

Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho

Isabelle Koch

Professora na Universidade da Provence (Aix-en-Provence/Marselha)

Tradução: Moacyr Novaes

discurso 40

Introdução

Santo Agostinho recebe frequentemente os créditos por uma “invenção” conceitual: a invenção da vontade. Enquanto as morais e psicologias antigas não faziam mais do que esboçar o seu lugar ainda vazio, ao cruzar intelecto e desejo, em Agostinho a *voluntas* vem a ser uma das principais faculdades do espírito humano, ativa em todos os nossos comportamentos, mesmo em nossas percepções ou nossos sonhos; pelo livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) que a caracteriza, a vontade é também o que nos define como seres morais. Mas será preciso ver, nessa importante novidade da *voluntas*, o traço de uma invenção conceitual que rompe fortemente com o intelectualismo moral presente, certamente sob formas diversas, no conjunto das filosofias anteriores? Uma palavra ainda não é um conceito, e a presença maciça do termo *voluntas* na psicologia e na moral agostinianas bem poderia ser, afinal de contas, apenas um efeito de tradução¹, pois o latim fala somente de vontade, ali onde o grego dispunha de uma grande diversidade de termos: *orexis*, *boulesis*, *prohairesis*, *horme*, etc. Para avaliar os laços – de ruptura ou de continuidade – que a conceitualização agostiniana do querer mantém com as psicologias antigas,

¹ Essa é, por exemplo, a tese de René-Antoine Gauthier: “É lícito pensar que, se ninguém jamais definiu a concepção agostiniana de vontade, é simplesmente porque essa concepção não existe: dos traços da ‘vontade’ que encontramos em Agostinho, não há um que não se encontre já nos estoicos. É bem verdade que Agostinho adotou a crítica ciceroniana da apatia estoica, mas isso não impede que, como Cícero, seja aos estoicos que ele deva toda sua psicologia da afetividade. Ele apenas a cobre com uma tintura de originalidade, pelo abuso que faz da palavra *voluntas*, para traduzir múltiplas palavras gregas que haviam permitido aos estoicos acrescentar nuances a partir de então desaparecidas. [...] Mas ao fim das contas essa própria extensão do conceito de ‘vontade’ enfraquece, mais do que reforça, o ‘voluntarismo’ agostiniano. Nós o endureceríamos exageradamente se vissemos na ‘vontade’ de Agostinho a ‘vontade’ dos escolásticos, rigorosamente definida por sua dupla oposição à razão e ao apetite sensível: a vontade não é para Agostinho uma ‘faculdade’ apetitiva racional própria ao homem, ela é um movimento da alma inteira cujo conceito permanece com contornos muito vagos. Não parece então exato dizer que, no caminho que leva à descoberta da noção de faculdade voluntária, Santo Agostinho tenha dado um passo decisivo” (Gauthier & Jolif 2, p. 259 e p. 262).

começarei aqui indicando, em alguns pontos, a importância da faculdade volitiva na psicologia agostiniana, tanto em seu aspecto cognitivo como em seu aspecto moral. Este exame já permitirá mostrar que, em sua maneira de definir a vontade humana, Agostinho não rompe de modo algum com certo número de traços anteriores. Depois me dedicarei a descrever de que modo específico Agostinho toma distância do intelectualismo moral mais ou menos forte em todas as éticas antigas, ao apresentar a sua retomada de um lugar-comum dessas éticas, aquele segundo o qual a ação humana tem sempre como fim a felicidade².

1. O papel da vontade na psicologia cognitiva agostiniana – sensação, imaginação, sonho e conhecimento racional

Todos os nossos comportamentos, segundo Agostinho, supõem atividade volitiva. Isso vale certamente para as ações que efetuamos deliberadamente, mas também para atividades que são menos imediatamente identificáveis como atividades voluntárias, por exemplo, a percepção sensível, a imaginação, o sonho, ou ainda o conhecimento racional. As análises que Agostinho consagra a essas questões, notadamente em *A Trindade*, contribuem para estabelecer que todos esses comportamentos implicam uma atividade volitiva, uma intencionalidade, diríamos, sem a qual não seria possível nenhuma forma de percepção, de representação ou de conhecimento.

Desenvolverei aqui o exemplo da percepção, lugar em que é manifesta a originalidade da análise de Agostinho, em relação às produzidas pelas filosofias antigas. Além disso, o caso da percepção permite pensar por extensão outras atividades que dela derivam, como a rememoração, a imaginação, o sonho. Para ca-

2 Para citar a obra de Agostinho, a versão original do artigo usou as edições francesas indicadas na bibliografia. Traduzimos para o português com base nessas traduções, consultando todavia o texto latino [N. do T.].

racterizar rapidamente a originalidade agostiniana, podemos dizer o seguinte. As teorias antigas da sensação implicam somente dois termos, o sujeito que sente e o objeto sensível/sentido. Com base nesses dois termos, muitos tipos de explicação foram propostos. Ora a sensação é concebida como um ato do sujeito, cujos órgãos sensoriais produzem emanções que vão ao encontro de objetos puramente passivos (a visão, por exemplo, consiste em uma iluminação, pela luz do olho, de objetos visíveis); ora, inversamente, a sensação é concebida como a impressão, em um sujeito puramente passivo, produzida por um objeto corporal (o que expressa a metáfora recorrente da impressão deixada por um selo em um bloco de cera); ora, como Aristóteles a define, a sensação é “o ato comum do que é sentido e do que sente” (*De Anima* III, 2, 425b25). Em todos esses casos, a sensação não requer mais do que duas condições: um órgão sensorial (ativo ou passivo) e um objeto sentido (ativo ou passivo). Agostinho propõe uma análise diferente da sensação, cuja novidade reside na insistência sobre um terceiro termo, unindo o que sente e o que é sentido, que é a vontade. Assim, a percepção explica-se com base em três elementos fundamentais: uma forma sensível, a forma do corpo exterior ao sujeito que percebe; o próprio sentido, visão, audição, etc., que é “informado” sob a ação do corpo exterior; e a vontade, cujo papel é decisivo, porque é ela que “liga” de algum modo o sentido corporal ao objeto sensível, e que os mantém unidos todo o tempo que a percepção dura³. A informação do sentido com base em uma forma sensível, em que consiste a sensação propriamente dita, tem então por condição a intervenção de uma “força unitiva” (*vis copulandi*) pela qual a vontade isola um objeto sensível no campo perceptivo ao ligar a ele o sentido concernido; mediante essa ligação, a vontade torna o objeto presente ao

3 “Quanto à vontade, ela exerce tal força unitiva, que não somente aplica o sentido da visão à coisa vista, para que seja informado por ela, mas o retém, uma vez formado, nessa mesma coisa” (*A Trindade* XI, 5).

sentido – por exemplo, ela torna tal objeto visível para (e pela) minha faculdade visual. Agostinho toma frequentemente como prova disso o fato de que, quando nossa vontade dirige sua capacidade de atenção para uma coisa diferente do objeto sensível, nossos olhos bem podem estar abertos, o objeto bem pode estar lá diante de nós, mas nós não o vemos (experiência da desatenção). O que esta nova análise implica? Enquanto as teorias tradicionais pensavam a sensação como encontro, contato ou união do que sente e do objeto sentido, Agostinho é atento à exigência de fundar esse próprio encontro em uma atividade da alma. O princípio desse encontro é a vontade como atividade da alma. Essa vontade é completamente distinta do corpo e independente dele, como atesta o fato de que, mesmo quando os órgãos sensoriais são alterados, ou até mesmo destruídos, a vontade de sentir subsiste, intacta, mostrando assim que não depende do corpóreo (*A Trindade* XI, 2). Ao unir ativamente o sentido (visão, audição etc.) e o objeto sentido para tornar possível a sensação, a vontade é assim o que funda a presença do objeto para o sentido. Dito de outro modo, embora para Agostinho haja um realismo da percepção, na medida em que percebemos um corpo primeiro porque nos é fisicamente presente, encontrado na experiência concreta, essa presença todavia nada tem de um simples dado externo. A mera presença espacial de um corpo em meu campo visual não basta para torná-lo presente a mim, isto é, sensível; é a vontade que o faz assim, que o “torna presente”, poderíamos dizer, e desse modo o torna sensível. A presença sensível não é um fato, é uma construção, e essa construção é obra da *voluntas*.

A mesma análise é aplicada a fenômenos psíquicos que, para Agostinho, são derivados da sensação, como a lembrança, a imaginação e o sonho. Uma vez retidas as imagens dos corpos na memória sob a forma de lembranças, a lembrança funciona com uma percepção interior dessas imagens. Essa percepção íntima não aciona mais o corpo exterior, pois ela tem lugar *in absentia rei* e já não diz respeito à sensação (quando me repre-

sento a imagem de um lugar aonde já fui – Cartago, por exemplo –, essa representação não mais mobiliza a atividade visual dos olhos e pode produzir-se em qualquer lugar geográfico); mas ela opera segundo um esquema idêntico àquele aplicado à percepção sensível. É a vontade que volta a atenção mental para uma lembrança, assim destacada no campo de nossa memória, e é ela que liga a essa lembrança o olhar do espírito, então informado com base nesse traço mnêmico, para produzir uma representação mental, que Agostinho chama de *phantasia* (*A Trindade* XI, 6). Aí também é então a vontade que torna presente ao espírito a lembrança, que a apresenta a ele; essa apresentação não se reduz absolutamente a um “estar lá” factual da lembrança no campo da memória. A mesma coisa na imaginação, em que o espírito forma livremente imagens de coisas que jamais encontrou em sua experiência sensível (um pássaro de quatro patas, por exemplo), ao combinar imagens diversas (a do pássaro, a de uma pata, e depois de outra pata, etc.): para que essa combinação seja possível, é preciso que a vontade volte a atenção do espírito para tais e tais imagens conservadas na memória, e funda a associação entre elas em uma imagem única, um *phantasma* (*id.*, *ibid.*, 8). O mesmo papel é atribuído à vontade na explicação do sonho, assim como na alucinação, espécie de sonho acordado, segundo Agostinho, em que a força unitiva da vontade é tal, quando liga o olhar interior a tal ou tal imagem, que ele confere uma presença tão potente a essas imagens, a ponto de aquele que sonha ou tem alucinações tomá-las por realidades (*id.*, *ibid.*, 7). Assim, mesmo que o sonho seja marcado por alguma forma de passividade, precisamente porque aquele que sonha está privado de sua capacidade de distinguir a imagem onírica da realidade, esta privação é, não obstante, obra da própria atividade volitiva.

A vontade não é requerida somente para tornar possíveis as atividades cognitivas fundadas na representação de um objeto exterior, percebido, rememorado ou sonhado. Ela tem um papel análogo no conhecimento racional, no qual, segundo Agostinho,

o espírito não mais lida com a exterioridade, mas consigo mesmo e com ideias que não derivam da experiência. Tanto no conhecimento que o espírito tem de si mesmo como pensamento puro, como no julgamento racional que mobiliza princípios inteligíveis, o objeto pensado deve sempre ser apresentado por nossa vontade à nossa inteligência.

O modelo psicológico trinitário adotado por Agostinho – em parte por razões teológicas⁴ – conduz então a estruturar toda atividade cognitiva em torno de três dimensões fundamentais do espírito: a memória, o pensamento e a vontade. Esta última tem assim um papel de primeiro plano no conhecimento, quer sensível quer racional. Quer se trate de representarem-se objetos encontrados na experiência, de apreender verdades inteligíveis (como as verdades matemáticas) ou aplicar normas inteligíveis a casos particulares (como os princípios do juízo moral), é sempre a vontade que opera a apresentação desses objetos ao espírito, na medida em que ela é o princípio de uma atenção intelectual aos objetos da sensação, da memória e do pensamento. Sem a vontade, a relação com o objeto, sensível ou inteligível, não seria sequer possível.

2. Definição da vontade – subordinação da análise psicológica e cognitiva à análise moral

A importância assim conquistada pela vontade, mesmo fora da esfera prática, permite esperar uma definição inteiramente nova desta faculdade. Ora, a esse respeito, os textos de Agostinho deixam frustrado o leitor. Antes de tudo, se pusermos de lado as análises de *A Trindade*, constataremos que nas outras obras de Agostinho a vontade é um conceito principalmente abordado

4 A psicologia desenvolvida nos livros IX a XV de *A Trindade* tem como meta encontrar na organização do espírito humano uma “imagem” da Trindade divina, para permitir uma compreensão, por analogia, do dogma trinitário. A identificação de três faculdades principais e a análise de suas relações em nossas diversas atividades cognitivas têm então inicialmente uma função de explicação teológica: permitir o *intellectus fidei*.

numa perspectiva moral. Isso é manifesto desde *O livre-arbítrio*, que não se interroga sobre a natureza de nossa vontade senão para identificar de onde vem o mal, e para atribuir a responsabilidade por ele, no quadro de uma teodiceia, ao agente humano. A vontade é então a vontade boa ou má, que determina nossas ações e nossos afetos como virtuosos ou pecaminosos. Assim vemos esse conceito em operação nas *Confissões*, que descrevem longamente a luta no sujeito Agostinho entre a vontade de viver segundo Deus e a vontade de viver segundo o homem⁵. Igualmente, *A cidade de Deus*, dedicando-se a descrever as histórias da cidade terrena e da cidade celeste, encontra seus fundamentos nos “dois amores” que construíram essas duas cidades⁶, e esses dois amores podem ser descritos como duas vontades moralmente opostas, aquela que tem como fim a paz junto a Deus, e aquela que visa às satisfações terrestres do homem⁷.

Em seguida, relativamente ao laço que une esses dois usos, psicológico e moral, do conceito de vontade, esperaríamos que a vontade fosse definida nela mesma, como faculdade, potência psicológica moralmente neutra, que não teria um papel moral senão somente em certos de nossos comportamentos. Também aí, não há nada. Agostinho, sobre esse assunto, adota uma posição que subordina completamente a perspectiva psicológica à ética. A vontade não é uma potência psicológica neutra, que seria qualificada moralmente somente em certos comportamentos nossos, os comportamentos práticos. A menor de nossas atividades, como, por exemplo, a percepção de um objeto qualquer, já mobiliza

5 Por exemplo: “Quando eu deliberava, segundo um projeto já antigo, para servir enfim ao meu Senhor, era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu, mas nem meu querer nem meu não querer eram plenos. Por isso lutava comigo mesmo e havia me dissociado de mim mesmo” (*Confissões* VIII x 22).

6 “Assim, dois amores fizeram duas cidades: a cidade terrena pelo amor de si a ponto de desprezar a Deus, e a cidade celeste pelo amor de Deus a ponto de desprezar a si” (*A cidade de Deus* XIV, 28).

7 Tratarei mais adiante da sinonímia, frequente em Agostinho, entre vontade (*voluntas*) e amor (*amor*).

uma vontade que se determina seja como vontade boa, seja como vontade má. A subordinação da psicologia das faculdades à ética deve-se ao modo pelo qual Agostinho concebe a natureza do querer, e não mais simplesmente ao seu papel. E essa natureza é bastante próxima das figuras antigas da intencionalidade que os termos *horme* (tendência), *orexis* (desejo) ou *erôs* (amor) nomeiam.

Com efeito, a vontade segundo Agostinho é sempre uma força intencional pela qual a alma produz um esforço em vista de uma satisfação. E é pensada como uma tensão em direção a um objeto desejado que tenta alcançar, isto é, o qual ela tenta fruir, o prazer sendo definido precisamente como “vontade em repouso”⁸. John Rist assinala que a concepção agostiniana de vontade, quanto a isso, inspira-se na teoria platônica do *Eros* (Rist 3, cap. “A vontade, a alma e a ação reta”): querer é desejar possuir um bem que nos atrai, é procurar oferecer-se um objeto amado. Podemos acrescentar que ela reata, ao mesmo tempo, com a maneira pela qual Aristóteles pensa as diversas formas de *orexis*, que supõe a presença atrativa de um desejável, o qual move o desejo a título de *telos*. Em suma, a vontade é da ordem do amor, um amor que, motor de nossas ações, é ele próprio movido pelo fim que é a posse, visada na medida em que nos prometemos um prazer. De fato, é notável a sinonímia, em todos os textos de Agostinho, entre *voluntas* e *amor* ou *dilectio*⁹, assim como a metáfora do “peso”, aplicada de igual modo ao amor e à vontade: estabelecer um fim, para a vontade, é ser atraída para este fim como para um lugar de repouso, tal como um corpo

8 “O prazer é a vontade em repouso” (*A Trindade* XI, 9).

9 “A *dilectio* não é senão a vontade ao desejar ou reter alguma coisa para dela fruir” (*A Trindade* XIV, 8). “Não há nada que amemos senão pela vontade” (*id.*, *ibid.*, XV, 12). “Quanto ao Espírito Santo, nada pareceu mais semelhante a ele neste ‘enigma’ (1 Cor. 13, 12) do que nossa vontade ou amor ou *dilectio*, que é a vontade em seu pleno vigor, pois nossa vontade, que está por natureza em nós, é afetada diferentemente conforme nos atraiam ou nos afastem as realidades que a envolvem, ou que ela encontra” (*id.*, *ibid.*, 41).

tende a encontrar, por seu peso, seu lugar natural de repouso¹⁰.

Se a vontade é um amor, que procura possuir aquele para o qual tende e a ali repousar tornando-se então prazer, então compreendemos melhor que toda vontade seja dotada de uma qualificação moral. A percepção sensível dos corpos, por exemplo, é constituída por uma atividade da vontade, como vimos; mas a força unitiva pela qual a vontade liga o sentido ao corpo sentido, sendo da ordem de um amor, pode logo ser compreendida como desejo excessivo ou cupidez, isto é, vontade moralmente má. Para toda volição é pertinente a questão: o que eu amo quando quero isto ou aquilo? E então esta outra questão: esse amor é reto ou perverso, louvável ou condenável?

A função definicional do laço entre vontade e felicidade

A reflexão agostiniana sobre a vontade é tão pouco dissociável de implicações morais, que será mesmo com base em uma questão central nas morais antigas, a questão da felicidade, que sua essência é definida. Agostinho exprime em diversas ocasiões a ideia de que a vontade fundamental do homem é a vontade de ser feliz. É uma ideia que ele tomou de empréstimo da tradição filosófica, e, quando evoca este tema, o faz frequentemente como citação ou ao menos como alusão a um lugar-comum da filosofia. Uma de suas fontes diretas é o *Hortensius* de Cícero, sua primeira leitura filosófica, como relembra em *A Trindade*, em que faz dele uma referência explícita (*A Trindade* XIII, 7). Esse tema, presente em quase todas as obras de Agostinho, encontra nele uma radica-

10 Sobre essa transposição, recorrente em Agostinho, da teoria aristotélica do lugar natural para a psicologia, a passagem mais célebre encontra-se nas *Confissões* XIII ix 10: “um corpo pesado não vai necessariamente para baixo; ele vai para o lugar que lhe é próprio; o fogo tende para o alto, a pedra tende para baixo; é o seu peso que os leva, os conduz a seus lugares [...]. Meu peso é meu amor [*pondus meum amor meus*]; onde quer que eu seja levado, é ele quem me leva”. Em outras passagens, a metáfora do peso é aplicada da mesma maneira à vontade, por exemplo, *A Trindade* XI, 18: “A vontade [...] é semelhante a um peso”.

lidade tal, que oferece matéria a uma análise da essência mesma do querer humano.

Que todos os homens queiram ser felizes é desde logo uma afirmação cuja verdade é universalmente reconhecida: eis aí, Agostinho gosta de assinalar, uma verdade tão indubitável, que mesmo um acadêmico como Cícero não julgou duvidosa¹¹. É também uma vontade tão comum a todos os homens, que ela constitui uma das raras volições das quais posso saber com certeza que outrem as possui, ao passo que na maior parte dos casos sou reduzido a conjecturar, por analogia com meus próprios estados de alma, o que outrem sente ou quer em sua alma (*A Trindade* XIII, 6). Em consequência, a vontade de ser feliz adquire um estatuto inteiramente privilegiado em relação à análise da vontade em geral. Ela é de início uma experiência-chave sobre a qual Agostinho apoia-se frequentemente quando se trata de atestar em nós a presença de uma faculdade de querer. Assim, no primeiro livro de *O livre-arbítrio*, quando seu interlocutor Evódio declara ignorar se possui ou não a faculdade de querer, Agostinho de modo algum se encarrega de fornecer uma demonstração sobre o assunto, mas limita-se a remeter a uma experiência íntima, imediatamente acessível: o fato de que ele quer ser feliz, fato cuja evidência pessoal é tal, que basta como prova e torna impossível negar que tenhamos uma vontade¹².

Mas a vontade de ser feliz não é somente um indício particularmente impressionante da presença em nós de uma faculdade de querer, que poderia entretanto não se identificar com ela: a

11 “Isto de que não duvidou nem o próprio Cícero, que era cético acadêmico, embora tudo estivesse sujeito a dúvida para os cétricos acadêmicos. Com efeito, ao procurar para a discussão, em seu diálogo *Hortensius*, um ponto de partida apoiado em uma realidade tão certa, que ninguém pusesse em dúvida, diz: ‘é certo que todos nós queremos ser felizes’” (*A Trindade* XIII, 7).

12 “– Eu te pergunto: há em nós uma vontade? – Não sei. – Queres saber isso? – Também não sei. [...] – No que te concerne, vê por ti mesmo se há em ti alguma vontade de ter uma vida feliz. – Confesso que não é possível negar que tenhamos uma vontade” (*O livre-arbítrio* I, 25).

vontade de ser feliz é a vontade humana, em sua essência. Uma passagem do livro XI de *A Trindade*, retomando o *topos* antigo segundo o qual todos os homens aspiram a ser felizes, estabelece que essa vontade de felicidade é fundamental e estrutura o conjunto de nossas volições, pois é em vista desse fim último que é a vida feliz que fazemos tudo o que fazemos, a tal ponto, que ela constitui a “vontade humana nela mesma”: cada uma de nossas volições particulares determina-se em relação a um fim particular, mas “a vontade humana nela mesma não tem outro fim senão a felicidade” (*A Trindade* XI, 10). Isto é algo especialmente notável, com relação a outros fins que, não obstante, partilham com a felicidade a mesma característica de universalidade, assim como o ser ou a verdade. Ninguém não quer ser, todo ser quer persistir no ser, como testemunham até mesmo os movimentos irracionais dos animais e das plantas, que fogem espontaneamente daquilo que pode destruí-los¹³. Igualmente todo homem foge espontaneamente do erro e procura a verdade – preferimos lamentar-nos tendo um espírito sadio, a nos regozijar sendo loucos¹⁴, e mesmo o mentiroso, ainda que propague o erro, todavia o detesta, de modo que não consentiria em mentir se sua mentira o privasse de saber onde está o verdadeiro¹⁵. Mas Agostinho nem por isso conclui que a vontade humana seja em sua essência vontade de ser ou vontade de verdade, no sentido em que ela *não tivesse outro fim* do que o ser ou que a verdade¹⁶. A universalidade desses fins, o ser e a ver-

13 “Não há ninguém que não queira existir” (*A cidade de Deus* XI, 26). “Todos os animais irracionais, incapazes de ter esses pensamentos, desde os enormes dragões até os minúsculos vermes, não mostram também, por todos os movimentos possíveis, que querem existir e escapar à morte? O quê? As árvores e todas as plantas, privadas da sensibilidade que lhes permita evitar a destruição por um movimento manifesto, não erguem as pontas de seus galhos e não lançam suas raízes à terra para dali obter seu alimento e para poder, à sua maneira, preservar sua existência?” (*id.*, *ibid.*, 27).

14 “O quanto amamos conhecer e o quanto a natureza humana tem horror a enganar-se podemos compreender pelo fato de que cada um prefere lamentar-se com um espírito sadio, do que se comprazer na demência” (*id.*, *ibid.*).

15 “Ninguém consentiria em mentir sem saber ele mesmo onde está a verdade” (*Confissões* X xli 66).

16 Note-se que na passagem de *O livre-arbítrio* citada *supra* na nota 12, Agostinho num

dade, não lhes confere por isso uma função definicional quando se trata de dizer o que é “a vontade humana nela mesma”, porque no fundo até mesmo o ser, a verdade e a sabedoria não são buscados senão porque conspiram para a felicidade. Em contrapartida, sobre a questão da felicidade, Agostinho não se contenta em notar o caráter universal do fim que é a felicidade para a vontade humana; ele faz desse fim aquilo que determina a essência mesma de nossa vontade. A “vontade humana nela mesma” é a vontade de ser feliz, a vontade “que não tem outro fim senão a felicidade”. A essência do querer não é buscada em uma caracterização formal da vontade, por exemplo, como poder de estabelecer fins quaisquer, ou como poder de consentimento ou recusa em face de solicitações quaisquer. Tais capacidades formais certamente pertencem à vontade, mas não definem sua essência; Agostinho encontra essa definição essencial na relação do querer com um fim determinado – na relação do querer com o fim universal que é a felicidade.

Esse traço é tão essencial à vontade humana, que ele é até mesmo, em suma, o único traço comum a todos os estados dessa vontade – antes do pecado, após a queda e para além da morte. As últimas páginas de *A cidade de Deus* indicam-no claramente, em um momento no qual Agostinho dedica-se a distinguir três estados do livre-arbítrio e a produzir uma caracterização diferenciada dele. O livre-arbítrio, tal como Adão o possuía antes do pecado original, era um “poder não pecar”; aquele que os bem-aventurados possuirão após a ressurreição será um “não poder pecar”, um arbítrio completamente liberado da possibilidade de pecar¹⁷.

primeiro momento tenta fazer com que Evódio reconheça que tem uma vontade ao interrogá-lo sobre sua vontade de saber, isto é, de verdade; mas essa primeira tentativa fracassa. Ver *O livre-arbítrio* I, 25; “– Eu te pergunto: há em nós uma vontade? – Não sei. – *Queres saber isso? – Também não sei...* [grifos meus]”. Somente a evocação da vontade de ter uma vida feliz faz com que a evocação da experiência íntima do querer produza efeitos de revelação inesperados.

17 “Pois o primeiro livre-arbítrio, que foi dado ao homem quando ele foi primeiramente criado na retidão, podia não pecar, mas podia também pecar; mas o último será tão mais potente que não poderá pecar, mas em virtude de um presente de Deus, e não de uma possibilidade ligada à sua natureza. Pois uma coisa é ser Deus, e outra coisa é participar

Entre os dois, nosso livre-arbítrio, posterior à Queda e anterior ao Juízo Final, poderia ser definido antes como um servo-arbítrio, como um “não poder não pecar”, pois o pecado original condenamos ao mal (pelo primeiro pecado, perdemos a piedade, lembra Agostinho, isto é, a vontade boa). Dito de outro modo, uma caracterização formal do querer, como pode ser o poder dos contrários, não é um traço comum a esses três estados da vontade, porque, por exemplo, os bem-aventurados após a morte não mais o possuem: o livre-arbítrio deles será incapaz de pecar e não se definirá então como uma capacidade de consentir ou de recusar em face de um prazer:

“Os bem-aventurados” tampouco serão desprovidos de livre-arbítrio porque os pecados não os poderão deleitar. Esse arbítrio será, aliás, mais livre, pois será libertado do deleite do pecado pelo deleite inabalável de não pecar (*A cidade de Deus* XXII, 30).

Não será então nem no poder dos contrários nem em uma capacidade formal de estabelecer fins e de procurar atingi-los que será preciso procurar um traço comum a esses três estados do livre-arbítrio. E esse traço comum é precisamente a vontade de ser feliz. Presente em todo homem, ela é tão forte em nós no estado histórico da humanidade decaída que é nosso, quanto poderá ser a vontade boa dos bem-aventurados; e ela constitui também nossa (boa) herança adâmica, que persiste em nós a despeito e com a herança nefasta da falta:

Pois será impossível perder a vontade de piedade e de equidade [*i.e.*, entre os bem-aventurados], do mesmo modo que a vontade de felicidade. Ao pecar, certamente não conservamos nem a piedade nem a felicidade,

de Deus. Deus por natureza não pode pecar, e quem participa de Deus recebe dele o não poder pecar. Era preciso então notar nesse presente de Deus uma gradação: primeiro foi atribuído ao homem um livre-arbítrio com o qual ele poderia não pecar, e por último um livre-arbítrio com o qual ele não pode pecar” (*id.*, *ibid.*).

mas não perdemos a vontade de felicidade ao perder a felicidade (*A cidade de Deus* XXII, 30).

A vontade de felicidade é então “a vontade humana ela mesma”, em sua essência, pois ela não é nem mesmo dependente de um estado histórico do querer humano; ela é a única constante, o único traço plenamente comum a todos os estados nos quais este querer se exerce no curso da história humana.

Acrescentemos que essa maneira de conceber a vontade em geral com base naquele fim determinado que é a felicidade (e não como um poder formal de estabelecer fins quaisquer, ou de consentir ou recusar) é um efeito direto da compreensão da vontade como amor que tende para uma satisfação e um repouso: o único estado no qual possuímos um repouso perfeito, uma satisfação acabada, é a *vita beata*¹⁸; também a vontade, que por essência procura o repouso, no fundo não pode ser senão vontade de felicidade, o único estado plenamente satisfatório em que possa terminar seu percurso.

Se as análises cognitivas de *A Trindade* são, pois, originais em relação às teorias antigas do conhecimento, a originalidade, vemos agora, não repousa em uma ruptura radical com a tradição, mas antes na revalorização de lugares-comuns. Para avaliar essa revalorização, proponho considerar a questão seguinte. Nas morais antigas, a tese segundo a qual todo homem quer ser feliz, e faz, portanto, tudo o que faz em vista de atingir a felicidade, é solidária de um intelectualismo moral, mais ou menos forte segundo as filosofias consideradas, todavia constante: o fato de que muitos homens, em sua busca comum da felicidade, tenham vidas moralmente condenáveis explica-se por uma dificuldade de identificar corretamente o que deve ser a felicidade humana, e repousa então sobre uma representação errônea de nosso bem próprio. Comete-se o mal

18 Ver, por exemplo, a definição da *vita beata* como estado que “satisfaz por si mesmo àquele que o ama”, em *A Trindade* XI, 10.

sempre não por uma vontade do mal, mas por uma falha de representação correta do bem. E quanto a Agostinho?

3. Agostinho e o intelectualismo moral dos filósofos

Em seus textos de juventude, Agostinho começa subscrevendo esse intelectualismo moral. Assim, declara em *O livre-arbítrio*: “Todos [...] desejam o bem e fogem ao mal; mas seguem vias diferentes porque cada um tem sua própria representação do bem”, representações que certamente não são todas verdadeiras (*O livre-arbítrio* II, 26). Mas, se olharmos o que vem a ser esse *topos* clássico nos textos mais tardios, encontraremos outra coisa.

A primeira mudança importante é a rejeição da ideia segundo a qual os homens, relativamente ao que é a felicidade, poderiam estar numa ignorância tal, que bastaria para explicar suas más escolhas de vida. Agostinho critica este argumento assinalando que, se os homens verdadeiramente ignorassem o que é a felicidade, eles simplesmente não poderiam desejar possuí-la e não a procurariam de modo algum. Com efeito, não se pode querer obter uma coisa se não se tem a menor ideia do que ela seja (*A Trindade* X, 1-4). Por outro lado, nosso ardor em querer adquirir um bem é sempre proporcional ao grau de conhecimento que temos deste bem e de seu valor. Então, não somente o fato de os homens quererem ser felizes atesta que têm já certo conhecimento da felicidade, mas o caráter intenso de sua procura testemunha que esse conhecimento é bem determinado, e não vago, pois não há nada que queiramos mais vivamente do que a felicidade: “Uma vontade de felicidade tão determinada supõe que dela tenhamos uma noção não menos determinada” (*Confissões* XXI 31)¹⁹. Qual

19 Ver também *A Trindade* XIII, 8: “Uma vez que é verdadeiro que ‘todos querem ser felizes’, que somente isso todos desejam com amor ardentíssimo, e desejam o restante unicamente em vista disso, que ninguém pode amar uma coisa que não saiba o que é, nem qual sua qualidade, e que não se pode não saber aquilo que se sabe querer, segue-se que todos conhecem a vida feliz”.

é então essa noção de felicidade que todo homem possui manifestamente, uma vez que todo homem quer adquirir essa felicidade?

Agostinho responde a essa pergunta, no livro XIII de *A Trindade* (8-9), ao referir-se à força normativa que a ideia de felicidade possui sobre nós: essa ideia não é um saber abstrato, ela exige desde logo de nós certo tipo de vida e exclui certo número de comportamentos. Segundo ele, temos todos uma noção do que é a vida feliz que nos permite procurá-la como aquilo em vista do que procuramos possuir todo outro bem intermediário, porque sabemos que somente este fim nos satisfará completamente: o primeiro traço da felicidade da qual temos noção é então o de uma satisfação completa de nossas aspirações. Por outro lado, essa noção exclui a posse de uma vontade má, pois ninguém quereira viver como um dissoluto para ser feliz; isso não impede certamente que alguns tenham uma vida de dissolutos, mas significa que, se interrogarmos qualquer um sobre a concepção que tem da felicidade e que deseja para si mesmo, ele responderá sempre descartando desde logo a possibilidade de que a vida feliz seja produzida por uma vontade perversa. Todo indivíduo submetido a esse gênero de questionamento responderá espontaneamente que prefere ser feliz de maneira honesta a ser feliz pelas vias do crime, e essa preferência espontânea – mesmo que ela absolutamente não se traduza em atos justos na vida concreta de muitas pessoas – já exprime, segundo Agostinho, a noção que todos têm da felicidade.

O conhecimento que guia a vontade aqui, conhecimento presente em todo homem, na medida em que deseja acima de tudo ser feliz, adquire então precisão: para cada um, será considerado feliz “aquele que tem tudo o que quer e que não quer nada de mal” (*A Trindade* XIII, 8). É em função dessa definição, tomada como uma noção comum e norma de avaliação impressa em todo espírito humano, que é preciso compreender o paradoxo clássico transmitido por Cícero: todos os homens têm uma vontade de felicidade acompanhada de um conhecimento do que é

o objeto dessa vontade (seja: ter tudo o que se quer e não querer senão com uma vontade boa), e não obstante nem todos buscam a felicidade nessa direção (muitos têm uma vontade má). Essa reformulação do paradoxo marca necessariamente os limites da explicação intelectualista que lhe davam os filósofos antigos: pois, em suma, para Agostinho nem sempre sabemos o bastante sobre a felicidade para nos pôr à sua busca de maneira correta.

A questão torna-se então: por que, das duas condições que sabemos necessárias à vida feliz, na maioria das vezes escolhemos privilegiar a primeira (ter tudo o que queremos, mesmo mediante atos repreensíveis), e não a segunda (não querer senão com uma vontade boa, ao preço de fracassar em ter tudo o que queremos)? A questão não é mais a de uma escolha motivada pela ignorância, mas de uma escolha entre duas possibilidades conhecidas pelo indivíduo. Ora, curiosamente, nota Agostinho, ao escolher na maioria das vezes realizar a condição 1 (ter tudo o que queremos), os homens cometem uma escolha absurda. Por uma razão muito simples: Agostinho considera que, no fundo, essa condição 1 é irrealizável em nossa vida, pelo próprio fato de nossa mortalidade. Escolha absurda, ele estima, aquela de quem busca possuir o que por princípio seu estatuto mortal lhe recusa: como posso, com alguma esperança de sucesso, esforçar-me por obter tudo o que quero nesta vida, quando sei de antemão que um dos elementos fundamentais disto tudo, minha própria vida, me escapará inevitavelmente? Agostinho insiste frequentemente no caráter contraditório da noção de felicidade mortal – é uma de suas críticas favoritas contra os estoicos, por exemplo (*A Trindade* XIII, 11; *A cidade de Deus* XIV, 25). Se todo homem quer ser feliz, ele não pode ao mesmo tempo sinceramente aceitar morrer, pois a morte suprime toda chance de felicidade, ao suprimir o indivíduo, e a vontade de felicidade não pode querer de uma só vez a felicidade e sua negação. Em face da morte, podemos ser corajosamente infelizes, Agostinho objeta à moral estoica, mas seguramente não seremos felizes. O sábio estoico não é feliz numa vida mortal, ele

é somente orgulhoso, orgulhoso a ponto de estar cego para uma verdade muito simples, de escondê-la com toda a força, a saber, todo homem quer ser feliz, isso significa que todo homem quer ser imortal (*A Trindade XIII*, 11). Pois “ter tudo o que se quer” seria notadamente possuir uma vida à qual a morte não mais viria pôr fim. Por conseguinte, na busca da felicidade, a escolha de realizar a condição 1 (ter tudo o que se quer), mais comum do que a condição 2 (ter uma vontade boa), vem a ser não somente absurda, mas até mesmo bastante misteriosa. Quem quer que aja conforme sua noção de felicidade, que carrega impressa em si como uma exigência precisa, deveria antes renunciar à primeira condição, que manifestamente não é realizável nesta vida, para concentrar-se na segunda, a única a nosso alcance. Assim ele teria uma vida, se não feliz, ao menos a mais perto da felicidade e a mais preparada a recebê-la (ser feliz em esperança, ao remeter-se a Deus para realizar a condição de imortalidade que nos escapa, e não ser realmente infelizes como são os homens). Raros, todavia, são aqueles que realizam tal escolha:

Uma vez que a vida feliz consiste nessas duas coisas, e que ela é conhecida por todos e é cara a todos, que explicação daremos ao fato de que, se uma das duas coisas falta, os homens preferem ter tudo o que querem, a tudo querer com vontade boa, mesmo se não podem tê-lo? [...] Quando falta uma das duas condições que permitem atingir a vida feliz, preferimos aquela que mais nos afasta dela (*id., ibid.*, 9).

Ao escolher quiméricamente buscar “ter tudo o que se quer” na procura e na posse de bens fugazes, que nos escaparão necessariamente, e ao negligenciar a única condição que, realizável, poderia aproximá-los de seu fim que é a felicidade, os homens fazem de algum modo um mau cálculo. Possuindo uma noção completa e normativa da felicidade, escolhem a pior via para eles e fracassam em ser felizes. Mas Agostinho absolutamente não analisa esta escolha como um erro, e é nisso que toma distância do intelectualismo moral antigo. É, ao contrário, sob a figura da

mentira, isto é, de um erro voluntariamente propagado que ele a interpreta:

Quando o homem vive segundo ele próprio, isto é, segundo o homem, ele não vive segundo Deus, mas segundo a mentira. [...] Ele quer ser feliz sem viver de maneira que o possa ser. O que há de mais mentiroso do que essa vontade? Também podemos dizer, sem engano, que todo pecado é mentira. Pois não se comete o pecado sem a vontade pela qual desejamos nossa felicidade e rejeitamos nosso mal. Trata-se, portanto, de uma mentira, quando fazemos por nosso bem aquilo que é antes um mal para nós, quando em vista do que é melhor para nós chegamos ao pior (*A cidade de Deus* XIV, 4).

Essa análise não é fácil de captar: ela não nos descreve um mau cálculo? Não é um erro, e não uma mentira? Encontramos uma explicação para isso no fim do argumento de *A Trindade*:

“Todos” veem no coração que “querem ser felizes”, e, nesse caso, é tamanha a unanimidade da natureza humana, que não pode enganar-se aquele que, com base em sua própria alma racional, o conjeturar sobre a alma racional de outro; numa palavra, sabemos que todos queremos a felicidade. Muitos desesperam de poder ser imortais, pois sem isso ninguém pode obter o que todos querem, a saber, ser felizes; eles quereriam todavia também ser imortais, se pudessem, mas, como não creem poder, não vivem de maneira que possam (*A Trindade* XIII, 25).

É preciso compreender bem o que Agostinho quer dizer quando afirma que os homens “não creem poder” ser imortais. Isso não significa absolutamente que os homens tenham uma opinião falsa sobre si mesmos, sobre a morte ou sobre a imortalidade; isso significa que eles *se recusam* a crer nisso – que eles se recusam a crer naquilo que, todavia, Deus lhes promete pela Escritura, pelo envio de seu Filho encarnado, por todos os eventos graças aos quais, prossegue Agostinho, a fé humana recebeu um “conteúdo determinado” (*id.*, *ibid.*). Não é então um erro, uma opinião falsa, é sim uma perversidade do querer que consiste em recusar-se a

reportar-se ao poder de Deus para procurar obter nossa felicidade por nós mesmos, por nossas próprias forças – quando todavia o desmentido estrepitoso de nossa mortalidade deveria largamente bastar para orientar-nos de preferência rumo ao reconhecimento de nossa impotência, primeiro passo rumo a uma vontade reta. É mesmo uma “perversidade que leva o homem a preferir, entre as duas condições que o tornam feliz, poder o que quer, e a negligenciar querer o que convém” (*A Trindade* XIII, 17). Tentar poder por si mesmo, quando só Deus pode: isso não é erro, é orgulho. Mas esse orgulho realiza-se ao mesmo tempo sob a escusa da vontade legítima de felicidade: é em nome dessa vontade nela mesma legítima que repelimos as advertências divinas para procurar obter por nós mesmos tudo o que queremos. É nisto, creio, que reside o caráter mentiroso dessa atitude, tal como Agostinho a conceitua²⁰. E é desde então segundo esse paradigma novo da insinceridade que Agostinho interpreta o paradoxo antigo das maneiras opostas que os homens têm de perseguir um fim não obstante comum, a felicidade.

Conclusão

Se a invenção de um conceito é medida pela produção de uma definição nova, René-Antoine Gauthier tem razão: não se encontra nenhuma definição nova de vontade em Agostinho; ela ainda é para ele apenas um “movimento da alma inteira cujo conceito permanece com contornos muito vagos”²¹ e que não difere fundamentalmente do desejo ou da tendência dos quais falavam Platão, Aristóteles ou os estoicos. Querer é sempre amar, desejar, buscar atingir um *telos* que satisfaça uma falta. Mas há muitas

20 Encontra-se exatamente a mesma interpretação dos enganos humanos relativamente à felicidade, como mentira e insinceridade, e não simplesmente como erro, nas *Confissões*; ver X xx 29-xxvi 37.

21 Ver *supra* nota 1.

maneiras de produzir uma novidade conceitual, e a definição, sem dúvida, é apenas a última etapa, com frequência obscuramente amadurecida, de um processo histórico longo e complexo. Outra maneira de inventar, nesse domínio, consiste em usar as formas antigas de uma maneira nova, no quadro de interesses ideológicos igualmente novos – sem necessariamente refletir sobre esse uso para tirar dele definições novas. E aqui nenhum leitor das *Confissões* negará que há sim em Agostinho um manejo inédito da noção de *voluntas*. Não são os conceitos os primeiros a transformar-se, mas sim os contextos, e o contexto da educação cristã era perfeitamente desconhecido para os moralistas antigos. Os incrédulos que rejeitam a crença na imortalidade da alma, em Platão ou em Aristóteles, não cometem pecado algum; simplesmente fecham uma via possível para ter uma vida humana excelente. Tal ponto de vista torna-se seguramente inacessível para quem pensa no quadro severo de um dogma escriturário em vias de fixação. Não crer em nossa imortalidade futura, ao passo que a promessa está *escrita*, regrar sua vida na ausência dessa crença, não é mais somente carecer da representação adequada do bem humano, é ter uma vontade má. Nisso, a subordinação do tratamento psicológico da vontade pela moral em Agostinho, longe de ser o último avatar das antropologias da Antiguidade pagã, é sim o indício de uma inflexão conceitual decisiva. A vontade torna-se central na explicação de todos os comportamentos humanos, tanto cognitivos como práticos, porque ela é muito mais do que a razão ou ausência de razão, suscetível de dar sentido ao tema escriturário da falta – e isso, todavia, no interior mesmo de uma determinação inteiramente clássica de sua essência. Caberá aos escolásticos, mais tarde, dar a essa inflexão nova a forma nítida de uma definição.

Bibliografia

1. AGOSTINHO. *Œuvres de Saint Augustin*. Dir. por L. Jerphagnon. Vol. 1: *Les confessions* précédées de *Dialogues philosophiques*. Paris: Gallimard, 1998. Vol. 2: *La cité de Dieu*. Paris: Gallimard, 2000. Vol. 3: *Philosophie, catéchèse, polémique*. Paris: Gallimard, 2002 [Col. La Pléiade].
2. GAUTHIER, R.-A. & JOLIF, J.-Y. Introduction. In: ARISTÓTELES. *L'éthique à Nicomaque*, Tomo I/1. Intr., trad. e comentários de R.-A. Gauthier & J.-Y. Jolif, 2^a ed. (com uma nova introdução). Louvain (Bel.)/Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
3. RIST, J. *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.