

A SIGNIFICAÇÃO DO TERMO “VONTADE” NAS OBRAS DE SANTO AGOSTINHO

Sérgio Ricardo Strefling

Universidade Federal de Pelotas

Resumo: O tema da vontade foi pouco explorado na antiguidade, entretantes, Santo Agostinho¹ desenvolve suas questões morais, tendo como pressuposto a vontade humana. De certo modo, substitui o intelectualismo moral socrático pelo voluntarismo ético. Este artigo analisará os significados de “vontade” (*voluntas*) mais salientes nas obras de Agostinho, destacando três definições: a primeira apresenta a vontade como o livre movimento de uma alma racional (*motus animi*); a segunda considera a vontade como consentimento (*consensus*); e a terceira entende a vontade como amor (*amor/cupiditas/caritas*). O amor é o que de mais profundo podemos dizer do ser humano. A ciência e o conhecimento podem ser de grande importância, mas não podem fazer com que uma pessoa seja boa. Somente o amor é capaz de fazê-lo.

Palavras-chave: Vontade, movimento, alma, consentimento, amor.

Abstract: The subject of the will was few explored in the antiquity, meanwhile, Augustine develops his moral issues from the assumption of the human will. Somehow, replaces the Socratic moral intellectualism by the ethical voluntarism. This article will examine the meanings of the “will” (*voluntas*) salient in the works of Augustine, highlighting three definitions: the first introduces the will as the free movement of a rational soul (*motus animi*); the second considers the will as a consent (*consensus*); and the third understands the will

¹ Este filósofo e teólogo africano, bispo de Hipona e doutor da Igreja viveu entre 354 e 430, durante a dominação romana, em uma colônia sem tradição, na província da Numídia, atual território da Argélia. Ele foi consagrado como grande pensador da condição humana, por meio da investigação de temas como conhecimento e amor; memória e presença; sabedoria; Deus e o destino do homem. Sobre a vida e a obra de Agostinho, em especial como autor das “Confissões” (397), onde já aparece o problema da vontade, que quer e não quer, e também como autor da “Cidade de Deus”, um verdadeiro colosso para se entender a preocupação ética do africano, aconselhamos o estudo da seguinte bibliografia: BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. 6.ed. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2011.

as love (*amor/cupiditas/caritas*). The love is the deepest that we can say of the human being. The science and the knowledge can be of great importance, but they can not make a person to be good. Only the love is capable of do it.

Keywords: Will, movement, soul, consent, love.

O tema da vontade (*voluntas*) ocupa um lugar central no pensamento de Santo Agostinho e, apesar de ser tratado em mais de 30 obras, todavia não oferece em nenhuma delas uma explicação sistemática da natureza e das funções da vontade. A análise que o filósofo africano faz da vontade, não é baseada num “eu pensante” separado do eu existencial, mas, exatamente um retrospecto do próprio eu existencial, que assume responsabilidade, pelo fato de saber que existe. Este tema é refletido livremente e com diversos significados, dependendo do contexto. As revisões e o amadurecimento nesta complexa reflexão sobre a vontade proporcionou terreno fértil para a controvérsia sobre a solução dada por ele ao problema da liberdade humana. Agostinho atribui diferentes significados ao termo vontade, considerando o que ele deseja transmitir em determinado tratado. Kenny afirma que Agostinho parece brincar com a noção de vontade, uma vez que parece ter sido ele o inventor desse conceito ausente, ou pouco explorado na antiguidade². Portanto, além do significado mais óbvio atribuído à *voluntas*, a saber, a vontade como um poder ou faculdade da alma (*potentia animi*) que move a um ser em certa direção, Agostinho aplica o termo *voluntas* ou uma expressão comparável, como *voluntarius* ou *sponte*, a aspectos tão diversos da alma como são os desejos, as intenções ou finalidades, as escolhas, os anseios, as emoções e os afetos³. Cada um desses aspectos é capaz de manifestar a presença da vontade na alma, independentemente dos demais aspectos⁴.

² “Agostinho brinca com a noção da vontade, e alguns comentadores sustentaram que agindo assim estava inventando um conceito que faltava no mundo antigo. Essa alegação só pode ser feita por um filósofo que parte de uma posição introspectiva da filosofia da mente. É possível que se inicie a discussão filosófica da vontade considerando-a um fenômeno passível de introspecção, um item de consciência que produz a diferença entre ações voluntárias e involuntárias. Ou é possível iniciá-la com o comportamento observável de agentes e indagar por critérios externos pelos quais distinguimos as ações voluntárias e involuntárias dos outros. No mundo antigo, Agostinho é o destacado representante da abordagem introspectiva; Aristóteles, por outro lado, adotou uma posição extrospectiva, a qual levou filósofos da introservação a negar que ele tinha qualquer conceito da vontade”. KENNY, 2008, p. 251-252.

³ *De libero arbitrio* 2.19.50; *Contra Julianum* 6.24.81.

⁴ DJUTH, Marianne. “Voluntad”. In: Fitzgerald, O.S.A. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Agostinho utiliza a distinção entre volição (*velle*) e capacidade (*posse*), para afirmar que não é qualquer pessoa que possua vontade de fazer algo, tem necessariamente a capacidade de fazer, também o que tem a capacidade de fazer, nem sempre possui a vontade⁵. Neste contexto, *voluntas* se traduz mais apropriadamente em função de um desejo não cumprido, do que em função de uma escolha entre alternativas de ação.

Não devemos, por isso, temer a necessidade, por medo da qual os estóicos de tal maneira se esforçaram em distinguir as causas das coisas, que umas as subtraíram à necessidade e outras as sujeitaram a ela. E entre as coisas que não quiseram sujeitar à necessidade colocaram também nossa vontade, para que não fosse livre, submetendo-a a ela. Se por necessidade nossa entendermos o que se encontra em nosso poder, mas, embora não queiramos, exercita seu poder, como, por exemplo, a necessidade da morte, é evidente que nossa vontade, com que vivemos bem ou mal, não se encontra sob o domínio de tal necessidade. Porque fazemos muitas coisas que, se não quiséssemos, não faríamos⁶. (*De Civitate dei* 5.10)

Neste estudo, não pretendemos expor as diversas conexões que o filósofo africano realiza com a expressão *voluntas*, tal trabalho requer uma análise rigorosa e dispendiosa. Devemos lembrar que, segundo Djuth⁷, três definições sobre *voluntas* destacam-se na obra agostiniana. A primeira define a vontade como o livre movimento de uma alma racional (*motus animi*); a segunda afirma a vontade como consentimento (*consensus*); e a terceira entende a vontade como amor (*amor*). Destas três definições, somente a primeira constitui uma definição formal do termo *voluntas*. E a terceira definição parece ser a mais importante e, por isso, longamente

⁵ *De spiritu et littera* 31.53.

⁶ "Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent, atque in his, quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus" *De Civitate dei* 5.10.

⁷ DJUTH, 2001, p.1338-1340.

desenvolvida por Agostinho. Destarte, apresentaremos, também, algumas ideias sobre o que o autor africano afirma sobre o amor.

1. A vontade é o movimento de uma alma racional diante da ação

Com a intenção de refutar o necessitarismo maniqueu⁸, Agostinho apresenta uma primeira definição de vontade. Visto que seu objetivo é defender a liberdade da vontade contra a forma coercitiva da necessidade que ele encontra no pensamento maniqueu, o Bispo de Hipona defende a vontade da seguinte maneira: “A vontade é o movimento de uma alma racional, sem que nada a force, nem a não perder, nem a adquirir algo”⁹. Sobre a base desta definição de vontade, Agostinho procede a identificar o pecado com “a vontade de reter ou obter o que a justiça proíbe, e do que a vontade é livre de abster-se”¹⁰. Durante todo o percurso da controvérsia pelagiana¹¹, ele reafirma a importância destas duas definições, à luz da distinção entre a condição prelapsária de Adão e sua condição postlapsária, referindo-se ambas definições ao tempo anterior da queda, quando o castigo do pecado não inibia o movimento da vontade, frente a bondade.

⁸ O maniqueísmo é a doutrina fundada por Mani, no século III, que combina elementos heterodoxos do judaísmo e do cristianismo, afirmando um dualismo radical entre um princípio bom e um princípio mau, que se combatem. Ver HAMMAN, A. *Les Péres de l'Eglise*. Paris: Brower, 1977. Agostinho pertenceu a seita dos maniqueus por cerca de nove anos e julgava que aí encontraria a resposta a grande pergunta que lhe atormentava: qual é a causa de praticarmos o mal? A resposta maniqueísta para o problema do mal foi o cerne do maniqueísmo do jovem Agostinho. Segundo os maniqueus o homem não é livre e deve tomar consciência da sua condição. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 57-64.

⁹ “Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum” *De duabus animabus* 10.14.

¹⁰ “Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat et unde liberum est abstinere” *Duabus animabus* 11,14.

¹¹ Trata-se da discussão entre Pelágio (monge nascido na Grã-Bretanha, em 380) e Agostinho sobre o pecado original e a graça com opostas interpretações: “El pelagianismo es, pues, una simbiosis de estos dos conjuntos distintos de preocupaciones. Convergen en la afirmación de que el pecado de Adán non afectó a las capacidades naturales de los hombres que vendrían después de El, cuyas semejanzas con Adán eran, por tanto, voluntarias, non congénitas”. TESELLE, Eugene. “Pelagio, Pelagianismo”. In: Fitzgerald, O.S.A. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p.1033-1035.

Nas *Retractationes*¹², quando reexamina seu escrito *De duabus animabus*, o Bispo de Hipona mantém que, bem entendida, a finalidade das definições é identificar a fonte original do mal, pelo qual Adão caiu da bondade, a saber, da livre vontade, uma vez que não pode haver pecado, se não intervém a vontade¹³. O adversário de Agostinho, Juliano de Eclano¹⁴, utiliza contra ele essas duas definições, afirmando a reparação do Maniqueísmo no pensamento de Agostinho, durante a crise pelagiana¹⁵. Segundo Juliano, as duas definições se aplicam à natureza humana criada, tal como existe em um mundo desprovido de pecado original.

A vontade é movimento da alma racional, que está ligada às coisas corporais, atua no corpo, na geração e conservação, neste sentido, assemelha-se ao movimento comum de todos os animais. Também pela memória, a alma conserva a força do hábito, ou seja, a vontade é um movimento contínuo de um desejar e querer permanente.

Às vezes, também, pela facilidade do movimento, deleita-se saltando e vagueando e, sem esforço, ordem e harmonia dos membros; faz o que pode para a cópula dos sexos e, da natureza de dois, constrói um só ser pela comunhão e pelo amor. Concorre não somente para a geração dos fetos, mas também para incubá-los, protegê-los e alimentá-los. Liga-se por hábito às coisas entre as quais o corpo vive e com as quais se mantém, e dificilmente se separa delas, como se fossem membros. A força desse hábito, que não se interrompe pela desunião das coisas e pelo decurso do tempo, denomina-se memória. Mas ninguém nega que tudo isso possa acontecer também nos animais¹⁶. (*De animae quantitate* 33,71).

¹² *Retractationes* é uma obra que Agostinho escreveu entre os anos 412 e 427, onde ele trata de por em relevo o que ele considerava importante em seus escritos anteriores, e de corrigir o que havia encontrado como inapropriado ou incorreto.

¹³ *Contra Julianum opus imperfectum* 5.29.

¹⁴ Juliano era bispo de Eclano, como pelagiano foi o crítico mais devastador de Agostinho em sua velhice.

¹⁵ *Idem* 5,28; 5.40; 5.43; 5.47-48; 5.61.

¹⁶ "Saepe etiam gestiundo ac vagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum concordiam; pro copulatione sexus agit quod potest, atque in duplici natura, societate atque amore molitur unum. Fetibus non iam gignendis tantummodo, sed etiam fovendis, tuendis alendisque conspirat. Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre

2. A vontade é a função que consente ou não consente no agir

Nas obras do Bispo de Hipona, encontramos diversas vezes uma segunda definição de vontade, onde ele indica, claramente que o consentimento e o não consentimento são funções da vontade: “o consentir e o não consentir é próprio da vontade”¹⁷. O que Agostinho diz a respeito do consentimento, aparece nos estudos sobre a natureza de uma má vontade. Em seu comentário, sobre *Deduabus animabus* nas *Retractationes*¹⁸, o autor africano afirma que o consentimento da vontade no mal implica um processo, no qual a vontade deixa de resistir à concupiscência, que é o castigo pelo pecado e, em lugar disso, harmoniza ou se põe de acordo com tal concupiscência.

Ao debater com o Maniqueu Secundino, Agostinho descreve o ato de consentir no mal que surge na alma, dizendo que isso, literalmente não é nada em absoluto, porque constitui o defeito de uma substância, não uma substância em si mesma. Como um movimento defeituoso da vontade, representa uma imperfeição ou perda de perfeição, na parte da substância em que aparece. Considerando que a substância segue sendo boa, o defeito que existe na mesma, indica uma perda de ser e um movimento para o nada. O ato de consentir no bem inverte este processo, capacitando a substância, para manter sua original integridade e vigor¹⁹.

Essas duas descrições conservam a ênfase na vontade como a fonte do pecado, a causa da natureza voluntária do consentimento da vontade neste pecado. Na obra *Confessiones*, Agostinho esclarece que a substância é sempre boa, pois tudo que Deus criou é bom, embora existam coisas superiores, enquanto mais semelhantes a Deus e coisas inferiores, enquanto dessemelhantes a Deus. Todavia, percebemos isso, na medida em que a nossa relação com as coisas acontece segundo nossa condição que, através do arbítrio da vontade, consentirá ou não consentirá adequadamente. Portanto, o mal não é uma substância, mas a perversão da vontade, enquanto uma escolha inadequada.

separatur: quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur. Sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat” *De animae quantitate* 33, 71.

¹⁷ “Sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est” *Spiritu et littera* 34:60.

¹⁸ *Retractationes* 1.15.2.

¹⁹ *Contra Secundinum Manichaeum* 13.

E soube, por experiência, que não é para admirar que, ao paladar não saudável, seja causa de sofrimento até o pão, que é agradável para o paladar saudável, e que, para os olhos doentes, seja odiosa a luz, que é aprazível para os olhos sãos. E a tua justiça desagrada aos iníquos, e muito mais a víbora e o verme, que tu criaste como coisas boas, adequadas às partes inferiores da tua criação, às quais também os próprios iníquos são adequados, quanto mais dessemelhantes são de ti, mas, por outro lado, são adequados às partes superiores, quanto mais se tronam semelhantes a ti. E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade, que se desvia da suprema substância, de ti, que és Deus, para as coisas ínfimas, e que lança de si o que tem no seu íntimo e entumescce por fora²⁰. (*Confessiones* 7.16).

3. A vontade é a expressão do amor no ato humano

Santo Agostinho apresenta uma terceira definição de vontade como expressão daquilo que parece ser o mais importante para o homem, a saber, a sua capacidade de amar. Os homens querem muitas coisas, mas, acima de tudo, precisam amar. Aqui, a vontade se confunde com o amor. *Querer é amar*. Esta definição ocupará largo espaço nos escritos agostinianos.

Na obra *De Trinitate* o autor identifica a vontade com o amor, ao refletir sobre a natureza do esforço, que impulsiona a quem busca o conhecimento, fazendo a união com o objeto que deseja: “Ainda que esse desejo, essa busca, pareça não ser amor, todavia é alguma coisa do mesmo gênero. Pode-se, porém, chamá-lo de vontade, pois todo aquele que busca quer encontrar”²¹. Agostinho conclui que o esforço, implicado na busca do conhecimento, tem afinidade com o amor, pelo qual a coisa conhecida é amada, porque a agilidade do esforço que se deseja pelo conhecimento, que

²⁰ “Et sensi expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et panis, qui sano suavius est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis. Et iustitia tua displicet iniquis, nedum uipera et uermiculus, quae bona creasti, apta inferioribus creaturae tuae partibus, quibus et ipsi iniqui apti sunt, quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus, quanto similiores fiunt tibi. Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitatem proicientis íntima sua’ et tumescentis foras” *Confessiones* 7.16.

²¹ *De trinitate* 9, 12, 18.

é uma forma de querer, converte-se em amor da coisa conhecida, uma vez que se alcance o conhecimento. Na busca que a mente faz do conhecimento, a vontade, enquanto o amor, é o elo entre aquele que conhece e o objeto do conhecimento. O amor, então, em seu sentido mais geral é o desejo, a força motivadora ou a energia que permite a quem busca, tender e finalmente abraçar o objeto de desfrute²². Quando alguém busca, como objeto de desfrute ou gozo o amor de Deus e do próximo, em conformidade com os mandamentos divinos, então se diz que essa pessoa possui uma vontade boa, por causa do caráter de seu amor, que está dirigido a bens superiores e não, a bens inferiores. As escrituras sagradas se referem, geralmente, a essa classe de amor, chamando-a *caritas*, enquanto o amor a bens inferiores não é nada mais que cobiça nascida da concupiscência²³. Em *De civitate Dei*²⁴, Agostinho diferencia esses dois tipos de amor com referência ao objetivo da vontade ou ao lugar final de seu repouso e, ao retomar diversos exemplos das Sagradas Escrituras, lembrando que as palavras “amor” e “dileção” são usadas indistintamente para o bem e para o mal, conclui:

Em conclusão, o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau. E assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é o desejo; a posse e o desfrute de tal objeto é a alegria; a fuga ao que é adverso é o temor e sentir o adverso, se acontecer é a tristeza. Semelhantes paixões, por conseguinte, são más, se mau o amor, e boas, se é bom²⁵. (*De civitate dei* 14,7).

Além do aspecto imperativo do querer, o amor inclui também, em seu campo, elementos afetivos, como o consentimento do prazer, que aguarda, ao abraço que o amante dá ao objeto de seu amor. Por causa desse sentimento prazeroso ou gozoso que surge da posse do objeto amado, o amor não cessa de ser amor, quando o desejo alcança seu objeto. Esses dois aspectos do amor entram na explicação de Agostinho sobre a *caritas* em seus escritos antipelagianos²⁶. Por isso, nesses escritos, o autor africano

²² *De trinitate* 14.6.8-14.7.10.

²³ *De trinitate* 14.7.9-10.

²⁴ *De civitate dei* 14,7.

²⁵ “*Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*” *De civitate dei* 14,7.

²⁶ *Degratia et libero arbitrio* 17.33-34.

identifica também a *caritas* com a liberdade (*libertas*), isto é, com a capacidade (*posse*), concedida, divinamente, para deleitar-se, espontaneamente, na bondade de Deus, com ausência de constrangimento ou temor.

Em uma carta a Jerônimo, escrita na primavera do ano 415, Agostinho proclama que a lei da caridade é a lei da liberdade²⁷. Em outra obra, escrita durante o mesmo período, define a lei da liberdade como o amor derramado, profusamente, no coração humano pelo Espírito Santo. Visto que esse amor surge dentro do coração do homem, ou seja, no interior da pessoa como resultado de uma iniciativa divina, não pode igualar-se com a letra da lei. Se fosse igualada com uma lei externa dessa classe, então seria uma lei de servidão, e escravidão que regeria o coração humano por meio do temor e que, deste modo, o sujeitaria a necessidade penal de sua natureza decaída. Aonde existem a servidão e a escravidão, não pode haver libertação do pecado e da propensão ao mal, da natureza humana caída²⁸. Mas somente a liberdade do amor, concedido divinamente, liberta de maneira eficaz o coração humano de sua escravidão ao erro.

Quando Agostinho insiste na obra *De Trinitate* em que a mente sempre conhece, recorda e ama no sentido de querer, imediatamente pensa a mesma em comprometer-se, ou não, em tais atividades, até então, ele está supondo com respeito ao amor o que expressa, mais precisamente, em *De gratia Christi et de peccato originali*, a saber que toda a ação humana está enraizada no amor, ainda que se dêem conta disso, ou não, os seres humanos²⁹.

A vontade ou o amor é o que distingue os seres humanos dos animais brutos, na ordem da natureza. Mas, considerando que o amor pode estar dirigido aos bens superiores ou inferiores, é possível especificar duas raízes da ação humana em vez de apenas uma, a saber: *caritas*, ou o amor divinamente inspirado, da bondade eterna; e *cupiditas*, o amor induzido, carnalmente, no mundo temporal³⁰. Os seres humanos amam, porque em sua natureza está o amor³¹. Mas, quando eles amam, a vontade os dirige até a dependência de Deus, ou os afasta dela, dependendo da medida em que possuam a força ou capacidade (*posse*) de amar a Deus. O autor africano

²⁷ *Epistula* 167,19.

²⁸ *De natura et gratia* 57.67; 65.78.

²⁹ *De Trinitate* 12.1.15; 14.8.11.

³⁰ "Pondus meus, amor meus" *Confessiones* 13.9.10.

³¹ cf. *De civitate dei* 5.11.

concebe de uma maneira análoga o homem e sua vontade. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso, que a arrebatava incessantemente, e move-a, continuamente, a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor. Isto tem conseqüências fundamentais para a natureza de nossa atividade voluntária. Nesse sentido, afirma Gilson que: “é evidente que, se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa acidental ou sobreposta, mas sim, uma força interior à sua essência, como o peso na pedra que cai”³².

Considerando que os homens tem uma *voluntas*, fica claro que possuem uma capacidade natural para amar um bem de alguma classe. Mas como o caráter moral deste amor (*affectus*) depende do uso ou exercício da vontade, não são todas as vontades que estão orientadas para Deus. De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mau, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou de heroísmo. Tanto no bem como no mal, a fecundidade do amor é infatigável, sendo para o homem conduzido por ele, uma fonte inesgotável de movimento³³. Considerando que o caráter moral desse amor depende do exercício da vontade, nem todas as vontades estão orientadas para Deus, mas somente as vontades que se abrem a graça e atuam na caridade. Portanto, elas somente são as que se movem para Deus, porque Deus pesa sobre elas, por meio de seu amor, dando-lhes a direção do seu amor.

4. O significado do amor

Agostinho não estabelece uma *diferença* essencial entre as três palavras latinas *amor*, *caritas* e *dilectio*. As três podem expressar algo bom ou algo mau, conforme o objeto que se ama. A opinião de alguns autores que pensavam que havia distinção entre estas palavras e, especialmente que *dilectio* teria um sentido positivo, e *amor* um sentido negativo, é uma opinião recusada por nosso autor³⁴. O amor, como tal, é uma inclinação, um

³² GILSON, 1943, p.257.

³³ *Enarrationes in psalmus* 31, II, 5.

³⁴ *Decivitate dei* 14.7.

movimento ou uma tendência³⁵. O amor é a força da alma e da vida. Vivemos a base de nosso amor, e o amor determina a vida em sentido bom ou em sentido mau³⁶. O amor flui do dinamismo da vontade, um dinamismo que se concretiza por meio do objeto amado. “O que é cada amor? Não depende da vontade o tornar-se uma só coisa, com o objeto que a vontade ama; e, uma vez que a vontade alcança seu objeto, chegar a ser uma só coisa com ele³⁷? O amor é uma vida que une duas realidades, ou que trata de uni-las: o amante e o objeto amado³⁸.

Não devemos amar todas as coisas que utilizamos (*uti*), mas, unicamente, aquelas que, sobre a base de certa afinidade conosco, têm uma relação com Deus, como é a pessoa humana ou aquelas coisas que, em íntima união conosco, necessitam a benção de Deus por meio de nossa meditação, como o corpo. Em alguns escritos ao tratar da moralidade, Agostinho expõe dois princípios importantes, a saber: o *uti* e o *frui*, dos quais a vontade humana distingue as coisas a serem usadas (*uti*) daquelas que devem ser gozadas (*frui*). Costa³⁹ nos lembra que “fruir” ou gozar significa afeiçoar-se a algo por si mesmo. No *De doctrina christiana* é dito: “fruir é aderir a alguma coisa, por amor a ela própria”⁴⁰. O autor africano, às vezes, identifica fruir com amar, pois isto é próprio do amor, que é Deus. Utilizar ou usar é servir-se de algo, para alcançar outro que se ama. No *De civitate dei*, o autor afirma: “usar é quando buscamos uma coisa por outra”⁴¹. Nesse sentido, Agostinho esclarece:

Há algumas coisas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras, ainda, para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para

³⁵ *De octo dulcissimi questionibus tribus* 35.1.

³⁶ *Contra Faustum Manichaeum* 5.11.

³⁷ *De ordine* 2.18.48.

³⁸ *De trinitate* 8.10.14.

³⁹ Cf. COSTA, 2009, p.30.

⁴⁰ “Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam” *De doctrina christiana* 1.4.

⁴¹ “Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est” *De doctrina christiana* 1.4.

chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas⁴². (*De doctrina christiana* 1,3).

O amor é o que de mais profundo podemos dizer do ser humano. A ciência e o conhecimento podem ser de grande importância, mas como tais não podem tornar uma pessoa boa. Somente o amor é capaz de fazê-lo. Do que servirá alguém conhecer o bem, se não é capaz de amar ou querer o bem? Sem amor, nosso conhecimento não pode salvar-nos⁴³. O homem é uma criatura de ação: “Nosso coração está inquieto”⁴⁴. Pelo amor, somos impulsionados a sair de nós mesmos e ir mais além dos limites de nosso pequeno mundo que se chama o “eu”. Uma pessoa é o que ela ama, uma pessoa é o que ela deseja⁴⁵. Portanto, sua vontade, enquanto capacidade de amar, caracterizá-la-á na sua singularidade, enquanto pessoa.

O lugar central do amor aparece também pelo fato de que toda a virtude é uma forma de amor. A virtude está ordenada, essencialmente, ao amor (*ordo caritatis*)⁴⁶. A temperança é o amor que sabe como conhecer sua própria integridade e que está dedicada, plenamente, ao que é amado. A fortaleza é amor que é capaz de suportar a causa daquilo que se ama. A justiça é o amor que não deseja reter para si mesmo as coisas boas da vida, mas que sabe como compartilhá-las equitativamente. A prudência é amor que sabe como discernir o que há de beneficiar o amor e o que pode destruí-lo⁴⁷.

O amor não só caracteriza uma pessoa em particular, mas também toda a história da humanidade. Esta história está escrita, basicamente, por amor. Todos os acontecimentos do mundo giram em torno do amor, porque o amor está no centro de tudo. Duas classes opostas de amor, um amor centrado em Deus e um amor centrado em si mesmo, um amor submetido a Deus e voltado

⁴² “Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamus et quasi adminiculamus, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimus et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti” *De doctrina christiana* 1,3.

⁴³ *Contra duas epistulas pelagianorum* 4.5.11.

⁴⁴ *Confessiones* 1.1.1.

⁴⁵ *In epistulam Johannis ad parthos tractatus*. 5.7-8; 2.14.

⁴⁶ *De civitate dei* 15.22

⁴⁷ *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeroum* 1.15.25.

para o próximo, e outro amor que busca seu interesse privado e que trata de dominar arrogantemente, são os amores que constituem as duas comunidades ou cidades (*civitates*)⁴⁸, a saber: a dos homens e a de Deus. Pode-se entender isto, como duas dimensões do comportamento humano em meio aos costumes que se desenvolvem na história humana.

Conclusão

Neste estudo, apresentamos a vontade como movimento e consentimento da alma que busca sobretudo amar. A vontade, segundo o filósofo africano, é justamente a sede donde brotam os elementos que compõe o arbítrio livre do homem. A vontade é a sua capacidade de autodeterminação. Todavia esta vontade livre será verdadeira liberdade, se amar o que deve ser amado e não o contrário. Segundo Horn, Agostinho desenvolve uma teoria da psiquê e da ação humanas que, em alguns pontos interessantes, distancia-se das concepções mais antigas, a partir da filosofia grega e traz uma novidade, quando trata da fraqueza da vontade. Isto significa dizer que, há em nós uma vontade cindida, uma espécie de fenda onde se fusam duas dimensões de uma mesma vontade, que, às vezes, parece dividir-se em duas⁴⁹.

Pode-se perceber que, em certas passagens, Agostinho distingue a diferença entre vontade de felicidade e vontade de retidão, o significado que ele atribui à vontade diz mais respeito ao desejo do que à escolha. Considerando que a vontade de felicidade é inerente à natureza humana e, portanto, inseparável dela, parece claro que tanto as pessoas boas como as

⁴⁸ *De genesi ad litteram* 11.15.

⁴⁹ "Num primeiro momento, seja dito somente o seguinte: a fraqueza da vontade ou a incontinência (em grego: *akrasia*; em latim: *incontinentia*) forma um tema de não pouco significado na filosofia moral da Antiguidade, desde o Sócrates histórico. Dito de maneira simples e direta, entende-se por isso o problema de que todo o agente age, ocasionalmente, contra o melhor juízo. A título de exemplo, poderia ser plenamente claro para mim que eu deveria prestar atenção nomeu índice de colesterol e, a partir daí, evitar alimentos gordurosos, ovos no café da manhã e manteiga; apesar disso, ocorre que não resisto à atratividade dessas tentações culinárias. Como são possíveis tais ações equivocadas? Poderia ser o caso, então, que, por um breve período de tempo, eu me torno insano a cada vez? Ou, no instante respectivo, eu me esqueci provisoriamente do conhecimento relevante? Sobrepuja-me algum poder estranho ou há alguma coisa estranha em mim? Ou de que maneira, então, pode-se entender que ajo contrariamente ao meu próprio melhor conhecimento?" HORN, C. *Agostinho, conhecimento, linguagem ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p.107-108.

peessoas más desejam a felicidade. Mas, ao final somente os bons alcançam a verdadeira felicidade, porque eles são os únicos que esquecem seus maus caminhos, dando preferência ao viver retamente⁵⁰.

Ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos por aí que eles queiram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. Não há, pois, nada de contraditório ao raciocínio precedente: todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e é só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz.⁵¹ (*De libero arbitrio*1,14,30).

A vontade, portanto, é uma luta interior, entre o desejo e o dever, sendo ela o exercício da plena liberdade do homem. Trata-se de um enigma que pertence à natureza humana, de uma tensão entre o ideal e a realidade. O ideal significa almejar, conforme à ordem⁵² ou dignidade ontológica das coisas, onde devemos amar somente aquilo que deve ser amado, e na justa medida em que deve ser amado. A realidade significa que, por causa de nossa condição humana, podemos amar de forma equivocada. Agostinho não desenvolve uma teoria geral ou abstrata sobre isso, mas apenas busca compreender o drama psíquico de cada um de nós e da história da humanidade, a partir de sua própria existência e à luz da Revelação. Agostinho ousou perguntar sobre si mesmo, e deu sua contribuição sobre a fundamental importância da vontade, em relação ao agir humano. Finalizamos com uma importante passagem, onde o autor africano manifesta sua estranheza sobre o que de si mesmo percebe.

Donde vem esta monstruosidade? E por quê isto? O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si

⁵⁰ Cf. *Confessiones* 10,21,30; *De civitate dei* 10,1-14,4; *De trinitate* 11,5,8.

⁵¹ "Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod volunt omnes beati esse, nec possunt; non enim volunt omnes recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur: nisi quid habes adversus haec dicere" *De libero arbitrio*1,14,30.

⁵² Interessante estudo sobre a noção de ordem na obra de Agostinho encontra-se em: SILVA, Paula Oliveira. *Ordem e mediação - a ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito é espírito, e a mão, corpo. O espírito manda que o espírito queira, e, não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E por quê isto? Manda, repito, que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda. Mas não quer totalmente: portanto, não manda totalmente. Pois manda somente na medida em que quer, e aquilo que manda não se faz, na medida em que não quer, porque a vontade manda que haja vontade, não outra, mas ela mesma. Por isso não manda por inteiro; logo, aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, porque já existiria. Portanto não é uma 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, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta em outra⁵³. (*Confessiones* 8,9,21).

Referências

- BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. 6^o.ed. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- COSTA, M. R. N. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DJUTH, M. "Voluntad". In: Fitzgerald, O. S. A. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- GILSON, È. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1943.

⁵³"Unde hoc monstrum?Et quare istuc?Imperat animus corpori, et paretur statim: animus sibi, et resistitur, imperat animus, ut moueatur manus, et tanta est facilitas, ut uix a seruitio discernatur imperium: at animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut uelit animus, Nec alter est Nec facit tamen. Unde hoc monstrum?Et quare istuc? Imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto uult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum uult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non uult, quoniam uoluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat: ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine praegratuatus. Et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri" *Confessiones* 8,9,21.

- HAMMAN, A. *Les Pères de l'Église*. Paris: Brouwer, 1977.
- HORN, C. *Agostinho, conhecimento, linguagem e ética*. Tradução de Roberto Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p.107-108.
- KENNY, A. *Uma nova história da filosofia ocidental. Filosofia medieval*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. V. I e II. 2ªed. Trad. Oscar Paes Lemes, Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *Confessiones*. Patrologia Latina (PL). Paris: Migne, 1864.
- _____. *Confissões*. Edição bilíngüe. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Lisboa: Casa da Moeda, 2004.
- _____. *Contra os Acadêmicos. A Ordem. A Grandeza da Alma. O Mestre*. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Contra duas epistulas pelagionorum*. PL. Paris: Migne, 1864.
- _____. *Contra Faustum manichaeum*. PL. Paris: Migne, 1864.
- _____. *Contra Julianum*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *Contra Julianum opus imperfectum*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De animae quantitate*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De civitate dei*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De duabus animabus*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De doctrina christiana*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De genesi ad litteram*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De gratia et libero arbítrio*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De libero arbítrio*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De natura et gratia*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De octo dulciti questionibus tribus*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De ordine*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De spiritu et littera*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *De trinitate*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *Epistula 167*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *Enarrationes in psalmus*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *In epistulam johannis ad parthos tractatus*. PL. Paris: Migne, 1964.
- _____. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

SILVA, P. O. *Ordem e mediação - a ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

TESELLE, E. "Pelagio, Pelagianismo". In: Fitzgerald, O. S. A. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

E-mail: srsstrefling@gmail.com

Recebido: 07/2014
Aprovado: 09/2014