peso a leva para baixo, não é uma lei que a faz mover-se em necessária direção, mas o movimento livre e propulsor de amar aquilo que se deseja ser amado. A força impulsiva do querer é tão atuante em mover toda estrutura psíquica do ser humano ao seu destino livremente escolhido, que Agostinho a identificou com sua própria personalidade. Ou seja, o ser humano é aquilo que ele ama:

Todo corpo, devido o peso, tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. [...]. Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por ele sou levado para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. Subimos os degraus do coração, cantando o cântico dos cânticos dos degraus. [...]. Aí seremos colocados por tua vontade benigna, e nada mais desejaremos senão aí permanecer eternamente²⁸.

²⁷ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, I, 1, 1 p. 15.

²⁸ Idem, XIII, 9, 10, p. 407.

O amor é a força que não deixa o ânimo quieto, ele leva o ser humano a um lugar, mas para que lugar? A pedra é o chão; já o fogo, o ar; o querer, como amor, eleva o ser humano ao Bem imutável. De fato, a pedra ou o fogo não podem desviar de seu curso, porque essa força que os movimenta não é livre, porém a vontade sim. Dessa maneira, mesmo que o querer, como uma força impulsiva, eleve espontaneamente o ser humano em direção ao Bem imutável, fonte de sua existência, consegue ir na direção contrária a essa trajetória natural. Este ato extraordinário pode ser comparável, com intento de exemplificação, a possibilidade de vermos uma pedra renegar de ir para baixo, ou do fogo de ir para cima. Nossa vontade pode sim se revoltar contra Deus, mesmo que essa força amorosa pese em direção ao Sumo Bem. Como livre-arbítrio, pode redirecionar esse peso a outro objeto, para assim este alvo ser fluído e amado com a força que deveria ser dada apenas àquele Bem maior.

Agostinho aponta, no livro I da obra *A Doutrina Cristã*, que há bens que devem ser amados não como fins em si mesmos, apenas deles usar; enquanto outros, estes eternos, devem ser amados como fins em si mesmos, e assim deles fruir: “De tudo o que expusemos deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daqueles”²⁹. O ser humano deve ser também amado, mas com fim de fruir do Sumo Bem, e com amor de uso em vista desse Bem maior segundo a dignidade da alma que é superior ao corpo: “Em relação a nós mesmos, que gozamos e usamos de todas as coisas, somos de certo modo também uma coisa. [...]. Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional”³⁰. Os demais bens devem ser amados segundo sua dignidade dentro da ordem de perfeição dos seres: “Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica”³¹.

De fato, esse movimento contrário de amor é a marca do relato confessional-filosófico de Agostinho nos livros I ao VIII das *Confissões*. Isto é, de uma vida de

²⁹ AGOSTINHO. *Doutrina Cristã*, I, 22, 20, p. 58.

³⁰ Idem.

³¹ Ibidem, 27, 28, p. 65.

inquietação, que por se procurar um bem maior sem o norte da Verdade, acaba por procurar e fluir dos bens menores no lugar do mais perfeito. A vontade como amor, apesar de se mover naturalmente para algo superior a ela, não possui a ciência de qual é esse objeto superior – necessita-se aqui da razão para lhe conduzir neste processo. Todavia, até para essa última faculdade humana há seus limites.

No relato das *Confissões*, essa inteligência atua na descoberta do Sumo Bem em circunstâncias específicas da vida de Agostinho: ao descobrir e apreciar a fina erudição de Cícero, no estudo de filosofias helenísticas, de clássicos como *As Categorias* de Aristóteles, ou até mesmo na seita maniqueia, mas não encontrou nesses eventos a Verdade. Nem percebeu, naquele momento, que aquilo que sua vontade procurava era o Bem imutável.

Então, por mais que a razão seja superior, necessita do auxílio da luz divina³². Racionalmente, Agostinho concebia a ideia de um Deus devido os neoplatônicos³³. Pela fé, aceitou que esse Deus se trata daquele cristão. Faltava-lhe, contudo, essa luz para que sua inteligência consiga captar como estava sua vida interior e onde residia esse Ser superior, que racionalmente já concebia e pela fé aceitava. O lugar é dentro de sua alma. Na confusão que estava seu ânimo morava o *Lógos* divino pronto para ser amado.

Através desse processo de introspecção mostrado pelo Hiponense nas *Confissões*, por intermédio da inteligência no exercício de autoanálise do ânimo, porém auxiliada pela luz divina, o ser humano discerne a distorção interna que se

³² Em dados momentos falaremos desse termo, “luz divina”, o qual Agostinho usa em dois sentidos em suas obras, sob o ponto vista ontológico ou moral. O primeiro sentido faz alusão a teoria da criação, em que o *Lógos* divino cria sua obra a partir do nada (*ex nihilo*), remetendo aquela capacidade de Deus ordenar a matéria informe e pôr sua forma, como aponta Ayoub (2011, p. 40): “A informidade é rompida pela iluminação divina, que nesse contexto significa que Deus dispôs: ‘mediante uma distinção ordenada as formas de todas as coisas em seus lugares e sedes’ (*Gn. c. Man.*, I, iii, 5). Iluminar é, portanto, conceder formas, entre trevas e luz para a sucessão da matéria informe e desordenada pelas coisas com formas, que as situam na ordem divina e lhes conferem singularidade e distinção. Em ambos, o *fiat lux* equivale ao Verbo divino, ou seja, ao Filho que, como vimos, é por quem Deus faz criaturas ordenadas e distintas.” A luz moral, diferente dessa primeira, é associado ao Filho, a Verdade interna, Sabedoria; pois, assim como a luz sensível possibilita dos olhos captarem as formas e as cores por tornar o mundo exterior visível aos olhos do homem interior, também é essa luz divina, que possibilita da alma humana perceber sua confusão, direcionando a razão a mesma Verdade interna, possibilitando a vontade e o amor do ânimo em ir em direção da ordem dos seres, Ayoub (2011, p. 40) explana sobre isso: “Tal luz incide sobre a razão, é a própria para o conhecimento, e ilumina o coração, direciona a vontade e tornando-a o amor do que deve ser amado. Neste sentido, o Verbo se fez carne e converteu os homens, que se deformavam afastando-se de Deus e se prendiam ao amor dos seres corporais.”

³³ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 20, 26, p. 195.

aloca no presente. Ademais, ele percebe aquilo que deve ser amado como fim em si mesmo, o Ser supremo, e o que apenas desse último deve fruir. Enquanto aos demais bens, nota que deve amá-los no sentido de deles usar em vista desse sumo Bem. Por essa via, o ser humano consegue buscar dentro de si o conhecimento verdadeiro, aquela Sabedoria suprema, o seu objetivo último de plena felicidade.

Contudo, mesmo conhecendo a Verdade, Agostinho percebe que sua alma não consegue sair da desordem interna passional. Obtém-se o discernimento e o autoconhecimento por intermédio da inteligência, mas apenas isso não resolve o distúrbio interno causado por anos de vícios. Nesse sentido, o Hiponense, através de sua obra por nós aqui exposta oriunda de uma verdadeira filosofia que nasce de sua vida, quebra a tradição socrática que explanava a concepção de que bastava conhecer a Verdade que o homem agiria conforme o bem de forma espontânea.

Então, o livro VIII das *Confissões*, segundo o nosso ver, é o relato de que a desordem passional no ânimo só pode ser resolvida por aquilo que criou o mesmo problema: o querer. Só que a mesma vontade, devido às más escolhas, está desvirtuada, dividida e enfraquecida. Todavia, em que sentido? Em sua capacidade de amar, sua potência está diminuída e partida em vários vetores de desejo. Podemos aqui apresentar uma segunda versão da imagem do coração inquieto que foi apresentado no livro I, que é de um coração dilacerado, repartido em dois, cujas partes brigam internamente entre si para cada uma obter a posse completa de todo coração, de toda vontade, de todo amor, de todo consentimento.

Há uma parte má, completamente desordenada que se direciona como amor no sentido inverso do seu fim último, o sumo Bem; e consente, quase que automaticamente, àquilo que sugerem as más paixões, como se tivesse acorrentada à essas disposições. Há uma outra boa, que resgatada pela regeneração da graça e estimulada pelas boas disposições, segue em direção àquele fim último superior do ser humano.

Essa imagem demonstra que a vontade não é exclusivamente uniteleológica, mas pode ser multiteleológica. Quer dizer, o amor caminha não só numa única direção, pois pode ficar dividido em várias conduções, por consentir vetores passionais divergentes. Aqui, no livro VIII das *Confissões*, Agostinho regressa a problemática combatida pelo filósofo na obra *As Duas Almas*, que a ação boa ou má se origina da ação respectiva de uma das duas almas que o ser humano tem, a saber,

também de naturezas materialmente incompatíveis. É apresentada nesta supracitada obra e livro outra característica da doutrina maniquêa: a das duas vontades. Segundo essa doutrina, além de duas almas, o ser humano tem essencialmente dois querer, um bom e outro mau, cuja atividade de combate dessas duas volições é consequência da ação de duas forças cósmicas – a da luz e a das trevas.

O Hiponense nega essa posição, pois para ele o homem não tem duas almas, muito menos duas vontades, mas uma única alma e vontade. O que acontece é o querer, enquanto amor, se repartir em atenção ao consentir dois fins divergentes, um bom, que vai segundo a ordem do mundo, e outro mau, que vai contra esse sentido primeiro. Cria-se, assim, aquilo que chamamos de uma situação de indecisão, porque toda vontade não está voltada a um objeto, mas apenas parte dela, já que a outra parte no caminho contrário.

Como o fim de uma parte da volição é a ordem e outra a desordem, não há possibilidade delas conviverem juntas. É passível de coexistência quando o mau querer é repartido em atender várias más paixões e vícios – aqui existe apenas um único vetor moral de perversão daquela organização objetiva de valores, cujo valor mau específico sobrepõe a outro de mesma natureza na nova hierarquia de valores. Outra situação completamente diferente é quando são duas partes da mesma vontade se repartindo em consentir com as paixões boas e más ao mesmo tempo. Nesta situação de indecisão, como descreve Agostinho acerca dessa experiência, a parte depravada do querer tentará oprimir a boa, fazendo com que se manifeste na interioridade do ser humano a aparência de se possuir neste local uma duplicidade de personalidade, mas é falsa essa identificação. O que há por trás dessa ruim conclusão de duas volições, de duas almas, trata-se, na verdade, da fragmentação de um único eu. Logo, quando a fração boa do querer é mais forte e em maior parcela do que a ruim, o ser humano se identifica mais com essa de maior intensidade do que com a outra; apesar de sentir em sua alma que há duas pessoas em seu interior, uma briga no terreno de uma única vontade dividida³⁴.

³⁴ “Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; e essa rivalidade me dilacerava o espírito. [...]. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava” (AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 11, p. 211).

Dentro dessa noção de um coração dilacerado por vetores conflitantes de fins no livro VIII das *Confissões*, Agostinho demonstra que é o ânimo aquilo que domina o corpo por via da escolha do querer, e não uma ou outra força cósmica através da respectiva vontade materialmente boa ou má no homem, tal como concebem os maniqueus. Entretanto, este mesmo ânimo tem variadas dificuldades de controlar seu corpo pelo livre-arbítrio, porque todo ele não está sob domínio da vontade, mas apenas aquela que está em maior parcela de domínio desse querer naquele dito instante.

Todavia, aquilo que colocou o ser humano nessa situação de conflito entre querer e na submissão desta vontade má, logo também de todo querer às suas paixões, foi o próprio livre-arbítrio. A própria volição que consentiu em se desarmonizar para obter um menor bem ao invés do maior, criando uma situação de escravidão voluntária, por livremente perverter-se, desordenar-se, viciar-se: “[...] já não era eu que vivia, pois, em grande parte, o sofria mais contra a vontade do que o praticava deliberadamente. Contudo, por minha culpa, o hábito tornou-se mais forte contra mim, pois eu voluntariamente chegara aonde não queria”³⁵. Podemos notar que Agostinho experimenta esse conflito vivamente, quando ouvia sobre a conversão de Vitorino pela boca de Simpliciano, o pai de Ambrósio: “Logo que teu servo Simpliciano me contou esses fatos de Vitorino, senti imenso desejo de imitá-lo”³⁶.

Sua vontade foi estimulada pelo Bem imutável a uma boa disposição do ânimo por meio do exemplo de Vitorino; suscitando, por essa excelente paixão, a atividade da boa vontade de Agostinho; criando, por consequência, um conflito entre a parcela má e a boa do querer. O Hiponense desejava alienar seu querer a esse Ser infinito, mas seu corpo não o obedecia. Não que houvesse nenhum domínio de sua vontade sobre a parte física do homem, mas porque é aquela má que dominava sua alma naquele instante, e esta era aquilo que o controlava. Mesmo que a pessoa de Agostinho através da razão queira a Verdade, ainda era insuficiente para superar a vontade má que se acorrentou nas paixões ruins. Por isso, Agostinho afirma:

A alma comanda o corpo, e este lhe obedece imediatamente; comanda-se a si mesma, e esta resiste. A alma ordena à mão que se mova, e a obedece é tão fácil que mal se distingue a ordem da execução. No entanto, a alma é

³⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 11, p. 211.

³⁶ Idem, 10, p. 210

espírito, e a mão é matéria. A alma ordena que a alma queira; e, ainda que se trate da mesma alma, ela não obedece. Qual a origem dessa monstruosidade, e qual a sua razão? A alma ordena o querer; não ordenaria se não o quisesse; no entanto, não executa aquilo que ela mesma ordena. Mas, como ela não quer totalmente, também não ordena totalmente³⁷.

Ele conclui que não se trata de dois querer, mas da mesma volição. Quando fala de uma má e de uma boa vontade, como já começamos a expor, é porque uma parte do único querer ama aquilo que é o Bem imutável, enquanto a outra faz o movimento contrário. Trata-se de uma divisão parcial da mesma vontade que, no caso, proporcionalmente, a má era maior do que a boa; e cada uma das partes tem um alvo teleológico específico. Então, precisa a parte com ímpeto mau ser vencida pela boa, para dessa forma ter o total controle não só do corpo, mas também de todo ânimo: “Trata-se de duas vontades, mas nenhuma é completa: o que existe numa, falta na outra”³⁸. Agostinho chama esse fenômeno da má vontade de doença da alma humana: “Portanto, não é um absurdo querer em parte, e em parte não querer. É antes uma doença da alma, porque sustentada pela verdade, a alma não consegue erguer-se totalmente, por estar abatida pelo peso do hábito”³⁹.

O hábito do mau consentimento, amor e da má escolha condiciona o querer, até que esse hábito vire uma necessidade, ou seja, um engessamento do querer à perversão, que voluntariamente quis ficar assim, mas que sozinha não consegue sair. Esta é a doença da vontade, um querer debilitado, fracionado e fraco, carente de sua liberdade e amor: “Da vontade pervertida nasce a paixão; servindo à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligada à dura escravidão”⁴⁰.

Interessante notar que Agostinho, sendo herdeiro da cultura greco-romana, ao considerar a parte má da vontade como uma doença do ânimo, se afirma como um detalhe profundo e importante. A atividade da vontade apresentada por Agostinho, ao refletir acerca de sua conversão, além de ser uma atividade impulsiva do ânimo, é uma força amorosa de adesão que pode, por causa da repetição, perder a sua calibragem natural.

³⁷ Ibidem, 21, p. 220.

³⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 5, 21, p. 220.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Ibidem.

Essa a perda e/ou o desajuste dessa calibragem do querer é identificada pelo Hiponense como uma doença. De fato, há as características para ser definida assim. Essa parte má do querer é uma porção da volição que não permite a boa, logo nem todo querer, usar de sua competência com todo vigor caso não tivesse repartida. Como uma enfermidade, ela enfraquece à vontade por completo; não apenas pela divisão, mas vai infectando, no sentido comparativo de doença, todo querer até chegar à debilidade. Isso faz com que o querer consinta com aquilo que não deve, mesmo que uma parte dele aspire o contrário. Essa carência de foco e de estado de plena divisão não dá imunidade à faculdade em resistir as influências das já desvirtuadas paixões e impressões sensíveis. Essa debilidade, portanto, caracteriza o adoecimento dessa faculdade.

Neste aspecto impulsivo, inclusive de desordem, o querer é similar as paixões. Contudo, na *Cidade de Deus* no livro XIV, Agostinho, para definir as paixões, usa de Cícero, que invoca a tradição filosófica greco-romana para o conceito de perturbações do ânimo⁴¹. O Arpinate chama as perturbações do ânimo desse modo porque elas apenas existem a partir da ação de um objeto que afeta a sensibilidade no presente ou no passado que ficou no ânimo. O querer concebido pelo Hiponense tem um significado contrário de paixão, pois não há algo exterior que o provoca, como é exposto na doutrina maniqueia das duas vontades nas *Confissões*, fazendo da concepção de volição fundamentada por essa seita algo mais próximo da concepção de perturbação do ânimo do que da vontade concebida pelo Hiponense.

A vontade, tal como concebe Agostinho, nasce de si mesma, não de ou por meio de outrem, por isso é autônomo e livre. Como uma força impulsiva, se assemelha às paixões, até porque vai de encontro ao objeto que deseja, mas como livre-arbítrio só poderia ter esse poder caso a vontade seja uma faculdade que tenha princípio em si mesma, como é a razão e a memória⁴².

Então, de modo semelhante às paixões, o querer pode se desordenar, criar uma atividade viciosa. Pelo mau uso dessa livre força impulsiva do ser humano, a

⁴¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 5, p. 1247-1248.

⁴² Fecha-se assim a semelhança entre essa imagem da Trindade no homem (memória, vontade e inteligência) com aquela propriamente eterna. Podemos notar a similaridade de consubstancialidade e da autossuficiência entre as três pessoas da Trindade com essa tríade presente no ânimo, que ambos têm seu princípio e fim em si mesmos, não foram feitos por outrem. Todavia, claro, essa tríade da alma humana é limitada pela temporalidade, além de ter sua existência fundamentada no próprio *Lógos* divino.

repetição, ao invés de fortalecer a potência de adesão da vontade (amor), caso fosse virtuosa, vai desvaido e denegrindo o seu ajuste e vigor, engessando-a num condicionamento volitivo, quando se põe, em sucessivas vezes, determinada força exagerada de adesão em determinado objeto naquele valor contra a ordem natural de perfeição dos seres, ou pode até perder a força amorosa pelo mesmo mau uso. Não só o amar, mas à medida que o querer se submete a este mau hábito, vai perdendo, por endurecimento, sua atividade deliberativa e de consentimento, chegando ao nível de submissão voluntária descrito no livro VIII das *Confissões*. Nesta situação, o querer tende, por causa do vício por ele criado, a repetir o ato de se submeter aos caprichos das paixões em amor, em arbítrio e em consentimento.

Assim, quando o mal querer tenta subjugar a ordem interna no ânimo, essa submissão forçada traz consigo um alto custo à volição, que é a própria anulação da faculdade. A vontade, ao fazer essa inversão, também se força não só em desvirtuar e distorcer a realidade que pode moldar, mas desvirtua e distorce a si própria em eficiência, aquela própria de seus poderes. Exemplificando, isto é comparável com forçarmos nossos membros corpóreos em uma mobilidade inadequada. Apesar de poder, tal ato prejudica sua eficiência no decorrer do tempo, podendo torná-lo incapacitado para se mover ou fazer o correto gesto. Então, esta atitude inadequada do querer, antes de ser uma rebelião moral contra a ordem dos seres, é uma revolta e uma destruição de sua própria eficiência. De modo similar, o mau querer faz o homem se tornar serviçal, descalibrado e alienado por escolher, amar e consentir com a própria aniquilação da ordem que o mantém saudável e vigoroso em potência.

Apenas nesses termos podemos chamar essa doença da vontade de uma escravidão voluntária, porque aquela reflexibilidade que o querer tinha até de se perverter e voltar à virtude sem ajuda, com tempo e com a repetição desse mau uso, pode ser perdida. Por isso o regresso ao uso adequado de seus poderes pode não se manifestar como era originalmente, demonstrando que aquela tendência em seguir em direção ao sumo Bem sofre em proporcional circunstância de desgaste.

Aquela luta entre a parte boa e má da vontade descrita no livro VIII das *Confissões*, não é uma disputa de igual poder. Quando a má vence é porque o fragmento da boa decidiu ir contra o bom fim através da influência dessa má vontade e paixões; porém, a mesma facilidade de conversão não é vista da parte má em regressar a ser boa, porque ela não possui aquela reflexividade que a parte boa do

querer tem. Daí, a má vontade não se transmuta com facilidade em boa, não porque seja mais poderosa, e sim o contrário, porque está engessada e incapacitada em sair da situação que se colocou: ou seja, ela é menos livre.

Nesse sentido, a doença do ânimo é uma deficiência do querer porque o problema da desvirtuação não tem seu cerne nas paixões, mas, antes, elas são desvirtuadas originalmente pela má vontade. Por isso, enquanto o querer não for recuperado, a alma completa não pode ser revitalizada, fazendo com que ela permaneça em enfermidade. Ora, se é o querer aquilo que administra o ânimo pelo consentimento, as demais partes do ânimo ficam doentes e desordenadas. Então, tal enfermidade anímica é necessariamente consequência da perda e do condicionamento da potência funcional da vontade por redirecionar toda a sua atenção às paixões. Através deste ato da volição, de uma vontade dividida e enfraquecida, o homem interior e exterior é levado à servidão.

Conclusão

Com isso, fizemos uma visitação à definição formal do conceito de vontade na obra *As Duas Almas*. Expomos que a descoberta do conceito surge para resolver a problemática maniqueísta acerca do mal, cuja explicação sobre o ato perverso é que possuímos uma alma essencialmente má e, ao contrário, do ato bom, é que possuímos uma outra igual de natureza bondosa – ou seja, temos dois ânimos essencialmente conflitantes. Então, a ação moral não deriva de uma ontologia material, mas este conflito que a seita reproduz sobre as duas almas é reduzido pelo Hiponense à uma luta interna da vontade. É o querer que ora escolhe seguir o bem, ora não, gerando conflito e oscilação interna da vontade que se manifesta de maneira tão confusa que se tem a impressão de que há na natureza humana duas almas. Porém, se trata da ação de um único ânimo e de seu respectivo querer.

Para que seja a vontade a causa da ação má, Agostinho a define e caracteriza como uma natureza impulsiva, que não pode ser coagida por nada, apenas por si mesma; e a partir disto, aceita ou não conservar ou adquirir aquilo que designa como importante. Dessa definição do querer, extraímos três características da vontade: como amor, porque é uma atividade impulsiva que une elementos distantes, como livre-arbítrio, porque ordena esses elementos, e como consentimento, por administrar

aquilo que deve ser conservado ou adquirido daquilo que é sugestão dessas faculdades presentes no ânimo.

Na obra *O Livre-arbítrio*, centramos em apresentar o conceito de vontade como livre escolha e consentimento. Através da má adesão, que visa o vício do ânimo e de não seguir a ordem de hierarquia dos seres, o ser humano consegue perverter e subverter a ordem interna de sua natureza humana – isto é, subjugar a razão a trabalhar em vista da vida do corpo e das más paixões. Esse movimento de perversão do querer cria a situação de desordem no ânimo a ponto de semear e cultivar vícios nas perturbações da alma e na atividade sensitiva. Isso causa grande sofrimento ao ser humano, tornando esse distúrbio a sua maior pena: mesmo tendo boa vontade, ela não espontaneamente consegue reverter essa desordem pela livre escolha, além de ser ela mesma atormentada incansavelmente por resistir em não consentir com as más sugestões passionais e sensitivas. Por isso precisa da graça para conseguir reverter essa situação do seu ânimo.

Na obra *Confissões*, expomos a vontade como amor e consentimento. Apresentamos que a vontade neste contexto se apresenta como o peso da alma, ou seja, uma forma impulsiva do querer que leva todo ser humano a se unir a um fim visado. O amor como uma operação propulsora, quando vai contra seu fim primeiro, distorce a si mesmo para conseguir o aspirado objeto de deleite que foi sugerido pelas más disposições do espírito. Essa ação deixa o querer doente, criando uma parte má na vontade que não o é por natureza, mas sim porque seu fim é a desordem e porque sua atividade funcional está viciada. Então, o que os maniqueus entendiam como duas vontades – oriundas do embate cósmico entre a Luz e as Trevas –, na verdade se trata da mesma vontade. Porém, enquanto uma parte sua está deficiente e viciada, a outra está sadia, regenerada e estimulada pelas boas paixões.

Referências

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Volume II. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINHO. **Doutrina Cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução do original em latim, cotejada com versões em francês e espanhol e introdução por Ir. Nair de Assis de Oliveira, csa. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **O Livre arbítrio**. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **Retratações**. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação Trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições Sobre Santo Agostinho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: Edipucrs; Recife: Unicap, 2002.

FITZGERALD, A. D. (Org.). **Agostinho Através dos Tempos**. Uma Enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2007.

Recebido em: 28.10.2021.
Aprovado em: 04.03.2022.

Received: 28.10.2022.
Approved: 04.03.2022.